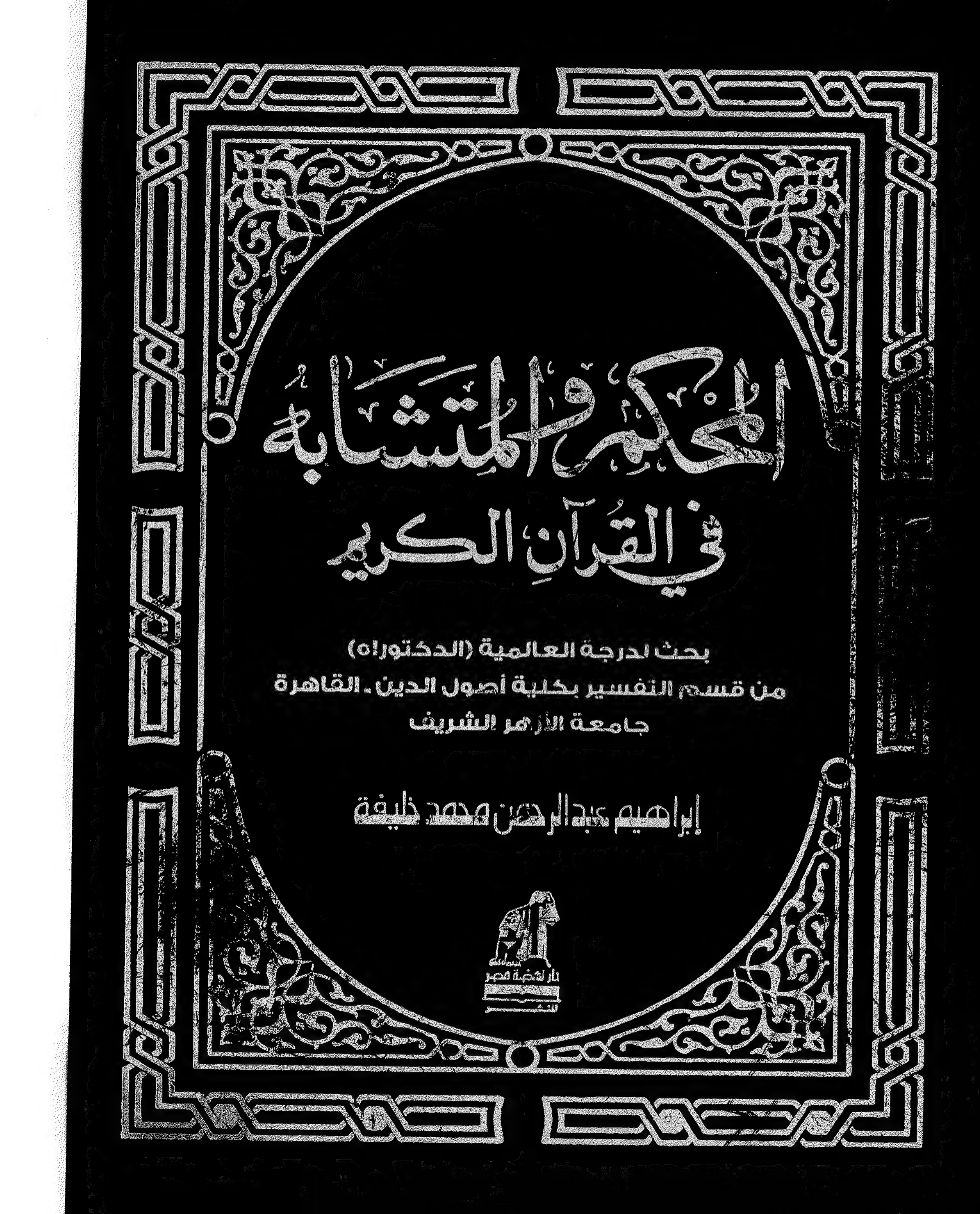


المحكم والمتشابه
في القرآن الكريم
بحث لدرجة العالمية (الدكتوراه)
من قسم التفسير بكلية أصول الدين - القاهرة
جامعة الأزهر الشريف
إبراهيم عبد الرحمن محمد خليفة
دار نهضة مصر

المحكم والمتشابه

في القرآن الكريم

بحث لدرجة العالمية (الدكتوراه)
من قسم التفسير بكلية أصول الدين - القاهرة
جامعة الأزهر الشريف

إبراهيم عبدالرحمن محمد خليفة

(الجزء الأول)

المشرف

فضيلة الأستاذ الدكتور / أحمد السيد الكومي
رئيس قسم التفسير بالكلية



العنـــوان:

المحكم والمتشابه في القرآن الكريم

بحث لدرجة العالمية (الدكتوراه)
من قسم التفسير بكلية أصول الدين - القاهرة
جامعة الأزهر الشريف

إبراهيم عبدالرحمن محمد خليفة

السلسلة العلمية تحت إشراف

الدكتور / سليمان آيدن مصطفى
www.eskieserler.com
dr.suleymanaydin@eskieserler.com

إشراف عام:
داليا محمد إبراهيم

الترقيم الدولي: 977-14-4546-4
رقم الإيداع: 2012/8630
الطبعة الأولى: إبريل 2012

تليفون: 02 33472864 - 33466434
فاكس: 02 33462576
خدمة العملاء: 16766
Website: www.nahdetmisr.com
E-mail: publishing@nahdetmisr.com



أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938
21 شارع أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة

مقدمة

«بسم الله الرحمن الرحيم»

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله وخاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإنه إذا كانت محاولة الوصول إلى الحق ولا سيما في جزئية من الجزئيات التي يفيد من اجتلاء طلعة الحق فيها العلم والدين جميعًا متعة وسعادة لأهلها بالغة، وفضلًا من الله ونعمة على من وفقه إليها سابغة، فإن مثل هذه المحاولة إذا سعدت بحظ من التعمق في صميم الرأس الرئيسي من هذا الدين، وشرفت بقصر همها على أصله الأصيل، أعني تنزيل رب العالمين ونوره المبين؛ لتكون وقتئذ عزًّا لا عز وراءه وكفلين من توفيق الله ورحمته بالعبد لا مزيد عليهما، اللهم إلا أن تكون الغاية الباعثة عليها، والنتيجة المستتبعة بفضل الله لها أعني رضوانًا من الله ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ كيف لا وإنه لَلصَّادِقُ المصدوق ﷺ من قد قال: «**خيركم من تعلم القرآن وعلمه**» أخرجه الجماعة وغيرهم عن عثمان بن عفان رضي الله عنه[1].

ومن قد قال: «**إن هذا القرآن مأدبة الله فاقبلوا من مأدبته ما استطعتم. إن هذا القرآن حبل الله والنور المبين والشفاء النافع عصمة لمن تمسك به ونجاة لمن اتبعه، لا يزيغ فيستعتب ولا يعوج فيقوم، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق من كثرة الرد..**» الحديث رواه الحاكم وصححه عن عبدالله بن مسعود[2].

---

(1) الترغيب والترهيب جـ2 ص 342 رواه البخاري في فضائل القرآن باب (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) ح (5027). ورواه أبو داود في الصلاة باب (في ثواب قراءة القرآن) ح (1452)، والترمذي في ثواب القرآن، باب (ما جاء في تعليم القرآن) ح (2909، 2910).

(2) نفس المرجع ص 354 رواه الحاكم في المستدرك جـ1 ص 355 كتاب فضائل القرآن ثم قال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه بصالح بن عمر. وتعقبه الذهبي فقال: صالح ثقة خرّج له مسلم، لكن إبراهيم

ألا وإن موضوع المحكم والمتشابه أي بالمعنى الذي يتبادر من هذا الوصف العنواني، والذي هو مقول على خصوص القسمين الجليلين المتمايزين بخصائصهما المخصوصة مـن كتـاب الله تعالى تمايزًا لا يشـتبه معـه أحدهما بالآخر، وهو مـن أمهات موضوعات التفسير وعلوم القرآن ما يعلمه كل ذي صلة بهذا التنزيل المجيد.

قـد شـدني إلـى البحث فيه أنه علـى بلوغه من الدقـة والأهمية ما لا حـد وراءه لتعلق مسـائله بالمهمـات من كتاب اللـه أولًا، كيف لا وأن منه لما حديثـه قصر على خصوص ذات الله القدسي وصفاته العليا؟

ولكثـرة ما ضلت أقلام الخائضين في مسـائله عن سـبيل الرشـد ثانيًـا، كيف لا وإنك لتـرى من تشـعب الآراء بل زيـغ الأهواء أحيانًا في جميع تلك المسـائل ما يتشـوش معه الخاطـر وتضـل فيه الفكرة. ألم تـر إليهم حين حاولـوا حد القسـمين الجليلين، ثم حين تناولوا مسألة علم تأويل المتشابه. بل أَثَمَّ لم تر إلى الخصم الهائج المائج بالرأي وحجته أوانًا والهوى وشـبهاته آونة في مسألة متشابه الصفات ومتشابه القدر والحروف المقطعة في أوائل السور.

أقول شـدني إلى البحث في هذا الموضوع أنه على بلوغ مسـائله من الدقة والأهمية، هذه الغاية لا تكاد ترى، بل لم أر بالفعل على شدة ما أهمني الأمر واستأثر بأقصى انتباهي، لم أر أصلًا من بلغ به التشـمير عن سـاعد الجد - إذ يبحث في هذه المسائل- مبلغ إزاحة ظلمـات الباطل عن صبح الحق، وتحرير نفيس تبر الرشـد من خسـيس تـرب الغي. إنما ترى في معظم مسـائله من أكبر همه مجرد حشـد الرأيين أو الطائفة من الآراء في المسألة دون أن يجشم نفسه عناء مناقشة شيء منها وتبيان ما هو حقيق أن ينزل منها منزل الصواب ليؤخذ، وما هو حري أن يسلك في عداد الخطأ ليودع. مع أنه قد يكون من تلك الآراء ما هـو على غاية الخطورة، بل تمام المنافرة للحـق الذي جاء به القرآن ونبي القرآن. هذا إن

= ابن مسلم ضعيف ا.هـ وقال ابن حجر في التقريب عن إبراهيم بن مسلم البحتري: لين الحديث من الخامسة رفع موقفات/ ق.

وله شاهدان روى أحدهما الترمذي (في ثواب القرآن) والدارمي، والآخر رواه أبوعبيد القاسم بن سلام في (فضائل القرآن) وعنه ابن كثير في فضائل القرآن.

وفَّى ذلك الحاشـد بجملة ما قيل في المسـألة، وما أعز ذلـك! وترى من قد يناقش بعض تلك الآراء ولكن مناقشـة ضحلة لا تنصر حقًّا ولا تكسـر باطلًا، أو تنصر وتكسـر ولكن دون المسـتوى اللائق بما يبحث فيه، بل قد ترى من تلك المناقشـة ما يؤدي في الحقيقة إلـى عكس القصد الحسـن لصاحبهـا فيصوب الخطأ ويخطئ الصـواب. وجزى الله من حسنت نيته من القوم جزاء المجتهدين على كل حال.

ومـن يك في ريب فها هي هذه كتب الباحثين في هـذا الفن، قدامى ومحدثين، فليأتنا بشيء منها قد وفَّى بهذه الطلبة الجليلة مثل هذا الوفاء.

فلعمـر الحـق ليكونـن حينئذ قد قدم لي بذلـك قبل غيري يدًا من أجـلِّ اليد، وطوقني فضـلًا مـن أعظم الفضـل، فلعله أن تكون قد بقيـت في النفس بعد البحـث الدءوب هناة لا تـزال تلجلج في الصـدر، وإن كان تلجلجها خافتًا يمكن أن نأمـل في مثل هذا البحث أو ذاك لو كان كمال البرء مما لحسها من همس، فما على المرء بعد أن يبذل قصار جهده الذي لا يجد إلا إياه مهما يكن الوسع ضئيلًا والبضاعة قليلة.

وقـد بذلـت أقصـى ما آتاني الله من وسـع وجاد علـيَّ به من بضاعـة والحمد لله رب العالميـن؛ ولـذا فإنـي أدعو الله خير المسـئولين لمن حسـنت نيته من القوم ولنفسـي أن يأجرني وإياهم بفضله ورحمته أجر المجتهدين، إنه نعم القريب المجيب.

أقول هكذا ولهذا الباعث المهم إذن شـرعت بتوفيق الله وعونه أخوض البحر اللجي في هذا الموضوع وحيث الجو المقفر من كل بحث متكامل في مسائله مقدرًا للموضوع أهميتـه ودقته ومدى ما تتطلبه مثـل تلك الأهمية والدقة من الباحث، فأخذت لذلك على عاتقـي أن أحرص ما وسـعني الجهد على تنوير مسـائل هذا الموضوع، أُحِـقُّ فيها بالبينة مـا يغلـب على ظني أنه الحـق، وأبطل فيها بالبينـة كذلك ما يترجح في قلبـي أنه الباطل، مسـتهديًا فـي كل ذلك كتاب ربي سـبحانه، وهدي نبيي ﷺ أولًا، ثـم أقصي ما منَّ الله به عليَّ من قدرة على الفهم وإعمال الفكرة فيما بين يدي من المراجع أو الاسـتقلال بها إن وفق الله إلى ذلك ثانيًا.

ثـم التوجيه الرشـيد ممن هيأ اللـه لي لقاءهم والإفـادة منهم من أسـاتذتي أهل الذكر أخيرًا جزى الله جميعهم عني خير الجزاء.

أما كيف سَيْرِي في هذا البحث فقد قسمته إلى تمهيد وأربعة أبواب وخاتمة.

أما التمهيد فتناولت فيه أولًا إطلاقات المحكم والمتشابه، ما هو خارج من هذه الإطلاقات عما في النظم الكريم وما هو داخل فيه. ثم بينت فيه ثانيًا كيف أن بعض إطلاقاتهما في النظم الكريم هي بحيث تعم جميع التنزيل.

أما الباب الأول فترجمت له بـ(تقسيم القرآن المجيد إلى محكم ومتشابه وحد كل منهما) ثم جعلته أربعة فصول وخاتمة.

تناولت في أول الفصول البحث عن هذا التقسيم من أي نوعي التقسيم هو إن كان.

وفي الثاني قوانين ثلاثة تضبط الأمر في حد القسمين الجليلين.

وفي الثالث الأقوال الضعيفة التي شرحت بها حقيقة القسمين وكيف أن الضعف قد أتاها من قبل الخروج على القوانين الثلاثة أو بعضها.

وفي الرابع الحد الذي اخترناه للقسمين الكريمين ودفع ما أثير من الشبهة عليه. ثم تناولت في خاتمة هذا الباب خطأ محاولة الجمع بين كافة ما قيل في شرح حقيقة القسمين الجليلين من آراء وتصويب جميع ذلك.

وأما الباب الثاني فعقدت له عنوان «هل يعلم تأويل المتشابه أحد غير الله تعالى؟» وجعلت هذا الباب ثلاثة فصول وخاتمة.

وقد بحثت في أول فصوله في تحرير محل النزاع من التأويل الذي اختلفوا في أمر معلوميته لغير الله وعدمها.

ثم بحثت في ثانيها في تقرير شبهات القائلين بعدم تلك المعلومية ثم في ثالثها في دفع تلك الشبهات.

ثم تناولت في خاتمة هذا الباب تحقيق المراد من الراسخين في العلم الذين اخترنا علمهم التأويل.

وأما الباب الثالث فجعلته للنموذج الذي اخترته للمتشابه، وهنا أود التنبيه إلى أنه تيسيرًا لأمر البحث المضني على نفسي نوع تيسير من جهة وحتى لا يبلغ هذا البحث من الطول عليّ وعلى قارئيه إن شاء الله أكثر مما بلغ وهو مبلغ لا ريب غير قليل من جهة أخرى. ولأن متشابه الصفات هو أدق وأبرز نموذج للمتشابه، صال فيه أهل الزيغ



وجالوا، ولأنه على ذلك متشعب المسالك طويل الذيول كما سترى، أقول: لهذا وذاك رأيت أن أقتصر بالبحث في هذه المسألة على خصوص هذا النموذج وأكتفي به فيها؛ ولذا فقد جاء هذا الباب تحت عنوان «آيات الصفات الخبرية» بوصفها نموذجًا بارزًا أختاره للمتشابه السابق في الحد المختار والصالح لتطبيق الخلاف المار عليه وهو يأتلف من تمهيد وقسمين ينتظم كل منهما ثلاثة فصول وخاتمة. فأما التمهيد فتعرفنا فيه على المراد بهذه الصفات الخبرية.

وأما أول القسمين فعقدناه لاتجاه التجسيم والتشبيه ويبحث أول فصوله في افتراق أصحاب هذا الاتجاه ومنحى كل فريق.

وثانيها في تقرير شبهات أصحاب هذا الاتجاه.

وثالثها في دفع هذه الشبهات والبرهنة على خلافها.

ثم تبحث خاتمته في حكم الشرع في راكب هذا الاتجاه.

وأما القسم الثاني فعقدناه لاتجاه التنزيه، ويبحث أول فصوله في بيان افتراق أصحاب هذا الاتجاه كذلك ومنحى كل فريق.

ويبحث ثانيها فيما استدل به لطريقة التفويض والجمع بينه وبين ما نختاره نحن من التأويل.

ثم يبحث ثالثها في تأويل ما يستحيل ظاهره في هذا الباب من التنزيل المجيد.

ثم تبحث خاتمة هذا القسم في الوظائف الواجبة على أصحاب هذا الاتجاه، وأما الباب الرابع فعقدناه للكلام على نماذج أخطأ أصحابها في التمثيل بها للمتشابه وينتظم ثلاثة فصول يبحث أولها في فواتح السور المعجمة بوصفها من هذه النماذج.

ويبحث ثانيها فيما مثل به ابن تيمية رحمه الله، وشبه له من آيات الوعد والوعيد وبعض ضمائر العظمة العائدة عليه تعالى.

وثالثها فيما مثل به ابن خويز منداد من تعارض قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ المقتضي بزعمه الجمع بين الأقارب بملك اليمين مع قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ المقتضي تحريم الجمع بينهما في ذلك.

ثم تتناول خاتمة البحث حكمة ورود المتشابه بالمعنى الذي اخترناه في القرآن الكريم.

وبعد؛ فهذا هو البحث الذي وفق الله ويسر لي إنجازه، أقدمه بين يدي الباحثين وقراء العربية من أهل هذا الدين الحنيف راجيًا أن يشكل بحول الله وقوته وفضله ورحمته لبنة في صرح الحق المتين وإظهار نوره المبين ومعتذرًا فيه إلى الله ثم إلى الناس من كل ما عسى أن أكون قد ألممت به في ثناياه من خطأ أو تقصير؛ فإنما الكمال لرب العالمين ثم لرسله الأطهرين وملائكته المقربين عليهم صلاة الله وسلامه أجمعين. ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم.



تمهيد في بيان إطلاقات المحكم والمتشابه ما ورد من هذه الإطلاقات في التنزيل وما لم يرد وبيان أي ذلك صفة جميع القرآن وأيه صفة بعض مخصوص منه فحسب

يطلق المحكم ويراد به ما يقابل المنسوخ. قال أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله في كتابه الموافقات: (وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخًا أم لا. فيقولون هذه الآية محكمة وهذه الآية منسوخة)[1] ويطلق المتشابه ويراد منه خصوص ما يرد من القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة، قال الزركشي رحمه الله في البرهان: (ويكثر في إيراد القصص والأنباء وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك مبتدأ به ومتكررًا)[2] ومن مثله قوله تعالى في البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾[3] مع قوله في الأعراف: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ ۚ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾[4] انتهى[5] ولم يردا في التنزيل بهذين

---

(1) جـ3 ص 56.

(2) البرهان في علوم القرآن جـ1 ص 112.

(3) [آية: 58].

(4) [آية: 161].

وقد تكفل بهذا اللون بخصوصه مصنفات، أبرزها (درة التنزيل وغرة التأويل) للإسكافي و(ملاك التأويل) للغرناطي وهو أجلّ ما صنف فيه على الإطلاق.

(5) المرجع السابق ص 113، والإتقان في علوم القرآن جـ2 ص 115.

الإطلاقين أصلاً[1] وإن كان المحكم بإطلاقه ذاك يصلح أن يكون[2] صفة لجميع القرآن الآن باعتباره غير منسوخ التلاوة، ولمعظمه فحسب باعتباره غير منسوخ الحكم وكان المتشابه بإطلاقه هذا صفة لذلك البعض المخصوص من النظم الكريم. فهذا أحد إطلاقاتهما. وهو في غير التنزيل كما ذكرنا. فأما في التنزيل المجيد فيطلق كل منهما بإطلاقين، أحدهما أن يطلق كل منهما على ما يقابل الآخر ويضاده، وهذا هو البحث الرئيس في موضوعنا هذا، وسيأتيك تفصيله بعد هذا التمهيد إن شاء الله. ثانيهما: أن يطلقا دون أن يلحظ الذهن المستقيم مثل هذه المقابلة وذلك حين يطلق كل منهما وصفًا لجميع القرآن كقوله تعالى ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[3] وكقوله عز قائلًا ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾[4] الآية[5] فإنه لا يمكن حينئذ أن تكون بينهما مقابلة وإلا كان القرآن بإسباغه على نفسه هذين الوصفين المتقابلين متناقضًا، وعجب أمر من يفر من هذه المقابلة ليقع فيما هو أشنع منها، وذلك أن الزركشي في البرهان والسيوطي في الإتقان ذكرا في بحث المحكم والمتشابه أن ابن حبيب النيسابوري حكى في المسألة ثلاثة أقوال، أحدها أن القرآن كله محكم لقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ والثاني أنه كله متشابه لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾.. إلخ وكذا حكى القرطبي بصيغة التمريض ورده[6] فإنا لا ندري كيف ساغ لذي علم كائنًا من كان أن يرى القرآن كله

(1) إن قيل كيف وقد ورد المحكم في مقابلة المنسوخ في قوله تعالى من سورة الحج (فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته) [52] فإنا نقول المنسوخ في هذه الآية لا يراد به ما هو بالمعنى الشرعي الذي نريد بها يقابله من المحكم هنا، بل هو المنسوخ بالمعنى اللغوي الذي هو الرفع والإزالة. وأن المحكم فيها لذلك مقول على غير المعنى الذي هنا.

(2) إنما قلنا يصلح أن يكون ولم نقل بكونه صفة «ضربة لازب»؛ لأنه بذاك الإطلاق لا يتعين للقرآن بل توصف به السنة أيضًا فيقال: هذا حديث محكم وذاك حديث منسوخ. وهذا الحكم الثابت بالسنة محكم وذاك منسوخ كما لا يخفى.

(3) هود/ 1.

(4) الزمر/ 23.

(5) إنما قلنا إن الإحكام والتشابه في هاتين الآيتين قد وصف بهما جميع القرآن؛ لأن الظاهر المتبادر من وصف الشيء بصفة انصرافها إلى جميع ذلك الشيء ما لم تكن قرينة على اختصاصها ببعضه.

(6) البرهان جـ2 ص 68 والإتقان جـ2 ص 2 وتفسير القرطبي جـ4 ص 10.

محكمًا بمعنى أن لا شيء منه متشابه استنادًا إلى الآية الأولى ولا كيف ساغ لآخر أن يراه كله متشابهًا بمعنى أن لا شيء منه محكم استنادًا إلى الآية الثانية فإن كلًّا من صاحبي هذين الزعمين يلزمه إن قَدَّر أن بين الآيتين تقابلًا فأراد أن يفر منه بإعمال إحداهما فقط وإهمال الأخرى وإلغاء مضمونها إلغاء تامًّا وأن يهمل معها آية آل عمران ويلغي مضمونها كذلك، فإن لم يُقَدِّر أن بينهما تقابلًا بحيث يمكنه إعمال كلتيهما لزمه لا محالة إلغاء آية آل عمران الناطقة في جلاء نير بأن بعض القرآن محكم وبعضه متشابه، على أن كليهما لم يبين لنا المراد بمادته التي جعلها وصفًا لجميع القرآن من دون الأخرى ولا كيف الصنيع بآي من القرآن تصفه بما ينفيه هو عنه، وإذًا فلا مناص من أن نضرب عن هذين الوهمين الاعتبار صفحًا قاطعين بحقية القول الثالث الذي حكى ابن حبيب النيسابوري ضمن ما حكى في المسألة وصححه عملًا بآية آل عمران، فأما الآيتان اللتان أخذ كل من صاحبي هذين الوهمين بإحداهما متخذًا الأخرى وراءه ظهريًّا فإنا نأخذ بهما جميعًا ونقول في كتاب الله بمضمون كلتيهما دون أن يأتي كلام الحق من ذلك باطل من بين يديه أو من خلفه؛ ذلك بأن التناقض إنما يلزم إذا كان بين المادتين في تينك الآيتين تقابل التضاد، وكيف وكل منهما صفة مدح لا يمكن أن تدل على ما يضاد الأخرى، وإنما على ما يؤاتيها ويشد من أزرها وبانطوائهما معًا في صفته شاهد صدقه وآية أنه تنزيل رب العالمين. ويحسن أن نتعرف هنا إذن على كلام ثقات المفسرين في تينك المادتين من آيتي هود والزمر معقبين على ما يفتقر من ذلك إلى تعقيب.

معنى كون القرآن جميعه محكمًا

ولتكن ركيزتنا من ذلك في مادة الإحكام عبارة البيضاوي فإنها توشك أن تحتوي على ما تفرق في عباراتهم قال في أول سورة هود: ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ نظمت نظمًا محكمًا لا يعتريه إخلال من جهة اللفظ والمعنى أو منعت من الفساد والنسخ فإن المراد آيات السورة وليس فيها منسوخ أو أحكمت بالحجج والدلائل أو جعلت حكيمة منقول من حَكُم بالضم إذا صار حكيمًا؛ لأنها مشتملة على أمهات الحكم النظرية والعملية اهـ[1].

وأقول أما أول هذه الأوجه التي ذكرها فسائغ مساوق لما يقضي به اللسان العربي الذي أنزل به القرآن الكريم، ذلك بأنه يرجع إلى الإتقان وهو أحد المعاني التي ذكرها ثقات اللغويين

(1) البيضاوي ص 247.

لمادة الإحكام، قال صاحب القاموس في مادة حكم: وأحكمه أتقنه فاستحكم قال شارحه في تاج العروس وأحكمه إحكامًا: أتقنه. ومنه قولهم للرجل إذا كان حكيمًا قد أحكمته التجارب فاستحكم صار مُحكمًا. وقال صاحب اللسان: أحكم الأمر أتقنه وأحكمته التجارب على المثل وهو من ذلك. ويقال للرجل إذا كان حكيمًا قد أحكمته التجارب والحكيم المتقن للأمر. اهـ. ومن هذه النقول يتبين أن ثبوت الإحكام بهذا المعنى لآيات الكتاب العزيز من قبيل الحقيقة وليس من قبيل المجاز على ما هو الأصل ومن هنا أعجب من صنيع الشهاب وغيره حين يعقبون على هذا الوجه من أوجه تفسير الإحكام فيجعلون حمل مادة الإحكام عليه في الآية من قبيل الاستعارة، ثم إنه تختلف عباراتهم في ذلك، فمنهم من يقتضي ظاهر عبارته أن الاستعارة في الإحكام[1] ومن أمثال ذلك عبارة الشهاب الخفاجي ونصها الأول أن يكون مستعارًا من إحكام البناء وإتقانه فلا يكون فيه تناقض أو تخالف للواقع والحكمة أو ما يخل بالفصاحة والبلاغة اهـ[2] وأصرح منها في ذلك عبارة الألوسي حين يقول: فالإحكام مستعار من إحكام البناء بمعنى إتقانه اهـ[3] ومنهم من يقتضي ظاهر كلامه أن الاستعارة في الآيات[4] وأحكمت تخييل، وذلك هو ما نلمحه في تشبيه الزمخشري إياها بالبناء المحكم المرصف ونص عبارته: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ نظمت نظمًا رصينًا محكمًا لا يقع فيه نقص ولا خلل كالبناء المحكم المرصف اهـ[5] وليت شعري كم يتحجرون واسعًا! كأنما الإحكام بمعنى الإتقان لا يصلح أن يوقع إيقاعًا حقيقيًّا إلا على البناء، ولم لا يكون إيقاعه على كل قابل له من قبيل الحقيقة؟ غاية الأمر أن إتقان كل شيء بحسبه. ويكون ثبوت الإحكام بمعنى الإتقان لآيات الكتاب العزيز على هذا حقيقةً كما يشهد به التعميم

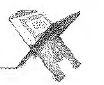
(1) بأن يكون نظم الآيات نظمًا لا يعتريه إخلال قد شبه بالإحكام الذي هو للبناء على زعمهم بجامع الصون من الخلل في كل، فحذف المشبه واستعير له لفظ المشبه به ثم اشتق من الإحكام بمعنى النظم المذكور أحكمت بمعنى نظمت استعارة تصريحية تبعية.

(2) الشهاب على البيضاوي جـ5 ص 67.

(3) روح المعاني جـ11 ص 203.

(4) بأن تكون الآيات هي المشبه بالبناء المحكم بجامع عدم قابلية كل للخلل فحذف المشبه به ورمز إليه بالإحكام الذي هو من لوازمه على زعمهم استعارة مكنية.

(5) الكشاف جـ2 ص295.



الذي تنطق به عبارات أولئك النفر من ثقات اللغويين. نعم لو زعموا أن هذا كان بحسب الأصل بناء على أن أصل الوضع هو للمحسات ثم ما لبث أن صار إطلاقه عن خصوص قيد المحس كالبناء مثلًا- حقيقة عرفية وغضضنا النظر عن كون الزعم لا يثبت إلا بدعم لأمكن أن يقبل منهم ذلك، هذا وصريح كلام البيضاوي في هذا الوجه تفسيرًا للإحكام يقضي بأن الإحكام وصف لنظم القرآن ومعناه وهو كما قال خلافًا للمدقق في الكشف في قصره إياه على نظم القرآن دون معناه حيث قال تبيانًا لمعنى ثم في هذه الآية: إن أريد بالإحكام أحد الأولين وبالتفصيل أحد الطرفين فالتراخي رتبي لأن الإحكام بالمعنى الأول راجع إلى اللفظ... إلخ[1] فإنه مخالف للظاهر المتبادر جد التبادر؛ وذلك أن إسناد الإحكام إلى الآيات الشاملة للنظم والمعنى جميعًا لا القاصرة على أحدهما فقط يتبادر منه أنه وصف لكليهما لا لأحدهما دون الآخر، فقصره على أحدهما حينئذ عدول عن الظاهر وترجيح بلا مرجح، وهل في اللغة أو في العرف ما يقتضي في نحو قولنا فلان يحكم الكلام أي يتقنه انصراف ذلك إلى النظم دون المعنى أو العكس؟ أم أن الظاهر المتبادر في مثل هذا القول انصراف ذلك إليهما جميعًا بحيث إذا قصد انصرافه إلى أحدهما فقط في مثل هذا القول كان لا محالة محوجًا إلى ارتكاب المجاز بالحذف أو المجاز المرسل بإطلاق الكل وإرادة الجزء؟ فلولا أن الأصل في مثله الانصراف إلى الجميع وأن الانصراف إلى البعض فقط خلاف الأصل ما اضطررنا إلى ارتكاب المجاز حين قصده، فالحق أن الإحكام بمعنى الإتقان يشمل إتقان النظم بصونه عن أن يكون في كلماته حوشية أو متنافرة أو مخالفة للوضع العربي المستقيم وعن أن يكون أسلوبه معقدًا أو متنافرًا أو ضعيف التأليف أو مخالفًا لمقتضى الحال كما يشمل إتقان المعنى بصونه عن التناقض ومخالفة الواقع وعبث الغاية، ولعل المدقق إنما وقع فيما وقع فيه انخداعًا ببريق الاستعارة التي يحلو لهم أن يشيموا وميضها كلما فسروا الإحكام بهذا الوجه فإن تشبيه الكتاب العزيز بالبناء يقتضي انصراف الذهن إلى تألفه من ألفاظ وجمل متناسقة مترابطة كما تتناسق وتترابط لبنات البناء، ولا جرم أن ذلك أمر راجع إلى النظم لا إلى المعنى وأيضًا فإن عبارة الكشاف قد أسهمت في إلقاء هذا الوهم في مخيلته فإنها موهمة لذلك، والكمال لله وحده.

(1) الشهاب على البيضاوي ص 68.

هـذا وأمـا ثاني هذه الأوجه التي ذكرها البيضاوي لمادة الإحكام في الآية فسـائغ كذلك وحق لولا ما كدره به من الحديث عن النسخ. وفي كتب اللغة شاهد ذلك أيضًا، قال صاحب القاموس عقب ما نقلنا عنه آنفًا: ومنعه عن الفساد كحكمه حكمًا، قال صاحب تاج العروس: وأحكمه منعه عن الفساد. ومنه سميت حكمة اللجام كحكمه حكمًا، وقال صاحب اللسان: حكم الشـيء وأحكمه كلاهما منعه من الفسـاد قال الأزهري وروينا عن إبراهيم النخعي أنه قـال: أَحْكِـم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه من الفسـاد وأصلحه كمـا تصلح ولدك وكما تمنعه من الفساد. قال: وكل من منعته من شيء فقد حكمته وأحكمته ا. هـ.

واستشهد عليه الزمخشري في الكشاف بقول جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إني أخافُ عليكم أن أغضبا[1]

وبهذه النقول يتبين كذلك أن ثبوت الإحكام في الآية بهذا المعنى لآيات القرآن حقيقي لا مجازية فيه، ولكم تعسـف وجار عن القصد من جعل الكلام عليه من قبيل الاسـتعارة وقـال: فكأن مـا فيه من بيان المبدأ والمعـاد بمنزلة دابة منعتها حكمتهـا من الجماح فهي تمثيلية أو مكنية. قال الشهاب في حاشيته على البيضاوي: وهو ركيك، فإن تشبيهه بالدابة هنا مستهجن لا داعي له ا هـ[2].

فإن قيل: فيم كان تشبيه الآيات بالدابة هنا مستهجنًا مع أن النبي ﷺ وهو في البلاغة والحكمة من هو قد شبهها بالإبل المعقلة[3] فيما أخرجه البخاري ومسـلم والنسـائي[4] عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «**إنما مثل صاحب القرآن كمثل الإبل المعقلة إن عاهد عليها أمسكها وإن أطلقها ذهبت**»، ففي تشبيه التمثيل هذا ما يفيد تشبيه صاحب

(1) جـ2 – ص 295.

(2) جـ 5 – ص 67.

(3) أورد الألوسي ههنا نحو هذه الملاحظة فذكر أن الذوق يفرق بين تشبيههم الآيات بالدابة وبين تشبيهها في بعض الآثار بالجمل الأنوف لانقيادها مع المتأولين لكثرة وجوه احتمالاتها الموافقة لأغراضهم، غير أني لم أقف على هذا اللفظ في الأحاديث الصالحة للحجية فعدلت عنه إلى رواية الصحيحين التي ورد فيها ما يفيد تشبيه القرآن بالإبل المعقلة.

(4) فضائل القرآن لابن كثير ص 41

القرآن بصاحب الإبل والقرآن بالإبل المعقلة. أفليس ذانك التشبيهان من وادٍ واحد بحيث إذا قضيت لأحدهما بالصحة والحسن قضيت للآخر بمثله؟

إن قيـل ذلك فإنا نقول: إن الذوق شـهيد ببعد الشـقة بين التشـبيهين، وأين قولهم من تشـبيه حكيم رائع يفيد أن القرآن المعجز الخارج في نظمه عن مألوف البشـر والذي هو مـن فـوق طاقة الجن والإنس مجتمعين من شـأنه أن يكون وحشـيًّا[1] مسـتعصيًا على أن يعيـه القلـب ويذل به اللسـان، ولولا أن يسـره الذي قال فيـه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[2] ما سهل صعبه ولا لان قياده، وصاحبه لذلك محتاج إلى مزيد معاهدة عليـه وعظيـم عناية بحفظه حتى لا يتفلت منه، فهو في ذلك أشـبه مـا يكون بالإبل القوية الشـكيمة التي هي أشـد الحيوان الإنسـي نفورًا، ولولا أن الله ذللها وسهّل من صعبها ما رُكـب لها ظهـر ولا هان لها قياد، وصاحبهـا لذلك محتاج إلى أن يـداوم المعاهدة عليها بعقلها عقلًا متتابعًا حتى لا تنفلت منه. أين من هذا التشـبيه في حسـن موقعه وسمو غايته مجرد تشبيههم الآيات بالدابة بلا داع ولا هدف، ثم هذا القول على بعده مخالف لما هو معلـوم مـن أنه لا يعدل[3] عن الحقيقة إلى المجاز إلا حيث تتعذر الحقيقة ثم هو مخالف لمـا قررتـه كتب اللغة المعتبـرة فإنه يقصر حقيقة كـون الإحكام بمعنى المنع من الفسـاد علـى كونـه واقعًا علـى الدابة، حتى إنـه لو قيل أحكمت الشـيء بمعنى منعته من الفسـاد كان ذلـك مأخـوذًا من حكمـة الدابة؛ أي فهي الأصـل الذي أخذت منه هـذه المادة بهذا المعنى. ولنورد ههنا عبارة السمين الناطقة بذلك، قال الجمل في حاشيته على الجلالين عند تفسير هذه الآية: «وفي السمين قوله أحكمت آياته في محل رفع صفة لكتاب، ونقل كلامـه إلـى قوله: ويجوز أن يكون مـن قولهم أحكمت الدابة إذا وضعـت عليها الحكمة

(1) في رواية الطبراني في الكبير: «تعاهدوا القرآن فإنه وحشي».

(2) القمر/ 17.

(3) هذا في غير باب الكناية وأما فيه فإنه يعدل عن الحقيقة بدون تعذرها كما يعلم من تعريفهم إياها بأنها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة غير مانعة من إرادة المعنى الأصلي، ولكن الكناية لا تكون إلا لنكتة جليلة وهي مفقودة هنا كذلك.

لمنعها من الجماح، فالمعنى أنها منعت من الفساد[1] وبمثل ذلك نطقت عبارة الكشاف، ففيه: وقيل منعت من الفساد من قولهم أحكمت الدابة اهـ[2] وكذلك دعواه في الأساس بأن قولنا حكم السفيه ونحوه من قبيل المجاز. وهاك عبارته هناك في مادة حكم، قال: ومن المجاز حكمت السفيه تحكيمًا وأحكمته إذا أخذت على يده أو بصرته ما هو عليه. واستشهد ببيت جرير وقول إبراهيم النخعي السابقين.

أقول: كيف والقطب الذي يدور عليه فلك هذه المادة هو المنع مطلقًا أو مما لا ينبغي حتى لا يكاد المرء يظفر بماصدق من ماصدقات معانيها إلا ويلمح فيه معنى المنع هذا واضحًا ومهيمنًا، فالعلم والفقه قيل لهما حكمة وحكم لمنعهما المتحقق بهما مما لا ينبغي من الجهل والسفه، قال صاحب اللسان في مادة حكم: «وفي الحديث إن من الشعر لحكمًا. أي إن في الشعر كلامًا نافعًا يمنع من الجهل والسفه وينهى عنهما، قيل أراد بها المواعظ والأمثال التي ينتفع الناس بها والحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكم، ويروى إن من الشعر لحكمة. وهو بمعنى الحكم. اهـ».

والعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت وسموا الذي يقضي بين الناس حاكمًا لمنعه إياهم عن الظلم، قال صاحب اللسان: «والعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى: منعت ورددت. ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم اهـ» ومن ذلك قيل لما أحاط بحنكي الدابة من لجامها حكمة لمنعه إياها من الجماح. أقول: لا أدري لعمر الحق كيف ساغ للقوم إذًا أن يجعلوا حكمة الدابة هي الأصل الذي يدور عليه معنى المنع في هذه المادة مع أنها ليست إلا جزئيًا من الجزئيات التي يستغرقها هذا المعنى وكأنما قد انقلبت الآية فأصبح هذا الجزئي أصلًا يتفرع منه ذلك الكلي بدلًا من أن يحصل عكسه الذي يقضي به العقل السليم ومنطق اللغة المستقيم. وهل يسوغ في منطق الحق وجادة الصواب إلا اعتبار الحكم والإحكام بمعنى المنع مما لا ينبغي هو الأصل والمصدر الذي تتفرع منه وتصدر عنه سائر ماصدقات هذه المادة، ولا أدري كذلك لعمر الحق لماذا يجعلون قولهم حكمت الدابة وأحكمتها بمعنى وضعت عليها الحكمة هو

(1) الفتوحات الإلهية جـ 2 – ص 378.

(2) جـ2 – ص 295.

الحقيقة التي يجب أن يرد إليها نحو قولنا حكمت اليتيم وأحكمته بمعنى منعته عن الفساد مع أن معنى المنع في هذا الأخير أظهر منه من سابقه فإنه مدلوله المطابقي بخلاف ما جعلوه أصلًا فإنه لا يستتبع بالضرورة معنى المنع، ألا ترى إلى أن مدلوله المطابقي ليس إلا مجرد وضع الحكمة أي بقطع النظر عن استعمالها المحصل للمنع وعدمه، بل إن المنع من الفساد فيما جعلوه مجازًا لأظهر منه في حكمة اللجام نفسها التي يستمد منها قولك حكمت الدابة وأحكمتها إذا وضعت عليها الحكمة معنى المنع من الجماح فإن صيرورتها اسم ذات ربما أضعف في الذهن إن لم يبعد عنه أصلًا ملاحظة معنى المنع فيها بخلاف الإحكام بمعنى المنع من الفساد، فإنه لا يمكن أن ينفك عن الذهن ملاحظة هذا المعنى عند ذكره أصلًا. كيف وهو مدلوله الذي لا مدلول له غيره فلا جرم أن أئمة اللغة كالأصمعي والأزهري وغيرهما لنحو هذين الملحظين الجليلين صرحوا بأن حكمة الدابة هي المأخوذة من الحكم والإحكام بمعنى المنع مما لا ينبغي دون العكس، وإياه اختار صاحب اللسان وصاحب تاج العروس وهاك بعض أقوالهم في ذلك لتحقق ما قلناه فيه. قال صاحب اللسان: «روى المنذري عن أبي طالب أنه قال في قولهم حكم الله بيننا: قال الأصمعي: أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم، قال ومنه سميت حكمة اللجام لأنها ترد الدابة اهـ» وقال في موضع آخر: «قال الأزهري وروينا عن إبراهيم النخعي أنه قال: أَحْكِم اليتيم كما تُحْكِم ولدك أي امنعه من الفساد وأصلحه كما تصلح ولدك، وكما تمنعه من الفَساد، قال: وكل من منعته من شيء فقد حكمته وأحكمته، قال: ونرى أن حكمة الدابة سميت بهذا المعنى لأنها تمنع الدابة من كثير من الجهل أ. هـ، وقال في موضع ثالث مبينًا عن رأي نفسه: وحكمة اللجام ما أحاط بحنكي الدابة – وفي الصحاح بالحنك وفيها العذاران[1]، سميت بذلك لأنها تمنعها من الجري الشديد مشتق من ذلك وجمعه حكم اهـ. وقال صاحب تاج العروس وأحكمه: منعه من الفساد، ومنه سميت حكمة اللجام اهـ. على أن قولهم كأنما فيه من بيان المبدأ والمعاد بمنزلة دابة منعتها حكمتها من الجماح بعد ذلك كله غير مفهوم، فإن عبارتهم لا تكاد تبين هل المبدأ والمعاد هما الدابة وحينئذ فلا ندري أين الحكمة التي تمنعهما الجماح ولا كيف يجمحان أم القرآن هو الدابة والمبدأ والمعاد حكمتها وحينئذ فلا ندري كيف يمنع المبدأ والمعاد آيات القرآن من الجماح، ولا كيف جماحها في نفسه، ولو أنهم قالوا بدلًا من ذلك

(1) قوله: وفيها العذاران .. إلخ. ليس من كلام صاحب الصحاح كما قد يتوهم من عبارته. انظر الصحاح في هذه المادة.

الهـراء مـا في القـرآن من بيان المبدأ والمعاد بمنزلة حكمة تمنع الإنسـان من السـير حسـبما يدعوه هواه مثلًا لقبلنا ذلك منه على أنه مجرد موعظة لا تفسير لمادة الإحكام في الآية. هذا ولا أرى الحديـث عن النسـخ ههنا سـديدًا فإنه إن أريد بقولـه تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ﴾ منعت جميع آي القرآن من النسـخ بكتاب آخر لم يخل إما أن يراد بذلك الكتاب الآخر أحد الكتب السـالفة وهو باطل غير خاطر بالبال أصلًا وكيف والعقـلاء قاطعون بأن المتقدم لا يمكن أن ينسخ المتأخر بل لا بد أن يكون الناسخ متراخيًا عن المنسوخ، وإما أن يراد به كتاب آخر يأتي بعد القرآن وهو احتمال بعيد لا يتبادر إلى الذهن حتى يطلب دفعه بإسباغ نعت الإحكام على الآيـات. وأيًـا ما كان الأمر فإن في حمل الإحكام على ذلـك مخالفة لتمام مراعاة النظير التي يتوخاهـا البلغـاء في كلامهم؛ ذلك أن المناسـبة حينئذ لا تكون تامة بيـن الكلمتين الجليلتين أحكمـت وفصلت تمامها لو فسـر الإحـكام بأحد معانيـه المعتبرة الخالية مـن الحديث عن النسخ. ولعل ذلك هو ما دعا الشهاب الخفاجي في حاشيته على البيضاوي عند الكلام على قوله: أو منعت من الفسـاد والنسـخ، إلى أن يقـول ولـم يجز أن يراد بالكتـاب القرآن والمراد عدم نسخه كله أو بعضه[1] بكتاب آخر لأنه خلاف الظاهر وإن صح ا هـ[2].

(1) لا أرى معنى لاحتمال البعضية هذا فإن عاقلًا لم يقل إن الذي لم ينسخ بكتاب آخر هو بعض القرآن فقط حتى يصح إيراد الشهاب وغيره مثل هذا الاحتمال بل الكل لا محالة مطبقون على أن شيئًا من القرآن لم ينسخ بكتاب آخر، فكان عليهم أن يقتصروا على احتمال الكل وينبذوا احتمال البعض الذي يوهم أن بعض القرآن لم ينسخ بكتاب آخر وبعضه قد نسخ، نعم إن حمل البعض في كلامهم على ما شأنه قبول النسخ من الإنشاءات والأخبار التي يجوز نسخها والتي شاء الله ألا ينسخها كتاب آخر، وكان اقتصارهم عليه في هذا الاحتمال بسبب كون البعض الآخر معلوم عدم القابلية للنسخ مطلقًا، لا بكتاب ولا بغيره؛ لكونه من الأخبار والإنشاءات التي لا يجوز نسخها فلم يروا داعيًا لذكره ولا بأسًا من حذفه والاقتصار على قسيمه في هذا الاحتمال. أقول: إن حُمل الأمر على ذلك كان كلامهم سالمًا من هذا الاعتراض على ما فيه من تكلف وتعسف وتكرار مع احتمال الكل إن كان أهل هذا الاحتمال يجوزون اتصاف البعض المحذوف بالإحكام بمعنى عدم النسخ ومن قصر الإحكام بهذا المعنى في الآية على بعض آيات القرآن بلا برهان بالمرة، واقتضاءً يكون التفصيل في قوله فصلت واقعا على عين ذلك البعض فقط من حيث إن الضمير الذي أسند إليه فصلت عائد على عين ما أسند إليه أحكمت إلا أن يرتكب الاستخدام الذي هو خلاف الأصل وذلك إن كان أهله لا يجوزون في البعض المحذوف أن يتصف بالإحكام بهذا المعنى.

(2) جـ 5 - ص 67.

والحـق معـه والعجب من الألوسـي الذي لـم ير بهذا بأسًـا، وأعجب منـه إيراد الرازي والقرطبـي هـذا الاحتمال تفسـيرًا للإحكام في الآيـة وادعاؤهما أنه ينحتـم عليه أن يكون المحكم هو بعض القرآن فقط وتمحلهما له ما يسوغ إسناد الإحكام عليه إلى آيات الكتاب لا إلـى بعضهـا فقط ولننقل كلامهمـا في ذلك. قال الـرازي: «إن الإحكام عبـارة عن منع الفساد من الشيء، فقوله: أحكمت آياته أي لم تنسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع بها واعلم أن على هذا الوجه لا يكون كل الكتاب محكمًا لأنه حصل فيه آيات منسوخة إلا أنه لما كان الغالب كذلك صح إطلاق هذا الوصف عليه إجراء للمحكم الثابت في الغالب مجـرى الحكـم الثابت في الكل» ا هـ[1] وقال القرطبي: (وقال ابن عباس: أي لـم ينسـخها كتـاب بخلاف التوراة والإنجيـل. وعلى هذا فالمعنى أحكم بعض آياته بأن جعل ناسـخًا غير منسـوخ وقد تقدم القول فيه وقد يقع اسـم الجنس على النوع فيقال: أكلت طعام زيد أي بعض طعامه)[2] وليت شعري كيف ينحتم على هذا الاحتمال لو قيل به ألا تكون آيات الكتاب كلها محكمة بل بعضها فقط حتى يحتاج إلى ما تمحلاه تسـويغًا لإسـناد الإحكام بهذا المعنى إلى آيات الكتاب جميعًا وهل يقول من له أدنى مسـكة من عقل بله الشـيخين فـي علمهما ودينهما إن أيًّا من آيات القرآن قد نسـخت بكتـاب آخر بله تحتم ذلك ولكنها هفـوة العالم وكبوة الجواد ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. أو لعل الشـيخين إنما أرادا أن ذلـك يتحتـم لو قيل في تفسـير الإحكام بالمنع من النسـخ مطلقًـا أي بغض النظر عن الناسـخ بحيث يشـمل النسخ بالسـنة وببعض القرآن ولكن ذلك ما لا يمكن أن تفصح بـه عبارتاهما بل قصـاراه أن يكون مكنون صدورهما والمراد لا يدفـع الإيراد، نعم يمكن تأويل عبارة القرطبي خاصة بقريب مما أول به احتمال البعض في كلام الشـهاب، فلا يرد عليه هذا الاعتراض حينئذ وذلك بأن يكون وصف الإحكام بالمعنى الشـرعي، أعني عدم النسـخ عنده مقصورًا على القابل للنسـخ مما لم ينسخ فلا توصف به الأخبار والإنشاءات التـي لا يجـوز نسـخها بل هي غير محكمة كما هي غير منسـوخة، ويكـون قد جعل ما في الآية بتفسـير ابـن عباس من هذا القبيل فلم يـره وصفًا لجميع آيات القرآن، ما شـأنه قبول

(1) جـ 17 - ص178.

(2) الجامع لأحكام القرآن جـ9 - ص 2 فما بعدها.

النسخ منها وما شأنه عدم ذلك القبول. بل واقعًا على ما شأنه قبول النسخ من الإنشاءات والأخبار التي يجوز نسخها فقط والتي شاء الله ألا ينسخها كتاب آخر.

وبذلك يكون قوله وعلى هذا فالمعنى أحكمت بعض آياته صحيحًا؛ لأن المتصف بالإحكام حينئذ بعض القرآن لا كله، وغير معترض عليه باستلزام نسخ البعض بكتاب آخر لأن خلو البعض الذي أسند إليه الإحكام عن تطرق احتمال النسخ ظاهر والبعض الذي أخلاه من وصف الإحكام لم يصرح بنسخه بل هو على هذا الاعتبار غير قابل للنسخ أصلًا بله أن يتطرق إليه احتماله غير أن في هذا التأويل لعبارته من التكلف ما فيه ولعله لم يخطر قط ببال الرجل. وأيضًا فلا مناص من أن يرد عليه بعض ما أوردناه على احتمال الشهاب من جعل كل من الإحكام والتفصيل مقصورًا على بعض خاص ويسير من القرآن بلا برهان بالمرة على أن هذا الأخير لا يلزم عبارة القرطبي بهذا التأويل خاصة، بل مهما قيل بأن الإحكام في الآية واقع على بعض القرآن فقط لزمه ذلك لا محالة، هذا وإنما لم يمكن حمل عبارة الفخر الرازي على مثل ما تحمل عليه عبارة القرطبي؛ لأنه مصرح فيها بأن الإحكام وصف لمعظم آيات القرآن، والمعظم ليس قابلًا للنسخ بل القليل فقط ومصرح بأن قد حصل في القرآن منسوخ على هذا الوجه فلا محيص من ورود الاعتراض عليه ولو قد أنصف الرجلان ووفقا لألقيا بهذا الاحتمال السقيم وما تمحلاه له جميعًا وراء ظهورهما ونزها تفسير الآية عن مثله في بعده وتعسفه واقتصرا على ما اختاراه عند تفسير آية آل عمران من عود الإحكام في الآية التي معنا إلى كل القرآن، فهنالك قال أحدهما: «المسألة الثانية: اعلم أن القرآن دل على أنه بكليته محكم ودل على أنه بكليته متشابه ودل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه، أما ما دل على أنه بكليته محكم فهو قوله: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾»[1] ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلامًا حقًّا فصيح الألفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين، والعرب تقول في البناء الدقيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم،

(1) يونس/ 1.

فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم»[1] ونِعْمَ في معيار الحق والسداد كلامًا. وقال الآخر وقد قيل القرآن كله محكم لقوله تعالى ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ وقيل كله متشابه لقوله: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾[2] قلت وليس هذا من معنى الآية في شيء فإن قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ أي في النظم والرصف وأنه حق من عند الله[3] أو ليتهما حين أوردا هذا الاحتمال السقيم عقَّبا عليه بما يبين عن سقمه وركاكته بدلًا من تمحلهما له ما يوهم نصرته وأنه بمعزل من الاعتراض، لكن ﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِ﴾ وما كنت لإخال ما عزاه القرطبي من ذلك إلى ابن عباس تصح نسبته إليه وهو من هو فقهًا في الدين وعلمًا بالتأويل، هذا وإن أريد منعت آيات الكتاب من النسخ مطلقًا أي بغض النظر عن الناسخ كان فيه عين ما ذكرنا أول الكلام من مخالفة تمام مراعاة النظير بالإضافة إلى اضطرار ركوب الصعب بتمحل أن يقال: لما كان معظم القرآن ممنوعًا من النسخ صح وصف جميعه بالإحكام تغليبًا للمعظم على البعض كما تمحله الرازي في الاحتمال المذكور آنفًا. أو يقال بدلًا من حديث التغليب أطلق الكل وأريد البعض مجازًا مرسلًا أو بالحذف. ولا مرية في أن ذلك كله خلاف الظاهر، هذا كله على أن المراد بالكتاب في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ القرآن جميعه وأما على أن المراد به سورة هود خاصة على ما ذهب إليه البيضاوي توجيهًا لكون الإحكام في الآية مرادًا به المنع من الفساد والنسخ فمع تسليمنا بأن السورة ليس فيها منسوخ[4] فإن الظاهر أنه مبناه على

(1) مفاتيح الغيب جـ 2 – ص 394 فما بعدها.

(2) سورة الزمر: [آية: 23].

(3) الجامع لأحكام القرآن جـ 4 ص 10.

(4) ذكر الألوسي في تفسير هذه الآية أنه ادعى أن في السورة أربع منسوخات، الأولى: قوله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾ / 12 الثانية: قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيۡهِمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ فِيهَا وَهُمۡ فِيهَا لَا يُبۡخَسُونَ﴾/ 15 والثالثة: والرابعة: قوله: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ٱعۡمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمۡ إِنَّا عَٰمِلُونَ ﴿١٢١﴾ وَٱنتَظِرُوٓاْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ 121 / 122 نسخت الأولى والثالثة والرابعة آية السيف التوبة 36 والثانية قوله في سورة الإسراء: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعَاجِلَةَ عَجَّلۡنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ الآية 18 وكلامه مشعر بضعف ذلك الادعاء وهو ما نختار.

كون ﴿ الٓر ﴾ اسمًا لهذه السورة حتى تكون مبتدأة أو يعود إليها الضمير والإشارة التي تجعل مبتدأ له بيد أن كون الفاتحة من هذه الحروف اسمًا لسورتها قول ضعيف[1] وسواء أبناه على ذلك أم لم يبنه فإن النفس لا تبرح يخالجها شعور بأن قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ﴾ على هذا التأويل يكاد يكون مقحمًا لا تقتضيه جزالة النظم حتى إنه لو رفع من الكلام فقيل (الر أحكمت آياتها).. إلخ كان أدعى إلى تحليه بحلية الإيجاز الذي لا يخل بمعنى ذي بال. لا يقال إنما جيء بكتاب ليفيد الفخامة بما فيه من تنوين، فكأنه قيل هذه السورة كتاب فخم بالغ حد الكمال ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾.

لأنا نقول إنما يَعتبرُ ذلك العييُّ الذي لا يرى بأسًا من إيراد الموصوف في كلامه لا لشيء إلا لمجرد كونه توطئة لصفته ودون أن يكون فيه هو نفسه أي غناء، وليت شعري لم لا يستغني عن الموصوف آنئذٍ ويصرح بالصفة ما دام ذلك الموصوف في نفسه عاريًا عن الفائدة المعتبرة في عرف البلغاء؟ بل لا أكاد أرى على ذلك التأويل من مزية تقتضي خلع صفة الإحكام على هذه السورة خلعة مدح، أفيرى البيضاوي ومن وافقه أن السورة التي ليس فيها منسوخ أفضل وأجل في اعتبار العقلاء من السورة التي فيها ذلك حتى يصلح أن يخاطِبَ أحكم الحاكمين عقلاء عباده بما يفيد امتداح سورة خاصة من سور القرآن بصفة الإحكام وذلك إذ يختصها بالتنصيص على ثبوت تلك الصفة لها من دون سائر السور؟ إن كان يرى ذلك ولا أظنه يفعل فقد خرق الإجماع وجانب أدنى حدود العقل والمنطق السليم كيف وكلتا السورتين «العارية من المنسوخ والحاوية له» حق سائرة مع الحكمة البالغة دونما أفضلية لإحداهما على الأخرى؟ أم عساه ألا يرى أن الإحكام صفة مدح؟ وحينئذ نسائل الرجل أية داعية مهمة إذن تلك التي اقتضت إيراد وصف الإحكام واختصاص هذه السورة بالتنصيص على ثبوته لها؟ أيطابق ذلك المقام؟ بل أيتساوق ذلك ومقتضى حال المخاطبين بعامة والمكيين الذين أنزلت السورة بين ظهرانيهم بخاصة مع أن النسخ غريب وغير متوقع في الجو المكي إلى حد أننا تصفحنا

(1) قد كشفنا عن وجه ضعفه أبين كشف في بحثنا الذي قدمناه للماجستير فارجع إليه إن شئت. وإنما نجتزئ من ذلك هنا باستلزامه وقوع الاشتراك لواضع واحد لغير فائدة والخروج على اللسان العربي بالتسمية بثلاثة أسماء فصاعدًا، والله أعلم.

الآيات التي قال الثقات بنسخها فلم نر منها شيئًا في السور المكية، اللهم إلا آيات المزمل: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ﴾[1].

فإن قيل أنَّى يتسنَّى لك مثل ذلك القول وهذه سورة الحج على القول بمكيتها شاهد صدق على أن النسخ ليس غريبًا في الجو المكي بل هو متوقع ومألوف فإن فيها إطلاق المحكم على ما يقابل المنسوخ حسبما تنطق به الآية الكريمة: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[2].

إن قيل ذلك فإنا نقول لم يطلق المحكم بالمعنى الشرعي على ما يقابل المنسوخ بذلك المعنى في جميع القرآن كما قلنا أول البحث بله السور المكية وإنما ذلك الإطلاق مجرد اصطلاح مستحدث لا علاقة له بما في القرآن الكريم، ومن زعم أن مأخذه من آية الحج هذه فقد طار في غير مطار؛ ذلك بأن آية الحج إنما تحدثت عن نسخ ما يلقي الشيطان بمعنى إزالة شُبَهه التي يضعها عواثير أمام أهل الإيمان فهو نسخ بالمعنى اللغوي ولا صلة له بالمرة بالمعنى الشرعي، ألم تَرَ إلى المنسوخ في هذه الآية، أعني ما يلقي الشيطان كيف أنه لا صلة له بالحكم الشرعي ولا ما في معناه أصلًا وهو ما لا بد منه في النسخ الشرعي، فأما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ﴾ فإنا نجعله وصفًا للقرآن جميعًا ونفسره بما نفسر به الإحكام في آية هود إن جعلنا آياته في آية الحج مقصورة على آي القرآن الكريم أو بما يشبهه ويليق بالتعميم إن جعلناها شاملة للتنزيلية والتكوينية هذا وبالإضافة إلى ذلك كله لا تكون المناسبة على هذا التأويل تامة بين قوله أحكمت وفصلت تمامها لو فسر الإحكام بأحد المعاني اللائقة به.

وبعد فإذا كان الإحكام على قول نعت مدح لجميع القرآن وعلى آخر مجرد نعت لسورة خاصة بلا قرينة فلا مرية في أن الأول أقرب إلى السداد وأحرى أن يدان الله به على أن البيضاوي نفسه اختار في آية آل عمران ما يصرح بأن الإحكام في آية هود صفة

(1) 2، 3، 4.

(2) الحج/ 52.

مدح لجميع القرآن وهاك عبارته هنالك، قال: «وأما قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ فمعناه أنها حفظت من فساد المعنى وركاكة اللفظ»(1) فكان عليه إذن أن ينبذ هذا التأويل وراء ظهره كما نبذه صاحب الكشاف فلم يذكره أصلًا وإذا تمهد كل ذلك فإنا نرد على الشهاب الخفاجي ما اقتضاه ظاهر كلامه(2) من أنه لا بد من تفسير الفساد الممنوع بالنسخ حتى يصح تفسير الإحكام في الآية بالمنع منه، نعم إن أراد النسخ بمعناه اللغوي الذي هو التغيير أو الإزالة على حد: ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ﴾ كان صحيحًا ولكن ذلك غير مراده كما يعلم من موافقته البيضاوي على توجيهه تفسير الإحكام بالمنع من النسخ بكون المراد بالكتاب السورة خاصة، ولا عبرة بما انخدع به هو والألوسي من ذلك الاعتراض الذي تُصوِّره عبارة أبي السعود، حيث يقول: «وأما تفسيره بالمنع من الفساد أخذًا من قولهم: أحكمت الدابة إذا وضعت عليها الحكمة لتمنعها من الجماح(3) ففيه إيهام ما لا يكاد يليق بشأن الآيات الكريمة من التداعي إلى الفساد لولا المانع(4) ويبدو أن هذا الاعتراض قديم قدم هذا التفسير نفسه ولعله الذي دعا صاحب الكشاف إلى أن يسوق هذا التفسير للإحكام في الآية بصيغة التمريض، حيث قال بعد الأول والرابع من الأوجه التي ذكرها البيضاوي: وقيل «معناه المنع من الفساد.. إلخ».

ولا أدري كيف ساغ لهؤلاء العباقرة أن ينخدعوا بمثل ذلك الاعتراض الهزيل! أو لم يتبينوا أن الإحكام بهذا التفسير بل بغيره أيضًا إنما يعود إلى القرآن باعتباره ألفاظًا محدثة مؤلفة من الحروف والأصوات لا باعتباره كلامًا قديمًا منزهًا عن ذلك على القول به، حسبما يلوح به ذكر الكتاب المشعر بكتابته هنا؟ وذكر الآيات ذوات البدايات والفواصل.

(1) تفسير البيضاوي ص 86.

(2) عبارة الشهاب وبعد تفسيره بالنسخ لا يرد عليه ما قيل من أنه يوهم قبوله للفساد وهو لا يليق بالقرآن. ا هـ . جـ 5 – ص 67 ومفهوم هذه العبارة أن الفساد الممنوع لو لم يفسر بالنسخ لورد الاعتراض المذكور في كلامه على تفسير الإحكام في الآية بالمنع من الفساد وإذا لم يرد هذا الاعتراض فلا بد أنه يرى وجاهته وحقية وروده حين لا يفسر الفساد بالنسخ.

(3) قد علم أن تفسيره الإحكام بالمنع من الفساد ليس أخذًا من ذلك كما زعم.

(4) تفسير أبي السعود جـ 3 – ص 72.

وذكر فعلي الإحكام والتفصيل مسندين إلى الآيات نائب فاعل. وهو ما يقضي ولا ريب أن محكمًا ومفصلًا: أحكمها وفصلها، أي بعد أن لم تكن كذلك(1) وإلا كان تحصيلًا للحاصل وادعاء ما لم يقع ولم يكن ليقع، ولله در من لاحظ ذلك من علماء أهل السنة فأجاب به على الجبائي. ويحسن أن ننقل هنا عبارة الفخر الرازي، قال في تفسير هذه الآية: «المسألة السادسة: احتج الجبائي بهذه الآية على أن القرآن محدث مخلوق من ثلاثة أوجه، الأول قال: المحكم الذي أتقنه فاعله ولولا أن الله تعالى يحدث هذا القرآن وإلا لم يصح ذلك؛ لأن الإحكام لا يكون إلا في الأفعال ولا يجوز أن يقال كان موجودًا غير محكم ثم جعله الله محكمًا، لأن هذا يقتضي في بعضه الذي جعله محكمًا أن يكون محدثًا ولم يقل أحد بأن القرآن بعضه قديم وبعضه محدث(2). ونقل بقية كلامه ثم قال: أجاب أصحابنا بأن هذه النعوت(3) عائدة إلى هذه الحروف والأصوات، ونحن معترفون بأنها محدثة مخلوقة وإنما الذي ندعي قدمه أمر آخر سوى هذه الحروف والأصوات(4).
ومن عجب أنهم اعترضوا على تفسير الإحكام بالمنع من الفساد بما اعترضوا به ولم يعترضوا على التفسير الذي يجعل همزته للنقل من حكم بضم الكاف إذا صار حكيمًا فمعناه جعل محكمًا مع أن ملاحظة عدم كونه كذلك أمر لا بد منه حسبما تقضي به الصيرورة المفيدة قطعًا للتحويل من حال إلى حال.

هذا وأما الوجه الثالث في تفسير البيضاوي للإحكام في الآية فلا يعدو أن يكون بيانًا لكيفية الإحكام أو ما به الإحكام بأن يقال: كيف كان إحكام الله لآياته؟ فيقال: أقام الحجج والدلائل على صحة معانيها واستقامة مراميها وكونها من عند الله. أو يقال:

(1) بين أنا نريد بقولنا لم تكن كذلك أنها لم تكن موجودة فلم تك محكمة ولا مفصلة؛ لأنها كانت موجودة غير محكمة ولا مفصلة، حاشا كتاب الله العزيز. والقضية السالبة تصدق بنفي الموضوع.

(2) لم يتقدم في الاعتراض حديث عن بعض دون بعض حتى يجيب بما أجاب به إلا أن يكون قد حمل المحكم فيه على ما يقابل المنسوخ ولو أنه أجاب على هذا الاعتراض بأنه يلزمه وصف القديم بالحادث المستلزم لطروء النقص عليه إن كان الحادث صفة نقص أو خلوه من الكمال قبله إن كان صفة كمال لكان أحسن وأشمل.

(3) هي كما أوردها الجبائي في كلامه كونه محكمًا وكونه مفصلًا وكونه من لدن حكيم خبير.

(4) مفاتيح الغيب جـ 17 – ص 179.



بماذا أحكم الله آيات كتابه؟ فيقال: أحكمها بالحجج والدلائل. وأما ماهية إحكامها الذي وقع بتلك الحجج والدلائل فإن هذا الوجه لم يتعرض لتفسيرها أصلًا وذلك لأن المتعلق لا يشرح ماهية المتعلق، بل غايته في نحو ما نحن بصدده أن يكون آلة لحصول تلك الماهية ألا ترى أنه إذا ألقي على السمع قولهم أحكمت بالحجج والدلائل ثار في النفس لا محالة السؤال عن معنى الإحكام في قولهم أحكمت. وما ذاك إلا لأنه لم يزل بمعزل من التفسير، ثم إن أمر هذه الحجج والدلائل لا يخلو إما أن تكون هي نفسها محكمة أو لا، فإن كانت محكمة سئلوا عن إحكامها ما هو؟ أبحجج ودلائل أخرى محكمة بمثلها ويتسلسل أم هو شيء آخر؟ فإن قالوا بالأول لزمهم التسلسل المحال وإن قالوا بالآخر دل لا محالة على أن ما ذكروه لم يكن تفسيرًا للإحكام الذي هو معنى يعم مدلولات آي القرآن ودلائله وألزموا أن يجعلوا ما يفسرون به إحكام الحجج تفسيرًا لإحكام الآيات إذ لا قائل بكون الإحكام مشتركًا لفظيًا بين الآيات وحججها بحيث يكون إحكام إحداهما غير إحكام الأخرى، وإن كانت تلك الحجج غير محكمة لزمهم قصر وصف الإحكام في هذه الآية على بعض القرآن دون بعض بلا داع بالمرة إن كانت تلك الحجج من القرآن وألا يكون لإحكام الآيات بالمعنى الذي ذكره معنى ولا غاية سواء أكانت من القرآن أم من غيره؛ وذلك لأن إحكام الشيء بحجة غير محكمة كَلَا إحكام إذ ذاك لا يفيد إلا فسادًا، ولا يزيده من الحق إلا بعدًا، على أن الحجج غير المحكمة ليست حججًا في الحقيقة وإنما هي شُبَه ليس غير. ومهما يكن من أمر هذا الوجه فإنه لا يصلح تفسيرًا مستقلًا بنفسه للإحكام بل هو على التحقيق مندرج تحت ما قبله وما بعده من الأوجه المعتبرة لتفسير الإحكام فإن كلًا من إتقان الشيء حق الإتقان ومنعه من الفساد وجعله حكيمًا لا يتم إلا بإقامة الحجج على ما يفتقر منه إلى حجة، ثم هذا الوجه على ما فيه خير وأجلى مما عزاه ابن جرير الطبري إلى الحسن من قوله في هذه الآية تفسيرًا للإحكام: «أحكمت بالأمر والنهي ثم فصلت بالثواب والعقاب، -ومن قوله في رواية أخرى عنه- أحكمت بالثواب والعقاب ثم فصلت بالأمر والنهي» ا.هـ[1] فإن في ذلك فوق ما فيه من عدم التعرض لتفسير ماهية الإحكام على ما أسلفنا في هذا الوجه وفوق قصر كل من الإحكام والتفصيل في الآية على طائفة خاصة من آي القرآن دونما برهان من منقول أو معقول غموضًا شديدًا يربط الإحكام بالأمر والنهي أو الثواب والعقاب فإنا

(1) تفسير الطبري جـ 15 – ص 225.

لا ندري كيف أن الأمر والنهي أو الثواب والعقاب هو الذي يحكم الآيات ولا كيف يكون إحكام ذلك لها بحيث إذا خلت الآية عن ذلك كانت غير محكمة بل مقتضاه أن يكون بعض الآية الواحدة محكمًا وبعضها غير محكم إذ الإحكام عليه لا ينبغي أن يتصف به إلا المأمور به أو المنهي عنه أو الموعود عليه بثواب أو المتوعد عليه بعقاب وجلي أن ذلك في كثير من الأحيان لا يكون إلا بعض الآية.

هذا وأما الوجه الرابع من تفسيره والذي نعتبره ثالثًا في تفسير الإحكام في الآية فمفاده أن فعل أحكم المتعدي بالهمزة منقول من لازم مجرد منها هو حَكُم بالضم إذا صار حكيمًا أي فالهمزة فيه للنقل نقلت الفعل من اللزوم إلى التعدي لواحد وورود حكم بمعنى صار حكيمًا أمر مقرر في اللغة، قرره صاحب اللسان، واستشهد له بقول عمر بن تولب:

وأبغض بغيضك بغضًا رويدًا ... إذا أنتَ حاولتَ أن تحكما

ثم قال: فقد قال الأصمعي: إن المعنى إذا حاولت أن تكون حكيمًا.

وقصر همزة النقل على هذا الوجه من دون ما قبله يفيد أن الفعل فيما قبله لم يسمع له مجرد لازم مسند إلى فاعل، بل استعمل هكذا مجردًا ومزيدًا متعديًا بالهمزة وبغيرها واقعًا على مفعول، والمعنى الذي يتحصل على هذا الوجه. جعلت آيات الكتاب حكيمة أي متصفة بالحكمة أو منسوبة إليها فالإسناد[1] حقيقي وليس مجازًا عقليًا أو مجازًا بالحذف والأصل حكيم قائلها. فإنه لو قيل أحكم الله آيات الكتاب بمعنى جعلها حكيمًا قائلها أفاد هذا الكلام لا محالة أن حكمة الله جعلية محدثة على حد قولنا: جعلت زيدًا قائمًا أبوه. فإنه لا يقال إلا إذا كان الجاعل قد أحدث قيام الأب، لا يقال ما قررته إنما يتأتى أن لو كان قولنا حكيمًا قائلها مفعولًا ثانيًا لجعل المفيد معنى التصيير والتحويل وهو غير مسلم إذ لم لا يكون حالًا من الآيات ويكون جعل بمعنى خلق فلا يحتاج لغير مفعول واحد وإنه على هذا التقرير لا يلزم أن تكون حكمة قائلها سبحانه محدثة لجواز تقدم الحال السببية على صاحبها وفعله وجودًا كما لو قلت: جعل الله زيدًا عالمًا أبوه، بمعنى خلقه على هذه الحال فإنه يجوز أن تكون صفة العلم ثابتة لأبيه قبل وجوده، لا يقال

(1) إسناد حكيمة إلى ضمير الآيات.



ذلك لأنا نقول إنهم قرروا أن أحكم مأخوذ من حكم، بمعنى صار حكيمًا وقضيته أن أحكمه لا بد أن يكون معناه صيره كذلك قضاء بما يوجبه التفسير الحرفي للفعل بمعنى صار، زيدت عليه همزة التعدية ولا مرية في أن صير لابد له من مفعولين فكذلك جعل الذي يضعونه هنا موضع صير تخففًا عن مؤنة ما يقضي به التصيير من حدوث الآيات وحكمتها لا بد له من مفعولين، وإذًا فقولنا: حكيمًا قائلها لا مخلص عن كونه مفعولاً ثانيًا لجعل ولا عن إفادته لذلك جعلية حكمة قائلها وحدوثها وأنه الذي يؤثر في ذاته الكريمة فيجعلها متصفة بصفات الكمال لا أن ذاته المقدسة وصفاتها قديمة، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. وأيضًا ففي هذا الاحتمال مخالفة شديدة للظاهر المتبادر جدًا فإنه لو قيل أحكمت الآيات لم يتبادر إلى الفهم منها إلا أنها جعلت حكيمة في نفسها ويلزم منه حكمة قائلها فأما أن يتبادر إلى الفهم حكمة قائلها مطلقًا أو لكونها حكيمة ويلزمه حكمتها فقول متعسف لا يطلقه إلا من يدعي أن اللفظ إذا أطلق سبق إلى الذهن فهم لازم معناه قبل معناه نفسه أو أن الصفة إذا أطلقت على موصوف سبق إلى الفهم انصرافها إلى فاعل ذلك الموصوف والذي هو[1] موصوف بها بسبب كونها صفة لموصوفها قبل انصرافها إلى ذلك الموصوف نفسه وفضلاً عن ذلك فإن في هذا الاحتمال عدولاً عن الحقيقة إلى المجاز دون أن تتعذر، ثم أي الاحتمالين أليق بجلال القرآن وأعظم مدحًا؟ أَحْتِمالٌ يجعل من الحكمة وصفًا ذاتيًا لآيات الكتاب العزيز؟ وذلك هو الأول أم آخر يجعلها مجرد وصف إضافي لها لا تستفيده إلا بالإضافة إلى قائلها سبحانه؟ فذلك هو الثاني ومن هنا فإنا نرد على الشهاب الخفاجي تسويته بين الاحتمالين في تفسير قول البيضاوي (أوجعلت حكيمة) إلخ. حيث قال: «الرابع من أحكمته أي جعلته حكيمًا أو ذا حكمة والمراد حكيم قائلها كما في الذكر الحكيم فهو مجاز في الطرف أو الإسناد» اهـ[2] ومن قبله وقع في ذلك أبو حيان[3] أقول: ولم يكن الشهاب موفقًا تمام التوفيق في تسويته بين (جعلته حكيمًا) وبين (الذكر الحكيم) في تجويز كون المراد (حكيمًا

(1) أي الفاعل.

(2) جـ 5 – ص 67.

(3) جـ 5 ص 200.

قائلها) فإن تجويز هذا الاحتمال في (الذكر الحكيم) لا يلزمه أول المآخذ التي أخذناها على (أحكمت آياته) بمعنى جعلت حكيمًا قائلها ولذلك فهو أقل تكلفًا، وليت شعري بعد ذلك كيف كان حكيمًا على الاحتمال الأول مجازًا في الطرف ولماذا لا يكون حقيقة (وفوق كل ذي علم عليم).

وبعد، فهذه أوجه ثلاثة في تفسير الإحكام في الآية وكلها سائغ ومستقيم ونعت مدح للقرآن جميعًا ويمكن للذي يقول بإطلاق المشترك على جميع معانيه دفعة ما لم تقم قرينة على التعيين أن يريدها جميعًا من لفظ الإحكام في الآية، فإذا ما أردنا أن نتخير من هذه الأوجه فإنا نعتبر ثانيها وافيًا بجميع ما يفيد أولها من مدح للقرآن وفائقًا إياه في ذلك فإن كون آيات الكتاب ممنوعة من الفساد يلزمه أن تكون لا محالة متقنة في نظمها ومعناها وإلا لتطرق إليها الفساد والنقص بسبب عدم إتقانها ويفيد فضلاً عن ذلك أنها جعلت بحيث لا يلحقها زيادة ولا نقص ولا ذهاب إلى آخر الدهر فإن ذلك نوع من الفساد الذي حفظها منه من أنزل فيها: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1] فأما ثالث هذه الأوجه فهو خيرها جميعًا ذلك بأن فعل أحكمت بمعنى جعلت حكيمة بوصفه مطلقًا عن القيد تذهب النفس الفاقهة لمقام إيراده وصف مدح لآيات الكتاب العزيز في اجتلاء عظمة كنهه كل مذهب فلا تلبث أن تصرفه إلى الفرد الكامل وذلك يعني أن الآيات وضعت كل شيء في أحسن مواضعه السليمة اللائقة ولا يتم هذا إلا إذا كان كلٌّ من نظمها ومعناها وغايتها موضوعًا في أسلم المواضع وأحسنها بحيث تكون من بلاغة النظم وشرف المعنى وسمو الغاية بالمنزل الذي يسامي الجبال فيسموها بل يطاول السماء فيطولها وكانت دائمة على ذلك لا يلحق شيئًا منها تحريف بزيادة أو نقص ما أظلم ليل وأشرق نهار لأنه لو اختل شيء من ذلك لم يتحقق كمال الحكمة البالغة التي يقضي بها كونها حكيمة وأيًا ما كان الأمر فإن الإحكام كما هو بين راجع إلى نظم القرآن ومعناه[2] وليس إلى مجرد نظم الآيات والتفصيل إلى معناها كما ذهب إليه ابن كثير حيث

(1) الحجر/ 9.

(2) قال أبو السعود: وفي إسناد الإحكام على الوجوه المذكورة إلى آيات كتاب دون نفسه لا سيما على الوجوه الشاملة لكل آية آية من حسن الموقع ودلالة على كونه في أقصى غاية منه ما لا يخفى جـ 3 ص 2.

قال في تفسير هذه الآية: وأما قوله: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ أي هي محكمة في لفظها مفصلة في معناها فهو كامل صورة ومعنى، هذا معنى ما روي عن مجاهد وقتادة واختاره ابن جرير[1] أقول بل الإحكام راجع إلى اللفظ والمعنى جميعًا على ما تبين، وأما التفصيل فذكروا في شرحه أوجهًا منها ما يرجعه إلى اللفظ ومنها ما يرجعه إلى المعنى ونكتفي في تبيانه بعبارة البيضاوي فإن بها جماع ما ذكروه، قال البيضاوي: «ثم فصلت بالفوائد من العقائد والأحكام والمواعظ والأخبار أو بجعلها سورًا أو بالإنزال نجمًا نجمًا أو فصل فيها ولخص ما يحتاج إليه» ا.هـ. ولا صحة لما ادعاه ابن كثير من اختيار الطبري لعود الإحكام إلى نظم القرآن فقط فإنه ليس في كلام ابن جرير ما يفيد ذلك وهاك كلامه في تفسير هذه الآية قال بعد ذكر ما عزاه إلى الحسن مما أوردناه آنفًا ورددناه: «أحكمت آياته من الباطل ثم فصلت فبين منها الحلال والحرام ونسب ذلك إلى قتادة بإسنادين ثم قال وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال معناه أحكم الله آياته من الدخل والخلل والباطل ثم فصلها بالأمر والنهي، واستدل على تفسير الإحكام بذلك بوروده بمعنى الإصلاح والإتقان[2]» وبين أنه ليس في ذلك ما يقضي مطلقًا بانصراف الإحكام إلى نظم القرآن فقط بل ظاهر ما اختاره قاض بانصرافه إلى النظم والمعنى جميعًا فإن الظاهر أن الباطل في قوله أحكم الله آياته من الدخل والخلل والباطل إلخ راجع إلى معنى الآيات كما أن الدخل والخلل صالحان للنظم والمعنى جميعًا والله أعلم.

فهذا ما يتعلق بتفسير الإحكام في آية هود وتبيان كيف كان وصف مدح للقرآن جميعًا.

معنى كون القرآن كله متشابهًا

فأما تبيان معنى التشابه في قوله تعالى من سورة الزمر: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾[3] الآية وكيف أنه نعت كمال لجميع القرآن وأن وصف جميع القرآن

(1) تفسير ابن كثير جـ 2 ص 435.

(2) جـ 15 تحقيق محمود شاكر ص 226 فما بعدها.

(3) قال السيوطي في لباب النقول في سورة يوسف: روى الحاكم وغيره عن سعد بن أبي وقاص قال: أنزل على النبي ﷺ القرآن فتلاه عليهم زمانًا فقالوا: يا رسول الله لو حدثتنا؛ فنزل ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ =

به لا يتناقض مع وصفه بالإحكام فإنه من الجلي أن صوغ مادة التشابه في هذه الآية على صورة التفاعل يقضي بأن الكتاب الكريم ذو أجزاء كلها يشبه بعضه بعضًا على ما هو الكثير الغالب في صورة التفاعل، ومنه يتبين بطلان ما حكاه القرطبي في تفسير التشابه في هذه الآية بصيغة التمريض فقال: «وقيل يشبه كتب الله المنزلة على أنبيائه لما يتضمنه من أمر ونهي وترغيب وترهيب وإن كان أعم وأعجب» اهـ.[1] لأنه وإن صح من حيث المعنى ممتنع من حيث الصناعة وذلك لما يلزمه من حمل المادة المصوغة على التفاعل على غير ما هو الغالب فيها من اقتضاء كون الموصوف[2] بها ذا أجزاء يشارك كل منها الآخر في تلك المادة؛ إذ هو يجعل متشابهًا في الآية بمعنى مشبهًا، ولا مرية في أنه لا يعدل عن الكثير الغالب إلى القليل النادر إلا إذا تعذر الحمل عليه، فأما إذا لم يتعذر ذلك فلا مندوحة من المصير إليه، فكيف لو كان الحمل على القليل في تلك المادة متعذرًا يدفعه معروف اللغة واستعمال أهلها الخلص، ألا يرى قائل مثل هذا القول أن العرب لا يقولون: تشابه الشيء إلا إذا كان ذا أجزاء يشبه بعضها بعضًا وأنه لم يسمع عنهم: تشابه الرجل مثلًا، بمعنى أنه يشبه غيره ثم هو بعد ذلك يلزمه حذف المشبه به مع ذكر الأدلة، وذلك لأنه بحمله «متشابهًا» على «مشبهًا» جعل الضمير المستكن فيه لا يشمل غير المشبه؛ لأن ذلك شأن ما حمل عليه فصار المشبه به غير مذكور في الكلام أصلًا بخلاف ما لو ترك «متشابهًا» على ما هو الظاهر منه فإن الضمير المستكن فيه يشمل المشبه والمشبه به جميعًا؛ إذ كل بعض من أبعاض الموصوف به مشبه ومشبه به باعتبارين، ولا جرم أن الحذف خلاف الأصل ولا يكاد يعرف في المشبه به، فإنه ليس من

= ٱلْحَدِيثِ﴾ الآية ا هـ. لباب النقول في أسباب النزول ص 129 وما بعدها وأخرجه الحاكم في المستدرك جـ2 ص345 (كتاب التفسير- تفسير سورة يوسف) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه وأقره الذهبي في التلخيص وقال أبو السعود: والمعنى أن فيه مندوحة عن سائر الأحاديث جـ 4 ص 307، وقال البيضاوي: أحسن الحديث يعني القرآن ثم قال بعد أن ذكر سبب نزول الآية: وفي الابتداء باسم الله، وبناء نزل عليه تأكيد للإسناد إليه وتفخيم للمنزل واستشهاد على حسنه ا هـ ص 483 ولو قال على أحسنيته بدلًا من حسنه لكان أولى وأعظم مطابقة للفظ الآية.

(1) جـ 15 ص 249.

(2) أي وصفًا معنويًا أعم من الوصف النحوي فيشمل ما أسندت إليه تلك المادة.

المعهود في عرف اللغة أن يذكر المشبه وأداة التشبيه ويحذف المشبه به، لا يقال لصاحبه مخلص عن هذين الإلزامين، وذلك بألا يكون «كتابًا» في الآية عنده مقصورًا على القرآن وحده بل هو اسم جنس يشمل جميع ما أنزل من كتاب، وحينئذ يكون قوله يشبه كتب الله المنزلة.. إلخ. صحيحًا من حيث المعنى والصناعة جميعًا، أما المعنى فظاهر، وأما الصناعة فإن «متشابهًا» على هذا لا يزال مفيدًا لمعنى التفاعل؛ إذ كل من هذه الكتب يشبه بقيتها فيما ذكره، وبإفادته لهذا المعنى لا يكون في الكلام حذف للمشبه به كما هو ظاهر. لا يقال ذلك لأنا نقول إن خلص بذلك من هذين الإلزامين فلا بد به واقع في غيرهما، إذ يلزمه حينئذ، إما حمل «أحسن الحديث» على ما حمل عليه الكتاب مهما يعرب «كتابًا» بلا تقدير حذف قبله وإما تقدير محذوف قبل «كتابًا» بالمعنى الذي يدعيه مهما يمكن إعرابه إن أجرى «أحسن الحديث» على القرآن وحده، فإن قال بالأول لزمه- فوق خرق إجماع أعلام المفسرين- التسوية بين القرآن الكريم وبين غيره من كتب الله تعالى في الأحسنية وتجدد اقشعرار جلود الذين يخشون ربهم منه حسبما يقضي به إيراد الفعل مضارعًا، وهو ما يقضي لا محالة بجعل بقية كتب الله المنزلة قرينة للقرآن في ابتغاء صرف النفس إلى الاشتغال به عن كل حديث تتطلع النفس إلى طلبه من النبي ﷺ أو من غيره، ولا يقول بمثل هذا ذو حظ من العقل أو فقه في الدين، كيف والقرآن يومئذ لم يزل متتابع النزول قليل النصير محدود عدد الحفاظ لا يتصور أن يسمح لأهله بأن يشركوا معه غيره في توجيه الهمة وصرف النفس، أو ليس في حكم البديهة أن الحكيم إذا أراد الاهتمام بكلامه الذي هو في مسيس الحاجة إلى مزيد من الأنصار وعديد من الحافظين لم يحسن منه الإذن بأن يزحم ذلك الكلام غيره في توجه الهمة وانصراف النفس أيًا كان ذلك الغير ولاسيما إذا كانت الأنفس قد تطلعت بالفعل إلى غير ذلك الكلام، حسبما ينطق به سبب النزول، ولا سيما أيضًا إذا كان ذلك الغير مما قد آذن الحكيم بنسخه بذلك الكلام وأنه قد أصاب الكثير منه من التحريف والتبديل ما أمسى به ضلالًا مبينًا، أثمَّ ليس من البين لكل ذي عينين أن النبي ﷺ ظل على كراهة أن يشتغل المسلمون بشيء مما عند أهل الكتاب حتى بعد أن استقر به وبأصحابه المقام في المدينة وأضحى الإسلام وقد ضرب بجرانه في قلوب كثير من الناس، والقرآن وقد ازداد عدد أنصاره وحفاظه بحيث كان يتلون وجهه الشريف حين يرى من أصحابه اشتغالًا بشيء من ذلك، ولو كان ذلك

الشيء جوامع من التوراة[1] حسبما ينطق بذلك ما حدث به الإمام أحمد عن عبد الله بن ثابت قال: «جاء عمر إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إني مررت بأخ لي من قريظة فكتب لي جوامع من التوراة، ألا أعرضها عليك؟ قال: فتغير وجه رسول الله ﷺ. قال عبد الله بن ثابت: فقلت له: ألا ترى ما بوجه رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: رضينا بالله ربًا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولًا. قال: فسري عن النبي ﷺ وقال: «**والذي نفس محمد بيده لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم، إنكم حظي من الأمم وأنا حظكم من النبيين**»[2] ا هـ.

وإن قال بالثاني لزمه ارتكاب الحذف الذي هو خلاف الأصل، وذلك لأنه حين يجري «أحسن الحديث» على القرآن وحده لا يتأتى أن يعرب «كتابًا» الذي هو اسم جنس شامل لجميع ما أنزل الله من كتاب بدل كل منه لكونه أعم وأشمل من المبدل منه على هذا التقدير، ولا أن يعربه حالًا له لكون الحال واجبة المطابقة لصاحبها ماصدقا و«كتابًا»أكثر ماصدقا من «أحسن الحديث» على هذا الاعتبار إلا أن تقدر كلمة بعض قبل «كتابًا» على كل من هذين الإعرابين لتصح المطابقة أو يعدل عن هذين الإعرابين إلى إعرابه مفعولًا لفعل محذوف كأخص أو أمدح مثلًا، وحينئذ يلزم ارتكاب الحذف الذي هو خلاف الأصل (فوق ما في الإعراب الأخير من الخروج عن مقتضى الحال الذي يفيده سبب النزول وغيره على ما وصفنا) هذا وحسبما يقضي به المقام وكون الذي وصف كتابه بهذه الصفة حكيمًا، وسياق هذه الكلمة- أعني قوله تعالى: ﴿أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ - حسبما يقضي به ذلك كله لا بد أن يكون الأوجه التي تتشابه بها أبعاض الكتاب العزيز أوصاف

---

(1) وأما ما أخرجه أبو نعيم في الحلية عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما من رؤياه كأن في إحدى أصبعيه سمنًا وفي الأخرى عسلًا وتفسير النبي ﷺ لها بما يفيد الإذن له بالاشتغال بقراءة التوراة مع القرآن حيث قال: تقرأ الكتابين التوراة والفرقان. فإن صح فلأن مثل عبد الله بن عمرو لم يكن ليخشى أن يشتغل عن القرآن بشيء وهو من صح عنه أنه كان يختم القرآن في كل ليلة حتى نهاه النبي ﷺ وما زال به حتى أقره على سبع، على أن نظره فيما لدى أهل الكتاب وتحديثه منه كان سببًا في تجنب الكثير من أئمة التابعين الأخذ عنه كما أفاده ابن حجر في فتح الباري، وما ذاك إلا لأن الاشتغال بذلك كان لا يزال مرغوبًا عنه وغريبًا في الجو الإسلامي.

(2) تفسير ابن كثير جـ 2 ص 467، مسند أحمد 1/ 265 - 266.

كمال ما مثلها في أوصاف الكمال، وقد بين المفسرون الكمالات التي تتشابه فيها أبعاض الكتاب العزيز، ومن خير وأسدِّ ما في المقام من عبارات عبارة الزمخشري فقد قال في تفسير الآية: و«متشابها» مطلق في مشابهة بعضه بعضًا فكان متناولًا لتشابه معانيه في الصحة والإحكام والبناء على الحق والصدق ومنفعته الخلق وتناسب ألفاظه وتناسقها في التخير والإصابة وتجاوب نظمه وتأليفه في الإعجاز والتبكيت اهـ[1]. ونعمَّا فعل حين قصر التشابه في الإعجاز على نظم القرآن فقد سلمت عبارته بذلك من القصور الذي وقع فيه البعض من قرنه بين الإعجاز وغيره من أوجه الكمال التي يتشابه فيها القرآن بواو العطف وجعلها أوجهًا لتشابه أبعاض الكتاب العزيز بدون مثل هذا التوزيع البديع الذي تحلت به عبارة الكشاف، ومن أمثال تلك العبارات القاصرة عبارة البيضاوي فقد قال في هذه الآية: «وتشابهه تشابه أبعاضه في الإعجاز وتجاوب النظم وصحة المعنى والدلالة على المنافع العامة». وإنما كانت هذه العبارة وأمثالها قاصرة لأنها لا تشمل التشابه لا بين كلمات القرآن المجيد ولا بين بعض آياته القصار وبعض، فإنها بضمها الإعجاز إلى الأوصاف الأخرى التي تتشابه فيها الأبعاض وقرنها الجميع بواو العطف تفيد أن كل بعض من أبعاض القرآن يشبه الآخر في الإعجاز وغيره من الأوصاف المذكورة[2]، ومعلوم أن الإعجاز لا يصلح أن يكون وصفًا للكلمة أو للآية القصيرة خلافًا لمن زعم ذلك[3]، وإذًا فالكلمات والآيات القصار ليست داخلة في هذه الأبعاض المتشابهة في

---

(1) الكشاف جـ 4 ص 95.

(2) إن قيل: لم لا تحمل عبارة الرجل على التوزيع بأن يكون كل بعض من الأبعاض المذكورة في عبارته مختصًّا بوصف معين لا مشتركًا في الأوصاف كلها فيئول إلى نحو ما يقال فيه: «مقابلة الجمع بالجمع تقتضي القسمة آحادًا» ويكون البعض الموصوف بالإعجاز غير الأبعاض الأخرى؟ غاية الأمر أنه لم ينص على ذلك بالتفصيل فلا يرد الاعتراض. إن قيل ذلك فإنا نقول: فوق أن ذلك خارج عما يفيده ظاهر عبارته فإنه يقضي بأن ما وصف بأحد الأوصاف الثلاثة لا يكون موصوفًا بالوصفين الآخرين بحيث لا يكون موصوفًا بالحسن وتجاوب النظم ما هو موصوف بالإعجاز من تلك الأبعاض وما هو موصوف بتجاوب النظم منها لا يكون موصوفًا بالحسن والإعجاز وهكذا، وفي ذلك من الخلل والفساد ما لا يخفى على ذي مسكة من عقل فضلًا عن لبيب مدقق كالبيضاوي.

(3) قال السيوطي في الإتقان في النوع الرابع والستين الذي عقده لإعجاز القرآن عند الكلام على القدر المعجز: وقال آخرون يتعلق بقليل القرآن وكثيره لقوله: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾ =

أوصاف الكمال، وبين أن قوله تعالى في الآية ﴿مُّتَشَابِهًا﴾ يشمل تشابه كلمات القرآن في فصاحة اللفظ وصحة المعنى وشرف الغاية والتشابه بين كل من آياته القصار وبين الأخرى وبينها وبين الطويلة فيما تشابهت فيه الآيات الطوال من بلاغة وتجاوب نظم وإصابة غاية وغير ذلك من نعوت الكمال المشتركة بين الآيات ما عدا الإعجاز شموله لتشابه الآيات الطوال والسور فيما أوردوه من أوصاف الكمال، وبهذا الذي قررناه في بيان معنى التشابه في هذه الآية يظهر أنه نعت كمال لجميع القرآن شأنه في ذلك شأن الإحكام في آية هود، وهو الحق الذي عليه جل مفسري القرآن الكريم وحكاه ابن كثير عن مجاهد وقتادة فقال: «قال مجاهد يعني القرآن كله متشابهًا مثاني. وقال قتادة: الآية تشبه الآية والحرف يشبه الحرف»[1]. فأما ما حكاه ابن كثير عن سفيان بن عيينة وطائفة من العلماء[2] مما يفيد أن قوله تعالى ﴿مُّتَشَابِهًا﴾ وصف لبعض القرآن فقط، وقولهم ﴿مَّثَانِيَ﴾ وصف للبعض الآخر، فهو بمعزل من الصواب، ويحسن أن ننقل هنا عبارة ابن كثير المبينة عن وجهة نظرهم قبل أن نرد عليهم قال: «وقال بعض العلماء: ويروى

= اهـ جـ2 ص123. قال القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن: وأما قوله عز وجل: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ فليس بمخالف لهذا؛ لأن الحديث التام لا تتحصل حكايته في أقل من كلمات سورة قصيرة، وهذا يؤكد ما ذهب إليه أصحابنا ويؤيده وإن كان قد يتأول قوله: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ على أن يكون راجعًا إلى القبيل دون التفصيل اهـ إعجاز القرآن بهامش الإتقان جـ2 ص 152. وقوله: (مخالف لهذا) الإشارة عائدة إلى ما قرره قبل ذلك من أن القدر المعجز هو السورة أو قدرها. ثم أقول يمكن أن نضيف إلى مقالة القاضي أن الحديث الموصوف بمثلية القرآن على فرض تسليم أنه غير متعين الحمل على ما هو قدر جميع القرآن بل هو صالح للقليل والكثير قضاء بإطلاقه ورجع المثلية إلى القبيل على تسليم ذلك فإنه ينبغي حمله بوصفه مطلقًا على المقيد الذي هو سورة في مثل قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ يونس 38.

(1) ابن كثير جـ 4 ص 50.

(2) ظاهر كلام الحسن أيضًا أن التشابه وصف لبعض مخصوص من آيات القرآن فقط وإن اختلفت وجهة نظره في ذلك عن وجهة نظر سفيان بن عيينة وتلك الطائفة من العلماء حسبما ينطق به ما نقله عنه الحافظ ابن كثير قبل بقوله: وقال عكرمة والحسن: ثنى الله فيه القضاء. زاد الحسن: تكون السورة فيها آية وفي السورة الأخرى آية تشبهها. اهـ.

عن سفيان بن عيينة معنى قوله تعالى: ﴿مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ أن سياقات القرآن تارة تكون في معنى واحد فهذان[1] من المتشابه، وتارة تكون بذكر الشيء وضده كذكر المؤمنين ثم الكافرين وكصفة الجنة ثم صفة النار وما أشبه هذا، فهذا من المثاني كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[2]، وكقوله عز وجل ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾ إلى أن قال: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾[3]، ﴿هَٰذَا ذِكْرٌ ۚ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ إلى أن قال: ﴿هَٰذَا ۚ وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ﴾[4]، ونحو هذا من السياقات، فهذا كله من المثاني، أي في معنيين اثنين. وأما إذا كان السياق كله في معنى واحد يشبه بعضه بعضًا فهو المتشابه اهـ[5]. والظاهر أن إلى ذلك القول ميل ابن كثير لإفاضته في شرحه دون أن يعقب عليه مع ذلك بأدنى شيء يضاعفه ولأنه الظاهر من رجعه قول مجاهد في تفسير المتشابهات من آية آل عمران يصدق بعضها بعضًا إلى هذا القول، ودعواه أنه إنما يكون في تفسير الذي في آية الزمر لا الذي في آية آل عمران، ولتعبيره عن هذا القول في تفسير آية آل عمران تلك بقوله: هناك ذكروا ... إلخ. فأسند الفعل إلى واو الجماعة دون قائل معين أو بعض العلماء مثلًا مع أنه لم يتقدم مرجعها مما يوهم أن ذلك قول العامة لا قول فريق دون فريق، وهاك كلام الحافظ هنالك لتتبين منه ما قلناه، قال رحمه الله في تفسير آية آل عمران: وعن مجاهد: المتشابهات يصدق بعضها بعضًا. وهذا[6] إنما هو في تفسير قوله ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ هناك ذكروا أن المتشابه هو الكلام الذي يكون في سياق واحد والمثاني هو الكلام في شيئين متقابلين كصفة الجنة وصفة النار وذكر حال

---

(1) هكذا أورد في النسخة التي بين أيدينا وصوابه هذا فيكون إشارة إلى المذكور أو إلى المعنى، أو هذه فيكون إشارة إلى السياقات.

(2) سورة: [الانفطار: 13، 14].

(3) سورة: [المطففين: 7 – 18].

(4) سورة: [ص: 49 – 55].

(5) جـ 4 ص 50.

(6) انظر إلى تعقيبنا على قول مجاهد ورجع الحافظ إياه إلى هذا القول في موضع آخر سيأتي من هذا البحث.

الأبرار وحال الفجار ونحو ذلك[1]. وأقول ما كنت لأدري كيف ساغ لتلك الطائفة أن ترى مثل هذا الرأي الذي تحول دونه الصناعة حيلولة بينة فإنه لا يخلو إما أن يعربوا قوله تعالى متشابهًا وقوله مثاني صفتين لـ«كتابًا» وهو الظاهر أو يعربوهما بدلًا أو عطف بيان منه فإن أعربوهما صفتين لزمهم على هذا القول العدول عن الحقيقة إلى المجاز دون أن تتعذر الحقيقة وذلك أن صفة الشيء الجارية عليه مسندة إلى ضميره، وضمير الشيء موضوع له بكماله كلفظ ذلك الشيء سواء بسواء، وذلك يقتضي أن الصفة الحقيقية للشيء ذي الأجزاء جارية عليه بكماله لا على بعض من أبعاضه فقط فإذا ما قصرنا إحدى هاتين الصفتين على بعض الكتاب العزيز والأخرى على البعض الآخر كنا لا محالة متجوزين إما في الضمير الموضوع للكل بإطلاقه على البعض مجازًا مرسلًا وإما بحذف لفظ بعض بعد كل منهما. والأصل متشابهًا بعضه ومثاني بعضه، ومن الجلي أن المجاز لا يصار إليه إلا لقرينة تمنع من إرادة الحقيقة، وأن الحذف خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لداع مهم، ولا يقال به إلا لضرورة، ومن دون كل ذلك خرط القتاد. وأما إن أعربوهما بدل كل أو عطف بيان من الكتاب فإنه يلزمهم على قولهم هذا تعويج عربية القرآن الكريم بتنزيله على نظم مخالف لما تعارف عليه اللسان العربي الذي أنزل عليه القرآن؛ وذلك أنه لا بد حينئذ من كون مجموع الكلمتين لا كل منهما على حدته هو عطف بيان؛ إذ كل منهما على حدته على هذا القول بعض الكتاب لا كله وبعض الشيء لا يكون عطف بيان له؛ إذ بعض الشيء غيره، وعطف البيان عين معطوفه في المعنى، وإذ ذاك فإنه كان يتحتم ربط الكلمتين الكريمتين بواو العطف لأنهما على حالهما تلك كقول من يقول لقيت رجلين؛ رجلًا في الشرق ورجلًا في الغرب، ولا مرية في أنه نادر أو شاذ ما يليق حمل القرآن الذي هو أبلغ الكلام على مثله، وعين ذلك يقال حين يعرب مجموع الكلمتين بدل كل من (كتابًا) أما حين يعرب كل منهما بدل بعض منه فإنه يلزم خلو بدل البعض من الضمير العائد على المبدل منه أو تكلف تقديره بلا حاجة كما يلزم الفصل بين البدل الثاني والمبدل منه بأجنبي هو البدل الأول، وبعد فأين هذا القول الذي يجعل من كل من (متشابهًا ومثاني) مجرد وصف لبعض من القرآن لا ينطوي على جليل مدح أو رفيع كمال؟ فإنه لا يعد في

---

(1) تفسير ابن كثير جـ1 ص 345.

جلائل المأثرات كون كلام الشخص تارة تكون سياقاته في معنى واحد وأخرى تكون بذكر الشيء وضده، أين هذا القول من قول يجعل كلًّا منهما نعت كمال[1] بحمل متشابهًا على ما تقدم وحمل مثاني على كونه جمع مثنى[2] بمعنى أنه تكرر قراءته فلا يخلق على كثرة الرد وتكرر قصصه ومواعظه وأحكامه ووعده ووعيده ودلالته على ألوهية منزله ونبوة من أنزل على قلبه أو جمع مثنى[3] بمعنى أنه مثنى عليه بالبلاغة والإعجاز أو مثن بمعنى أنه مثن على منزله بما هو أهله أفما كان حريًّا بمثل الحافظ العلامة ابن كثير أن يضرب عن ذلك القول السقيم القاصر الاعتبار والذكر صفحًا وألا يغتر بصدوره عن طائفة من العلماء فإن الرجال يعرفون بالحق وليس الحق يعرف بالرجال.

فإن قيل[4] كيف تزعم كل من (متشابهًا ومثاني) وصفًا للقرآن جميعه، وهما إنما وقعا وصفين لما نزل من القرآن حتى وقت الخطاب فقط إذ موصوفهما بدل أو عطف

---

(1) قال البيضاوي في هذه الآية من سورة الزمر مثاني جمع مثنى أو مثنى أو مثن على ما مر في الحجر وصف به كتابًا باعتبار تفاصيله كقولك القرآن سور وآيات والإنسان عظام وعروق وأعصاب أو جعل تمييزًا من متشابهًا كقولك رأيت رجلًا حسنًا شمائل.

(2) بضم المهملة وفتح المثلثة وتشديد المعجمة على غير قياس إذ قياسه مثنيات مفعول من التثنية.

(3) أي بفتح المهملة وسكون المثلثة مصدر ميمي أو اسم مكان للثناء ويجوز أن يكون على هذين الاعتبارين أيضًا مأخوذًا من الثني بفتح فسكون مصدر ثنى الواحد إذا جعله اثنين، ويجوز أن يكون عليها مخففًا من التثنية بمعنى التكرير، قال الألوسي «وجوز أن يكون جمع مثنى بالفتح مخففًا من التثنية بمعنى التكرير والإعادة كما كان قوله تعالى ﴿ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ﴾ بمعنى كرة بعد كرة، وكذلك لبيك وسعديك والمراد أنه جمع لمعنى التكرير والإعادة كما ثنى ما ذكر لذلك لكن استعمال المثنى في هذا المعنى أكثر لأنه أول مراتب التكرار، ويحتمل أن يراد أن مثنى بمعنى التكرير والإعادة كما أن صريح المثنى كذلك في نحو كرتين ثم جمع للمبالغة ا هـ، وإنما جمع على اعتباره مصدرًا مع أن المصدر لا يثنى ولا يجمع لأنه صار صفة ووصف به على اعتباره اسم مكان لقصد المبالغة، قال الألوسي: «وفي الكشف الأقيس بحسب اللفظ أن مثاني اشتقت من الثناء أو الثني جمع مثنى مفعل منها أما بمعنى المصدر جمع لما صير صفة أو بمعنى المكان في الأصل نقل إلى الوصف مبالغة نحو أرض مأسدة لأن حمل الثناء يقع على سبيل المجاز على الثاني والمثنى عليه وكذلك محل الثني. والنقلان من جـ 23 ص 258 فما بعدها.

(4) هذان الاعتراضان ليسا واردين من قبل أولئك الطائفة من العلماء أو يصلح أن يكون القصد بهما إلى تحقيق نفس ما أثر عنهم من قول فإن مبنى الاعتراض الأول على أن قوله تعالى ﴿أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ أحسن الحديث كتابًا مراد به بعض القرآن فقط وهم لا يقولون بذلك بدليل تقسيمهم القرآن إلى قسمين =

بيان[1] من مفعول نزل الذي لا يطلق حقيقة إلا على تمام التنزيل، وجلي أن هذا المفعول ليس جميع القرآن إذ سورة الزمر التي هو بعضها مكية فهي منزلة قبل المدنيات على أقل تقدير فإن حملت نزل على ابتداء التنزيل لا تمامه وقعت بذلك في نحو الذي طالما لمت عليه غيرك، ثم كيف تزعم مثاني وصفًا لجميع القرآن وهي إنما جعلت وصفًا لسبع آيات فقط حسبما ينطق قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي وَٱلۡقُرۡءَانَ ٱلۡعَظِيمَ﴾؟[2] وهي الفاتحة حسبما ينطق به ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أم القرآن هي السبع المثاني والقرآن العظيم»[3].

إن قيل ذلك فإنا نقول: أما الاعتراض الأول فإنا لا نسلم كون أحسن الحديث مرادًا به بعض القرآن حتى يلزم ذلك في بدله وما وصف به ذلك البدل. بل الظاهر المتبادر جدًّا إلى الذهن أن الله أراد بإسباغه هذا الوصف على كتابه مدح جميع القرآن برفعه فوق سائر الكلام حتى ينكف الصحابة وغيرهم عن طلب غيره الشاغل عنه لا مدح ما أنزل إلى حين الخطاب بالآية فقط دون ما لم ينزله. والمراد بنزل مطلق التنزيل أعم من كونه تامًّا أو مبتدأ وهو مجاز سائغ مشهور يوشك أن يلتحق بالحقيقة، ومما يزيد في حسنه وقربه من الحقيقة أن تنزيل البعض قد تم بالفعل، وتنزيل الباقي في حيز القطع

= متشابه ومثان وكلامهم عن سياقاته بصفة عامة، ومحصل الثاني أن مثاني وصف للفاتحة فقط وهم لا يقولون بذلك أيضًا بدليل تمثيلهم للمثاني بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾ ونحوه وإنما هاتان شبهتان يمكن أن تثورا في الذهن عند تقرير أن كلًّا من متشابهًا ومثاني وصف للقرآن كله لا بعضه فقط فأحببنا أن نكر عليهما بالإبطال ولا سيما أن طائفة قالت بكون كل من هذين النعتين خاصًّا ببعضه فقط وإن اختلفت وجهة نظرهم عن مبنى هاتين الشبهتين فصنيعنا في ذلك كصنيع من يبطل مذهب الخصم بنقض استدلاله ثم يبطل ما يمكن أن يصوغه في صورة معارضة تقتضي صحتها نقيض الدعوى وإن كان هذا النقيض خلاف مذهبه أيضًا وعلى الله قصد السبيل.

(1) إنما يصلح عطف بيان عند من يرى أن إضافة اسم التفضيل لفظية فلا يستفيد التعريف من إضافته إلى المعرفة كابن السراج والفارسي وأبي البقاء والكوفيين وجماعة من المتأخرين كالجزولي وابن أبي الربيع وابن عصفور وأما عند الأكثرين الذين يرون أن إضافة اسم التفضيل معنوية فلا يصلح عطف بيان لكونه نكرة وأحسن الحديث معرفة وانظر التصريح على التوضيح جـ 2 ص 27.

(2) [الحجر: 87].

(3) البخاري، كتاب تفسير القرآن، تفسير سورة الحجر جـ3 ص 147.

بتحقق وقوعه وهو ما عليه المعول في نحو قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [1] وقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ﴾ [2] وغير ذلك من الآيات التي توقع الإنزال والتنزيل على القرآن الكريم مع كون جميعه لم يكن قد تم نزوله وقت الخطاب بها والذي يضطرنا إلى ذلك أنا لو حملنا المفعول في هذه الآية ونحوها على ما تم تنزيله فقط لما أمكننا الاستدلال بالكتاب على ثبوت بعض أوصاف الكمال لما لم ينزل من القرآن حين الوصف بها ككون الكتاب أنزل بالحق مصدقًا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنًا عليه، وككونه ذكرًا محفوظًا وكونه قيمًا لم يجعل منزله له عوجا وكونه فرقانًا وغير ذلك من الأوصاف التي لم يكن جميع القرآن قد أنزل حين الوصف بها وهو خلاف ما أطبق عليه أرباب العقول، ثم إن القائل بمقتضى هذه الشبه يلزمه إما القول بأن ما أنزل حتى وقت الخطاب بهذه الآية أفضل من سائر ما لم ينزل بعد في الحسن وإما تجريد أفعال الحكيم من الحكمة وذلك أن الحديث الذي أضيف إليه أحسن أمر كلي يشمل القرآن وغيره فلو كان المراد باسم التفضيل ما أنزل فقط لكان مقتضاه أن ما أنزل أفضل جنس الحديث الشامل لما لم ينزل بعد من القرآن ولا قائل بمثل هذه الأفضلية، وإنما قلنا إن الحديث يشمل القرآن وغيره مع كونه اسم جنس معنى موضوعًا للحقيقة المطلقة من حيث هي [3] أي دون قيد تحققها في فرد أو أفراد معينة أو شمولها لأفراد غير محصورة لما هو مقرر من أن اسم التفضيل المضاف إلى معرفة لا بد أن يكون بعض ما أضيف إليه [4] فإنه صريح في أن المضاف إليه لا بد أن يكون كلا يشمل المضاف وغيره

(1) [الكهف: آية1].

(2) [الفرقان: آية1].

(3) قال الشيخ عبد الملك الفتني في كتابه شرح عقد اللآلئ في علم الوضع «تنبيه»: الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في غير اسم الجنس لمعنى كالمصدر واسم الجنس لعين تشابهت أجزاؤها أما فيهما فالمقصود الماهية بالاتفاق. ص 23 فما بعدها.

(4) قال يس في حاشيته على التصريح: قال المرادي أفعل التفضيل بمعنى بعض إن أضيف إلى معرفة وبمعنى كل إن أضيف إلى نكرة ولهذا يقال: أفضل الرجلين زيد، وأفضل رجلين الزيدان. التصريح على التوضيح جـ 2 ص 106، وقال الخضري في حاشيته على ابن عقيل: والمراد بكونه بعضه أن موصوفه داخل في المضاف إليه بحسب مفهوم اللفظ قبل الإضافة وإن كان خارجًا عنه بعدها بحسب الإرادة لئلا يلزم تفضيل الشيء على نفسه. جـ 2 ص48.

وإذ ذاك فإنا لو حملنا (أحسن) على القرآن جميعًا كما هو الحق كان شمول الحديث له ولغيره ظاهرًا ولم يلزم أفضلية بعض القرآن على بعض، وإن حملناه على البعض أي ما أنزل فقط شمله الحديث من حيث هو بعضه، وشمل البعض الباقي من حيث دخوله في الغير الذي يشمله الحديث.

فإن قيل لا نسلم ما ادعيته من شمول الحديث لما لم ينزل حتى يلزمنا القول بمفضوليته إذ لم لا تكون اللام في الحديث للعهد الذكري الصريح أو العهد العلمي؟ [1] والمعهود غير القرآن ما نزل منه وما لم ينزل بقرينة ما ورد في سبب نزول الآية فإن فيه قول الصحابة لرسول الله ﷺ حدثنا. ومعلوم أنهم لم يريدوا به إلا غير القرآن، ولا يضرنا كون أفعل التفضيل حينئذ ليس بعضًا من المضاف إليه المعرفة؛ لأن ذلك إنما يشترط أن لو كان المقصود بأفعل التفضيل على باقي أفراد الجنس وحدهم، فأما إذا لم يقصد به ذلك بأن كان المقصود به الزيادة المطلقة أو أول باسم الفاعل أو الصفة المشبهة فإنه لا تجب تلك البعضية ولا كون المضاف إليه جنسًا له كما نص على ذلك علماء النحو [2] وما هنا من

(1) إنما تكون اللام هنا للعهد الذكري الصريح إذا نظرنا إلى قول الصحابة حدثنا بأن كانت الآية قد أنزلت عقبه بلا فاصل زمني طويل بحيث يعد الكلام متصلًا عرفًا فأما إن غضضنا النظر عن هذا القول بأن كانت الآيات قد أنزلت بعده بمدة لا يعد معها الكلام متصلًا عرفًا غير أن طلب الحديث الذي هو غير القرآن لم يزل عالقًا بأذهانهم فإن اللام حينئذ تكون للعهد العلمي ثم إن تسمية هذه بلام العهد العلمي جارية على مذهب البيانيين، وأما النحويون فيسمونها لام العهد الذهني، قال الدسوقي في حاشيته على مختصر السعد على التلخيص في تعريف المسند إليه باللام وإن لم يتقدم له ذكر أصلًا لكنه معلوم عند المخاطب سواء كان حاضرًا أوْ لا فهي للعهد العلمي والنحويون يسمونها إذا كان مدخولها معلومًا حاضرًا بلام العهد الحضوري وإن كان غير حاضر بلام العهد الذهني. شروح التلخيص جـ1 ص 320 بالهامش.

(2) قال يس في حاشيته على التصريح في باب أفعل التفضيل: قوله أن يكون مضافًا قالوا المضاف لا يضاف إلا إلى جنسه، وهنا يسأل عن قوله عز وجل أحسن الخالقين وأرحم الراحمين وأحكم الحاكمين؛ لأن الخلق من الله بمعنى الإيجاد ومن غيره بمعنى الكسب وهما متباينان، وذكر كلامًا ثم قال: أقول الأقرب في الجواب إن أفعل إنما يلزم كونه مضافًا إلى جنسه إذا أضيف إلى نكرة أو معرفة وقصد به حقيقة المفاضلة، أما إذا قصد به الزيادة المطلقة أو أول بها لا تفضيل فيه فلا، كما نصوا عليه، والآيات مما قصد فيه الزيادة المطلقة ثم قال (تنبيه): رأيت بخط المصنف ما نصه: مسألة قول النحاة ولا يضاف أفعل إلا إلى ما هو جزؤه.

هذا شرطه أن يكون المضاف إليه هو المفضول فأما إذا لم يكن مفضولًا فيصح نحو يوسف أحسن =

هـذا القبيل أو يكون الحديث في الآية شـاملًا للمنزل حتى وقـت الخطاب بها وغيره من سائر الكلام ما حاشى ما لم ينزل فلا يرد إشكال البعضية لتحققها بالفعل.

سلمنا أنه يلزمنا القول بأفضلية ما نزل على ما لم ينزل فنحن لا ندري أن في المخذيات قولنا بذلك استنادًا إلى نص هذه الآية ولم نكن لنرى القول بتساوي جميع أجزاء القرآن في الفضل على ما ينطوي عليه هذا القول من مخالفة شـديدة لصريح الأحاديث وذهاب لجلة من المحققين إلى خلافه.

إن قيـل ذلك فإنا نقـول: أما كون المراد بالحديث في الآية غيـر القرآن ما نزل منه وما لـم ينـزل فباطل لمـا يلزمه من الباطل المحظـور فإن ادعاء كون أفعل هنـا ليس المقصود بـه التفضيل وإن دفع إشكال البعضية موقع إما في نفس مـا فر منه المعترض من محظور وإمـا في محظور أشـد منه قبحًـا؛ ذلك بأنـه إن كان المقصود بأفعل الزيـادة المطلقة أفاد لا محالـة مفضوليـة ما لم ينزل من حيـث إن الزيادة المطلقة تعني زيـادة أفعل في الفضل على المضاف إليه وعلى غيره لا عليه وحده كما يفيد التفضيل، وإذن فكون أحسن الذي هـو وصـف لما أنزل فقط مرادًا به الزيادة المطلقة علـى الحديث بمعنى غير القرآن لا يتم إلا إذا كان زائدًا على غيره كذلك، وغير الحديث هو ما لم ينزل بعد من القرآن[1] فقد وقع

= إخوته وهو ألد الخصام في أحد التأويلات ولأولى رجل ذكر. جـ2 ص 104، وقال الخضري في حاشيته علي ابن عقيل: قوله فإن لم يقصد التفضيل أي على المضاف إليه وحده بأن قُصد تفضيل مطلق أي عليه وعلى غيره أو لم يقصد تفضيل أصلًا بأن أول باسم فاعل أو صفة مشبهة فتجب المطابقة فيهما لشبهه بالمعرف بأل في التعريف وخلوه من لفظ من ومعناها وفي هاتين الحالتين لا يلزم كونه بعض ما يضاف إليه كما يلزم عند قصد التفضيل الخاص بل قد يكون بعضه كمحمد ﷺ أفضل قريش أي أفضل الناس من بينهم وقد لا يكون كيوسف أحسن إخوته أي أحسن الناس من بينهم أو حسنهم ولا يصح فيه التفضيل الخاص بأن يراد أحسن منهم لأن إضافة الإخوة للضمير تمنع أن يراد بهم ما يشمل يوسف لئلا يضاف إلى ضمير نفسه فلا يكون أحسن بعض ما أضيف إليه فلو قيل أحسن الإخوة أو أحسن أبناء يعقوب أي أحسن منهم لجاز فتأمل أ هـ. جـ2 ص48.

(1) إنما قلنا إن غير الحديث هو ما لم ينزل فقط وإن كان في الحقيقة شاملًا للقرآن جميعًا على ما يقتضيه فرض كون الحديث مرادًا به غير القرآن كله لأن ما أنزل الذي هو موصوف أفعل وإن دخل في الغير بحسب مفهوم اللفظ خارج منه بحسب الإرادة حتى لا يلزم تفضيل الشيء على نفسه، شأنه في ذلك شأن موصوف أفعل مضافًا مقصودًا به التفضيل. انظر كلمة الخضري السابقة. في التعليق رقم 1 ص29.

بذلك في عين ما فر منه وإن أول أحسن بحسن أفاد أن سائر الحديث غير القرآن لا حسن فيه كما هو مقتضى تأويل أفعل باسم الفاعل أو الصفة المشبهة، اللهم إلا بارتكاب تكلف مـرذول إن خلص من الإشـكال فلن يدفع الإيهـام، كأن يقال لما كان حسـن القرآن فوق حسـن غيره بدرجات جعل حسـن غيره بالنسـبة إلى حسـنه كلا حسـن لأنه لا يصار إلى مثـل هذا التوسـع الذي هو خـلاف الأصل المعهود في اللغة إلا لضـرورة وأنى لهم بها؟ وكفى باحتمال يجعل مما أنزل الله من كتاب قبل القرآن ومن كلام رسله وملائكته خلوًا مـن الحسـن. كفى به باطلًا وقبيحًا وسـاقطًا عن درجة الاعتبار بالكليـة، وأما كون المراد بالحديـث ما يشـمل المنـزل وغيره من الكلام عدا مـا لم ينزل ففيه أن الآيـة حينئذ تكون شاهدة لما أنزل بوصف الأحسنية المقتضي للانكفاف عن الاشتغال عنه بغيره من الكلام الرافع رتبته فوق سائر الحديث ساكتة عن رتبة غيره مما لم ينزل، أمساوية هي لرتبة غيره مـن الحديـث بحيث لا يعتبر في عداد المكروه الاشـتغال عنه بما تتشبث النفس بالرغبة فيه من كلام، أم هو من الأحسـنية بمنزلة قسـيمه ولا يجدي القول بأن مسـاواته لقسـيمه فـي الأحسـنية تعلم بالقياس أو بنص آخر؛ لأن فيه اختصـاص الجزء بالنص على وصف هو للكل من دون سـائر الأجزاء بلا مقتضٍ وهو مخالف للظاهر المتبادر إلى الذهن أيما تبـادر ولا سـيما إذا كان مركوزًا في النفس أن الشـيء كله من هـذا الوصف بمنزلة واحدة فإن اختصاص الجزء حينئذ من شـأنه أن يوقع في اللبس بسـوق الذهن إلى اعتقاد التفرقة بين الجزء المنصوص على وصفه من دون سائر الأجزاء وبينها في ذلك الوصف.

وأما التزام القول بأفضلية ما نزل حتى وقت الخطاب بالآية على ما لم ينزل فهو قول عار من البرهان باطل عند جميع العلماء من قال منهم بتفاضل أبعاض القرآن ومن قال بخلافه.

أما أنه عار من البرهان مع أن ملتزمه يسـتند إلى الآية فلأنه لا يتم إلا إذا كان احتمال أن يـراد بأحسـن الحديث بعض القرآن فقط متعينًا أو راجحًا في تفسـير الآيـة. فأما إذا قام إلى جانبه احتمال آخر مساو له أو أرجح منه فإنه يسقط به الاستدلال قطعًا لأن الدعوى لا تصح إلا إذا كان برهانهـا مـن القوة بحيـث لا يتطرق إليه الاحتمال فكيف لـو كان احتمالًا باطلًا يدفعه مقتضى الحكمة ويحول دونه سـياق الآية؟ وأما أنه سـاقط عن اعتبار جميع العلماء فـلأن الذيـن لا يقولـون بتفاضل أبعاض القرآن كالشـيخ أبي الحسـن الأشـعري والقاضي

أبو بكر الباقلاني وابن حبان وجماعة من الفقهاء[1] لا يقولون بأفضليته قطعًا بل هي باطلة عندهم بطلان أفضلية أي من أبعاض القرآن وأما الذين يقولون بالتفاضل وهو الحق[2]

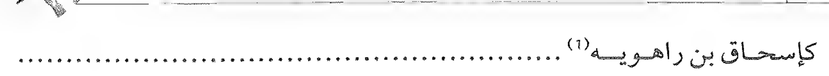
(1) القرطبي جـ1 ص 109 البرهان جـ1 ص438 الإتقان جـ2 ص 156 ابن كثير جـ1 ص10 وقد زاد على هذه الأسماء أبا حيان وادعى أن القرطبي نقله عنه ولم أر ذلك في تفسير القرطبي فلعله إن صح أن يكون في كتاب آخر، قال القرطبي وروي معناه عن مالك قال يحيى بن يحيى: تفضيل بعض القرآن على بعض خطأ. وكذلك كره مالك أن تعاد سورة أو تردد دون غيرها وقال عن مالك في قول الله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ قال محكمة مكان منسوخة. وروى ابن كثير مثل ذلك كله عن مالك واحتج هؤلاء بأن قالوا: إن الأفضل مشعر بنقص المفضول والذاتية في الكل واحدة وهي كلام الله وكلام الله تعالى لا نقص فيه ا هـ وأقول حجتهم داحضة عند المستبصرين؛ إذ كيف تتساوى الكلمات المعبرة عن أكاذيب فرعون وأضرابه أو ذم أبي لهب وأمثاله والكلمات المعبرة عن أسماء الله الحسنى وصفاته العلى في الفضل من حيث موضوعها والعلم الذي تفيده منها والثواب المترتب على تلاوتها وتدبر مضمونها وغير ذلك. ثم كيف يقوم مثل هذا القياس المعوج في وجه النصوص الصريحة الناطقة بالتفاضل من صحيح السنة المطهرة وهي ما اضطر ابن حبان اضطرارًا بوصفه عالمًا من علماء السنة المبرزين إلى أن يعترف على رغم ذهابه إلى نفي التفاضل بأن أم القرآن أعظم سوره أجرًا. وأما طنطنتهم بأن الأفضل يشعر بنقص المفضول إلخ، فهي أحق الأشياء أن يقال فيه أسمع جعجعة ولا أرى طحنًا ذلك بأنهم إن أرادوا نقصه عن الأفضل في الفضل فنحن بهذا نقول ولا نرى به بأسًا وشأنه في ذلك شأن تفضيل بعض النبيين على بعض فكما لا يقدح في رفيع مقامهم كون بعضهم أرفع من بعض درجات لا ينال من جلال كلام الله شروى نقير كون بعضه أعظم من بعض وإن أرادوا نقصه عن رتبة الكمال اللائق بكلام الخالق جل وعلا والتي هي فوق رتبة سائر كلام المخلوقين فهذا غير مسلم ولا لازم لما نقول من التفاضل أصلًا ودعوى أن الذاتية في الكل واحدة هي كلام الله لا تنفعهم شيئًا ولا تضرنا فإن اتفاق الماصدقات في الجنس أو في النوع لا يمنع من تفاضلها بالمشخصات المختلفة مع أنها لا محالة حينئذ متفقة في الذاتيات كما هو بين والله أعلم.

(2) أي في غير الفصاحة وأما فيها فالقرآن بأسره بمنزلة واحدة قد أحرزت جميع مفرداته وتراكيبه فيها الذروة التي لا ذروة وراءها، لا تفاوت بينها في ذلك إنما التفاوت في إحساس الناس خلافًا لمن زعم ذلك كأبي نصر القشيري والعز بن عبد السلام وغيرهما وما أبلغها حجة كلمة القاضي شمس الدين الخوبي التي نقلها عنه الزركشي والسيوطي في تفاضل القرآن قال كلام الله أبلغ من كلام المخلوقين وهل يجوز أن يقال بعض كلامه أبلغ من بعض؟ جوزه بعضهم لقصور نظرهم وينبغي أن يعلم أن معنى قول القائل هذا الكلام أبلغ من هذا الكلام أن هذا في موضعه له حسن ولطف وذاك في موضعه له حسن ولطف وهذا الحسن في موضعه أكمل من ذاك في موضعه فإن من قال إن ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ =

الذي يشهد به صحيح الأحاديث[1]..............................

= أبلغ من ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ يجعل المقابلة بين ذكر الله وذكر أبي لهب وبين التوحيد والدعاء على الكافرين وذلك غير صحيح بل ينبغي أن يقال ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ دعاء عليه بالخسران فهل توجد عبارة للدعاء بالخسران أحسن من هذه وكذلك في ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ لا توجد عبارة تدل على الوحدانية أبلغ منها فالعالم إذا نظر إلى ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ في باب الدعاء بالخسران ونظر إلى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ في باب التوحيد لا يمكنه أن يقول أحدهما أبلغ من الآخر وهذا القيد يغفل عنه بعض من لا يكون عنده علم البيان. جـ1 النوع الثامن والعشرون ص 439 وما بعدها. الإتقان جـ2 النوع الثالث والسبعون ص 156 إلا قول القاضي وهذا القيد.. إلخ. فقد تفرد بنقله البرهان.

(1) منها ما أخرجه البخاري بسنده عن أبي سعيد بن المعلى وفيه قول أبي سعيد ثم قال لي لأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد. ثم أخذ بيدي فلما أراد أن يخرج قلت له ألم تقل لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن؟ قال: (الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته) ا هـ صحيح البخاري جـ3 كتاب تفسير القرآن ص 97 وما أخرجه بسنده عن أبي سعيد الخدري أن رجلًا سمع رجلًا يقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ يرددها فلما أصبح جاء إلى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له وكأن الرجل يتقالها فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن ا هـ كتاب فضائل القرآن جـ3 ص 230 ومنها ما أخرجه مسلم وأبو داود عن أبي بن كعب قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أبا المنذر أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟»قال: قلت الله ورسوله أعلم. قال: «يا أبا المنذر أي آية من كتاب الله معك أعظم؟» قلت: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ قال: فضرب في صدري وقال: «ليهنك العلم أبا المنذر». قال الحافظ المنذري ورواه أحمد وابن أبي شيبة في كتابه بإسناد مسلم وزاد «والذي نفسي بيده إن لهذه الآية لسانًا وشفتين تقدس الملك عند ساق العرش» ا هـ. الترغيب والترهيب جـ2 ص 375 وما أخرجه الحاكم في مستدركه بسند صحيح عن أبي هريرة (سيدة آي القرآن آية الكرسي). البرهان في علوم القرآن جـ2 ص 439 ثم إن القائلين بالتفضيل اختلفوا على ما ذكره الزركشي فيما به الأفضلية، فمنهم من قال الفضل راجع إلى عظم الأجر ومضاعفة الثواب بحسب انفعالات النفس وخشيتها وتدبرها وتفكرها عند ورود أوصاف العلي ومنهم من قال بل يرجع لذات اللفظ وأن ما تضمنه قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ وآية الكرسي وآخر سورة الحشر وسورة الإخلاص من الدلالات على وحدانيته وصفاته ليس موجودًا مثلًا في: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ وما كان مثلها فالتفضيل إنما هو بالمعاني العجيبة وكثرتها لا من حيث الصفة ا هـ قال كل من القرطبي والزركشي: وهذا هو الحق ا هـ بيد أن القرطبي اقتصر على نقل هذا القول الآخر وحده دون أن يذكر خلافًا ونقل السيوطي القول بالخلاف عن مجهول لنا فقال وقال غيره =



كإسحاق بن راهويه[1] ....

= يعني غير الخوبي الذي ذكر قوله قبل هذا مباشرة اختلف القائلون .. إلخ ا هـ ولم يذكر فيما نقله عبارة لا من حيث الصفة والمقصود بها صفة الكلام أي أنه لا تفاضل من حيث هي لأنها نوع ولا تتفاضل ماصدقات النوع الواحد من حيث ذلك النوع وإنما تتفاضل من حيث مشخصاتها المختلفة ا هـ وأقول الحق إن مرد التفضيل إلى مناح متعددة وقد صورها أبو عبد الله الحليمي أصدق تصوير وأحكمه. فقال قد ذكرنا أخبارًا تدل على جواز المفاضلة بين السور والآيات وقال الله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ ومعنى ذلك يرجع إلى أشياء أحدها أن «يكون» آيتا عمل ثابتتان في التلاوة إلا أن إحداهما منسوخة والأخرى ناسخة فنقول إن الناسخ خير، أي أن العمل بها أولى بالناس وأَعْودُ عليهم، وعلى هذا فيقال آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد خير من آيات القصص لأن القصص إنما أريد بها تأكيد الأمر والنهي والتبشير ولا غنى بالناس عن هذه الأمور، وقد يستغنون عن القصص فكل ما هو أعْود عليهم وأنفع لهم مما يجري مجرى الأصول خير لهم مما يحصل تبعًا لما لا بد منه، والثاني أن يقال إن الآيات التي تشتمل على تعديد أسماء الله تعالى وبيان صفاته والدلالة على عظمته وقدسيته أفضل أو خير؛ بمعنى أن مخبراتها أسنى وأجل قدرًا. والثالث أن يقال سورة خير من سورة أو آية خير من آية بمعنى أن القارئ يتعجل بقراءتها فائدة سوى الثواب الآجل ويتأدى منه بتلاوتها عبادة كقراءة آية الكرسي وسورة الإخلاص والمعوذتين فإن قارئها يتعجل بقراءتها الاحتراز مما يخشى والاعتصام بالله جل ثناؤه ويتأدى بتلاوتها منه لله تعالى عبادة لما فيها من ذكر اسم الله تعالى جده بالصفات العلا على سبيل الاعتقاد لها وسكون النفس إلى فضل الذكر وبركته، فأما آيات الحكم فلا يقع بنفس تلاوتها إقامة حكم وإنما يقع بها علم. قال: ثم لو قيل في الجملة إن القرآن خير من التوراة والإنجيل والزبور بمعنى أن التعبد بالتلاوة والعمل واقع به دونها والثواب يحسب بقراءته لا بقراءتها أو أنه من حيث الإعجاز حجة النبي المبعوث وتلك الكتب لم تكن معجزة ولا كانت حجج أولئك الأنبياء بل كانت دعوتهم والحجج غيرها وكان ذلك أيضًا نظير ما مضى، وقد يقال إن سورة أفضل من سورة لأن الله تعالى اعتد قراءتها كقراءة أضعافها مما سواها وأوجب بها من الثواب ما لم يوجب بغيرها وإن كان المعنى الذي لأجله بلغ بها هذا المقدار لا يظهر لنا، كما يقال إن قومًا أفضل من قوم وشهرًا أفضل من شهر بمعنى أن العبادة فيه تفضل على العبادة في غيره والذنب يكون أعظم من الذنب منه في غيره والصلاة فيه كصلاة مضاعفة مما تقام في غيره والله أعلم. البرهان جـ1 ص 441 وما بعدها والإتقان ج2 ص 157 مع سقط يسير أول الكلام في صاحب الإتقان وقد ذكر أن البيهقي نقله عنه.

(1) ابن كثير جـ1 ص 10 القرطبي جـ1 ص110 البرهان جـ1 ص 439 الإتقان جـ2 ص 156.

وأبي حامد الغزالي[1] ....

(1) الغزالي البرهان جـ1 ص 439 والإتقان جـ2 ص 156 ونقل عنه صاحب الإتقان قوله في جواهر القرآن: لعلك أن تقول قد أشرت إلى تفضيل بعض آيات القرآن على بعض والكلام كلام الله فكيف يفارق بعضها بعضًا وكيف يكون بعضها أشرف من بعض فاعلم أن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسي وآية المداينات وبين سورة الإخلاص وسورة تبت وترتاع على اعتقاد نفسك الخوارة المستغرقة بالتقليد فقلد صاحب الرسالة ﷺ فهو الذي أُنزل عليه القرآن وقال: «يس قلب القرآن وفاتحة الكتاب أفضل سور القرآن وآية الكرسي سيدة آي القرآن» وقال: «﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن» والأخبار الواردة في فضائل القرآن وتخصيص بعض السور والآيات بالفضل وكثرة الثواب في تلاوتها لا تحصى. وأول الأحاديث التي ذكرها في كلامه حديث ضعيف أخرجه الترمذي من حديث أنس يرفعه بلفظ «إن لكل شيء قلبًا وقلب القرآن يس» ... إلخ ثم قال الترمذي هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث حميد بن عبد الرحمن وهارون أبو محمد شيخ مجهول. ابن كثير جـ3 ص 563 وأخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول من حديث أبي بكر الصديق مرفوعًا قال الحافظ ابن كثير ولا يصح لضعف إسناده وأخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن كثير: منظور فيه. وهو باللفظ الذي ساقه الغزالي بعض حديث أحمد عن معقل بن يسار وفي سنده راويان مجهولان كما يتبين من السند الذي ساقه الحافظ ابن كثير هنا عن الإمام أحمد فقد قال: وقد قال الإمام أحمد حدثنا عارم حدثنا معتمر عن أبيه عن رجل عن أبيه عن معقل بن يسار رضي الله عنه قال: إن رسول الله ﷺ قال وذكر الحديث بطوله. وقد عزا الحافظ المنذري في الترغيب والترهيب هذا الحديث إلى الإمام أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه والحاكم وذكره بلفظ قلب القرآن يس .. إلخ ونسب هذا اللفظ إلى النسائي وذكر أن الحاكم صحح هذا الحديث. جـ1 ص 376 غير أن فيه قراءة «يس» على الميت وقد نقل الشوكاني عن الدارقطني قوله هذا يعني حديث قراءة «يس» على الميت والذي روي بألفاظ مختلفة حديث ضعيف الإسناد مجهول المتن ولا يصح في الباب حديث. نيل الأوطار جـ4 ص24. وثانيها حديث صحيح من حيث معناه وأما هذا اللفظ الذي ساقه به الغزالي فلم أقف عليه في الأحاديث الصالحة للحجية وإنما وقفت على وصفها بكونها أعظم السور في القرآن كما في حديث أبي سعيد بن المعلى عند البخاري وبكونها آخر سورة في القرآن كما في حديث عبد الله بن جابر عند الإمام أحمد وإسناده جيد كما قال الحافظ ابن كثير في تفسيره جـ1 ص 10 كما وقفت على وصفها بأفضل القرآن فيما أخرجه الحاكم وصححه وأبو ذر الهروي في فضائله والبيهقي في الشعب عن أنس قال: كان النبي ﷺ في مسير له فنزل فمشى رجل من أصحابه إلى جنبه فالتفت إليه النبي ﷺ فقال: «ألا أخبرك بأفضل القرآن فتلا عليه الحمد لله رب العالمين». فتح القدير جـ1 ص7 وثالثها أخرجه الحاكم في مستدركه بسند صحيح كما تقدم عن الزركشي. رابعها أخرجه البخاري في صحيحه كما تقدم.

والقاضي أبي بكر بن العربي[1] وابن الحصار[2] وعز الدين بن عبد السلام[3] وغيرهم فهم إنما يقولون به في البعض المعين إذا ما قام برهان جلي على أفضليته على غيره من الأبعاض، فأما إذا لم يقم مثل ذلك البرهان فما كانوا ليسفهوا أنفسهم بتقحيمها فيما ليس لهم به علم ولا سيما إذا كان أمرًا خطيرًا يتعلق بكتاب الله تعالى الذي لا أجدر منه بالتصون والاحتياط فكيف لو قد تجلى لهم ولكل ذي بصيرة أن القول باقتضاء هذه الآية فضل ما نزل على ما لم ينزل يجعلها بمعزل عما يتطلبه المقام وسياق الآية جميعًا، أما المقام فإن صورة سبب نزول الآية كانت تستدعي لا محالة أن تنزل آية تصرف النفس المتطلعة إلى حديث غير القرآن عن ذلك الغير إلى كتاب الله تعالى لا إلى بعضه فقط ولا يتم ذلك إلا إذا كان أحسن الحديث جاريًا على القرآن جميعًا، وإنما قلنا إن صورة السبب تستدعي صرف النفس إلى الجميع لا إلى البعض لأن المتبصر في تلك الصورة يرى أنهم إنما كانوا يطلبون من النبي حديثًا غير القرآن جميعًا لا غير ما نزل فقط، بحيث إذا حدثهم بما لم ينزل منه كان وافيًا بطلبتهم؛ لأنهم لو أرادوا غير المنزل فقط لكانوا متعنتين في طلبهم سائليه ما لا طاقة له به، إذ الأمر حينئذ ينحمل إلى طلبهم إليه أن يحدثهم حديثًا غير المنزل شيئًا ينزله الله عليه من القرآن لم يكن قد نزل بعد وبيّنٌ بيان الشمس في رابعة النهار أنه لم يكن في حيز وسعة إنزال ما لم ينزل من القرآن حتى

---

(1) ابن كثير جـ1 ص 10، القرطبي جـ 1 ص 110، البرهان جـ1 ص439، الإتقان جـ2 ص156 ونقل عنه الثلاثة الآخرون قوله: (قوله «ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن مثلها») وسكت عن سائر الكتب كالصحف المنزلة والزبور وغيرها لأن هذه المذكورة أفضلها وإذا كان الشيء أفضل الأفضل صار أفضل الكل كقولك: زيد أفضل العلماء فهو أفضل الناس.

(2) القرطبي جـ1 ص 110 الإتقان جـ2 ص 156 تفسير ابن كثير جـ1 ص 10 ونقل عنه الأولان قوله: عجبي ممن يذكر الاختلاف مع هذه النصوص، وفي تفسير ابن كثير تحريف صاد ابن الحصار إلى فاء، وفي الإتقان قوله: العجب بدل من عجبي.

(3) البرهان جـ1 ص 439، الإتقان جـ2 ص 156 ونقلا عنه قوله: كلام الله في الله أفضل من كلام الله في غيره، و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ أفضل من ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾. وادعى الزركشي أن قول العز توسط بين القول بالتفضيل والقول بعدمه.

يحدثهم به ولا كان من عادته أن يقترح على ربه إنزال شيء لم ينزله بعد من كتابه ليتحدث به كذلك وأنهم لم يكونوا من الغباء والجهل بربهم وحال نبيهم بحيث يسألونه التحديث بشيء لا يد له بإنزاله فضلًا عن التحديث به وإنما يملك ذلك الله وحده فظهر بجلاء أن تحديثه بما لم ينزل بعد من القرآن لم يكن بحال من الأحوال في حيز مطلوبهم ولا كان الحديث المطلوب شاملًا له، وإذًا فقد كان ذلك الحديث غير المنزل وما لم ينزل جميعًا وذلك يستدعي لا محالة أن تنزل آية تصرف عن الحديث بهذا المعنى لا بأخص منه؛ لأنه لو نزلت آية والحال هذه تصرف النفس عن غير المنزل فقط دون غير ما لم ينزل لكانت تلك الآية أخص من سبب نزولها فيه بالكلام عن بعضه قاصرة عن البعض الآخر وهو ما يجعل الكلام غير مطابق لمقتضى الحال مخلًّا بذلك ببلاغة القرآن الكريم.

وأما سياق الآية فإن الآية السابقة على هذه مباشرة قارنت بين من شرح الله صدره للإسلام وبين غيره ممن لم يشرح صدره له ونكرت أشد الإنكار التسوية بينهما في الهدى والنور صارفة النفس بهذا الإنكار أبلغ الصرف عن غير الإسلام إليه، فالذي يتجاوب معها ويأخذ بحجزتها أتم الأخذ وأبلغه أن تكون التي بعدها منكرة التسوية بين القرآن الذي هو عمود الإسلام وبين غيره من سائر الحديث بحيث يصبح المعنى: الإسلام أفضل ما يمكن اتباعه وكتابه أحسن ما يمكن التحدث به فأين من ذلك في جلاله وسمو غايته أن يقال: الإسلام خير ما يتبع وما نزل من كتابه خير من غيره من الحديث الشامل لبقيته؟ وبهذا كله يتبين بطلان القول بكون أحسن الحديث جاريًا على بعض القرآن فقط وأن الحق الذي لا شبهة في صحته أنه جار على جميع القرآن شأنه في ذلك وغايته شأن وغاية ما أخرجه مسلم من حديث جابر «**خير الحديث كتاب الله**»[1] ونحوه من الأحاديث الناطقة بفضل القرآن جميعًا على سائر الكلام وبه يظهر بطلان ما بني على ذلك القول من كون «كتابًا» الواقع بدلًا من أحسن الحديث مرادًا به بعض القرآن وكون متشابهًا تبعًا لذلك وصفًا للبعض فقط أي ما نزل حتى وقت الخطاب بالآية والله أعلم.

---

(1) الاتفاق جـ2 النوع الثاني والسبعون ص 152.

وأما الاعتراض الثاني فإنا لا نسلم أن بيان[1] السبع التي هي الفاتحة[2] بالمثاني ينافي

---

(1) أي على أن من في قوله تعالى ﴿سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾ بيانية كما هو الظاهر من وصف النبي ﷺ لها بالمثاني في حديث البخاري وغيره لا تبعيضية والمثاني القرآن أو كتب الله كلها كما قيل لمنافاته ظواهر الأحاديث منافاة بينة.

(2) هذا هو الصحيح الذي يشهد به حديث أبي سعيد بن المعلى عند البخاري ومسلم وحديث أبي هريرة عند البخاري والترمذي وحديثه عن أبي بن كعب عند أحمد والترمذي وصححه وقد عزا القرطبي القول بذلك إلى علي بن أبي طالب وأبي هريرة والربيع بن أنس وأبي العالية والحسن قال: وغيرهم. جـ10 ص 54 وعزاه ابن كثير إلى علي وعمر وابن مسعود وابن عباس قال: وبه قال إبراهيم النخعي وعبد الله بن عبيد بن عمير وابن أبي مليكة وشهر بن حوشب والحسن البصري ومجاهد وقال قتادة: ذكر لنا أنهن فاتحة الكتاب وأنهن يثنين في كل ركعة مكتوبة أو تطوع. جـ 2 ص 557.

وقيل هي السبع الطول، نسبه القرطبي إلى ابن عباس قال: وروى النسائي حدثنا علي بن حجر أخبرنا شريك عن أبي إسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله عز وجل: ﴿سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾ قال: السبع الطول وسميت مثاني لأن العبر والأحكام والحدود ثنيت فيها. ثم قال بعد كلام: وممن قال إنها السبع الطول عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وسعيد بن جبير ومجاهد ص54 فما بعدها وعزاه ابن كثير إلى هؤلاء وزاد الضحاك وقال وغيرهم. جـ2 ص 557 وعزاه أبو عبيد إلى سعيد بن جبير ومجاهد ومكحول وعطية بن قيس وأبو محمد الفارسي وشداد بن أوس ويحيى بن الحارث الذماري. ابن كثير جـ1 ص 35.

وقيل هي القرآن كله حكاه القرطبي عن ابن عباس والضحاك وطاوس وأبي مالك. وقيل المراد بالسبع المثاني أقسام القرآن من الأمر والنهي والتبشير والإنذار وضرب الأمثال وتعديد النعم وأنباء قرون. نقله القرطبي عن زياد بن أبي مريم وابن كثير عن خصيف عنه ثم قال رواه ابن جرير وابن أبي حاتم. ولعل هذا عين سابقه غاية الأمر أنه تفسير لكون القرآن سبعًا وقيل سبع صحائف واختلفوا في تفسير الصحائف ففسرها البيضاوي وزاده وغيرهما بأسباع القرآن. قال البيضاوي في تفسير هذه الآية: وقيل سبع صحائف وهي الأسباع. ص292 وقال- زاده في حاشيته على البيضاوي: وقيل سبع صحائف جمع صحيفة بمعنى الكتاب فإن القرآن العظيم سبعة أسباع كل سبع صحيفة وكتاب، فعلى هذا القول السبع من المثاني هي القرآن كله. جـ2 ص163 فعلى هذا يكون عين القول السابق أيضًا غاية الأمر أنه تفسير لكون القرآن سبعًا وفسرها الشهاب بصحائف الأنبياء عليهم السلام وعبارته هنا الظاهر أن المراد بالصحائف الصحف النازلة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأنه أنزل عليه سبع منها والمراد ما يتضمنها وإن لم يكن بلفظها. جـ5 ص 306، وقيل المراد بها الحواميم السبع بيضاوي ص 292.

وأقول كل هذه الأقوال باطل تدفع في صدره الأحاديث الصحيحة الناطقة بأن السبع هي الفاتحة نعم وقع في حديث الترمذي عن أبي هريرة ما ظاهره أن الفاتحة ليست جملة السبع المثاني بل بعضها =

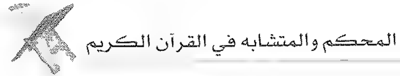
أن القرآن جميعًا يوصف بكونه مثاني كما يقتضيه الظاهر المتبادر من آية الزمر ولا وصف أي من أبعاضه[1] بذلك كما لا يقتضي إطلاق القرآن العظيم عليها[2] في هذه الآية عدم

= وذلك أن فيه قول النبي ﷺ لأبي بن كعب «إنها من السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أعطيته». قال الترمذي حسن صحيح تفسير ابن كثير جـ1 ص 10 ولكن هذا الظاهر غير مراد قطعًا بل «من» هذه زائدة في كلام الرسول ﷺ أو في كلام أبي أو غيره رواية للحديث بالمعنى وإن كانت زيادتها في الإثبات قليلة حتى يوافق معنى غيره من الأحاديث الصحيحة التي ليس فيها «من»، ومنها حديث أبي هريرة عن أبي ابن كعب عند الإمام أحمد فإن فيه قول النبي ﷺ لأبي: «**والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها. إنها السبع المثاني**» نفس المرجع أي بدون «من» وحتى يكون لقسم النبي ﷺ أنها السبع المثاني معنى إذ إن أحدًا لم يكن يجهل أنها بعض ما يوصف بالمثاني من كتاب الله حتى يحتاج الأمر إلى حلف وإنما الذي كان يمكن أن يكون مجهولًا حتى وقت هذا الحلف كونها السبع المثاني والقرآن العظيم الممتن بها في آية الحجر. نعم كل أولئك يصح وصفه بكونه مثاني لكن لا على أنه المراد بهذه الآية بل لأن معنى تلك الصفة ثابت له ومتحقق فيه حسبما تنطق به آية الزمر، ولا نظن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما اللذين نقل عنهما القول الصحيح وغيره إلا قد عدلا عن غير الصحيح إليه حين بلغتهما أحاديث النبي ﷺ ولا نحسب من قال بغيره من الصحابة والتابعين وغيرهم من هداة الأمة إلا أنهم لم تبلغهم هذه الأحاديث الصحيحة فحاشاهم أن يقولوا بغير مقتضاها مع العلم بها والله أعلم.

(1) شاع عند العلماء تسمية طائفة مخصوصة من سور القرآن بالمثاني وحدوها بما دون المئين وفوق المفصل واستندوا في تلك التسمية إلى حديث ضعيف وقع فيه تقسيم القرآن إلى الطول والمئين والمثاني والمفصل وهو ما أخرجه أبو عبيد فقال: حدثنا هشام بن إسماعيل الدمشقي عن محمد بن شعيب عن سعيد بن بشير عن قتادة عن أبي المليح عن واثلة بن الأسقع عن النبي ﷺ قال: «**أعطيت السبع الطول مكان التوراة وأعطيت المئين مكان الإنجيل وأعطيت المثاني مكان الزبور وفضلت بالمفصل**» قال ابن كثير هذا حديث غريب وسعيد بن أبي بشير فيه لين وقد رواه أبو عبيد عن عبد الله بن صالح عن الليث عن سعيد بن أبي هلال قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ قال فذكره. جـ1 ص34. قال الزركشي وأخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده عن عمران عن قتادة به جـ1 ص244 قال المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصغير قال الهيثمي: وفيه عمران القطان وثقه ابن حبان وضعفه النسائي وغيره. قال المناوي: وأقول فيه أيضًا عمرو بن مرزوق أورده الذهبي في الضعفاء. جـ1 ص566.

(2) هذا مبني على أن القرآن العظيم في الآية هو عين السبع المثاني وأن عطفه عليها من قبيل عطف المرادف الذي اتحدت فيه الذات واختلفت الصفات على حده.

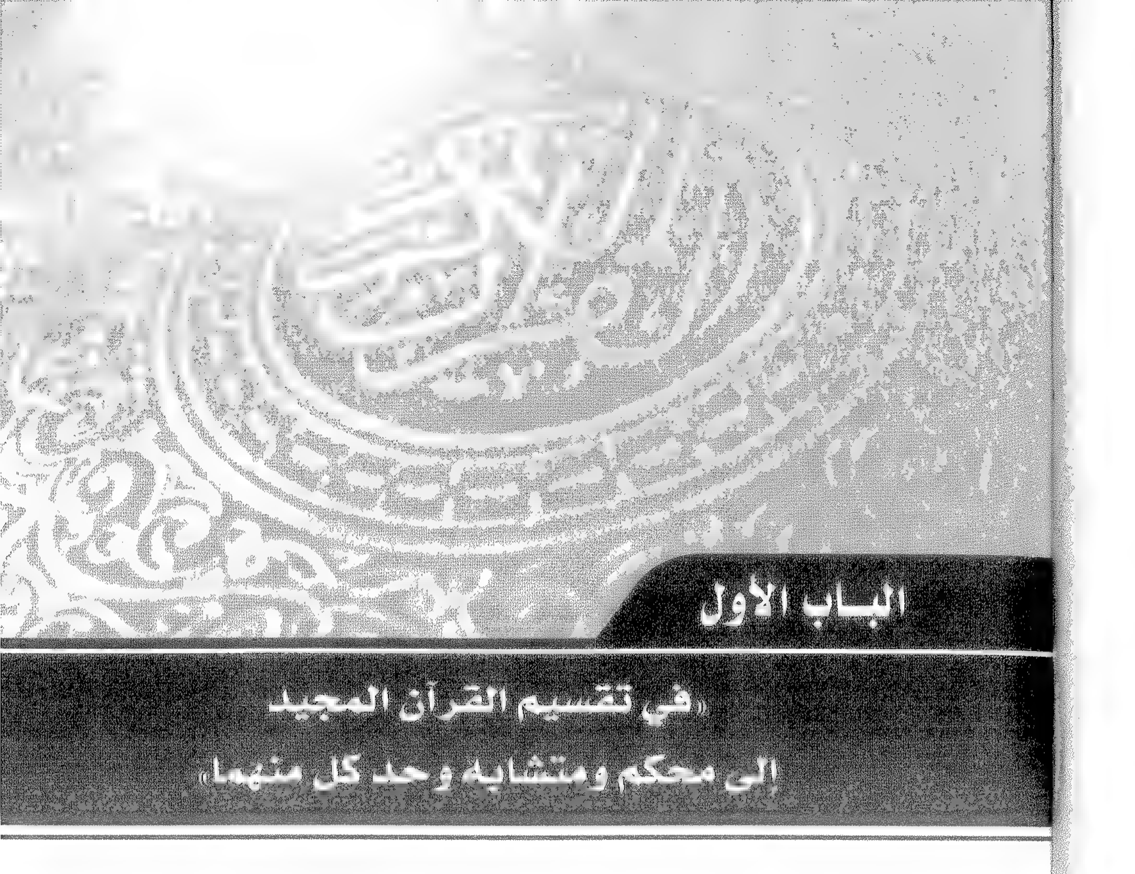
إلى الملك القرم وابن الهمام ... وليث الكتيبة في المزدحم =



جـواز إطلاقه على بقية القرآن بل كل ذلك سـائغ وحـق وإنما غايته أنها الكاملة في هذين الوصفيـن المثاني والقرآن العظيم والله أعلم. وبهذا الذي اخترناه وأثبتنا صحته تفسيرًا للإحكام في آية هود والتشابه في آية الزمر يتجلى أن كلًّا منهما نعت كمال للقرآن جميعًا وأنه ليس بينهما أدنى قدر من التضاد بحيث يقتضي الاتصاف بأحدهما التجرد من الآخر بل في اجتماعهما شاهد حقية القرآن وكماله وآية أنه تنزيل رب العالمين، فإن القرآن كله محكـم بالمعنى الـذي قررناه لا تخرج كلمة من نظمه الكريـم عن تلك الدرجة القصوى مـن الكمـال فإن خطر بالبال شـيء من ذلك الخـروج فهذا نعت التشـابه يدفع في صدره أشـد الدفـع وأبلغه وينطق في صراحة سـافرة بأن ما نص عليه من جمـاع الكمالات لهذا القـرآن ثابت لجميع أبعاضه لا يعرى أيها من ذلك من حيث كانت متشـابهة غير متخالفة وحاشى كلامًا نزله الله أحسن الحديث أن يتنافى نظمه أو يتخالف معناه أو تتناقض غايته فصـدق الـذي أنزل فيـه: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾ [1] والله أعلم.

= وهو الحق الذي تشهد به الأحاديث الصحيحة كحديث أبي هريرة مرفوعًا عند البخاري «أم القرآن هي السبع المثاني والقرآن العظيم» وغيره من الأحاديث ومنه يتبين بطلان ما قيل من أن المراد بالقرآن العظيم في الآية جميع القرآن وأن عطفه على سبعًا مرادًا بها الفاتحة من قبيل عطف الكل على الجزء إن لوحظ في إطلاقه المجموع الشخصي أو عطف العام على الخاص إن لوحظ فيه اسم الجنس، الذي هو القدر المشترك الصادق على الكل والبعض فإن ذلك مناف لظواهر الأحاديث الصحيحة منافاة بينة ولا يمكن الجمع بينهما إلا أن يقدر في حديث أبي هريرة ونحوه حذف لفظة بعض قبل القرآن العظيم وهو خلاف الأصل، فوق أنه يجعل كلام النبي ﷺ غير حكيم ولا بليغ لتجريده من الفائدة ولازمها فإنه لا يعد من الحكم والبلاغة في شيء أن يصرح بما هو معلوم للمخاطب من الدين بالضرورة لغير فائدة معتبرة وقد كان كون الفاتحة بعض القرآن من هذا القبيل قطعًا كيف لا وقد كانوا يعرفونها بأم القرآن ويقرءونها في صلاتهم على ما تشهد به نفس هذه الأحاديث؟ فمن أين يحسن التصريح به فضلًا عن القسم عليه كما في بعضها؟ والله أعلم.

(1) [النساء: 82].



البـاب الأول

«في تقسيم القرآن المجيد إلى محكم ومتشابه وحد كل منهما»

الفصل الأول

في هذا التقسيم
وتبيان من أي نوعي التقسيم هو

لا نعلـم خلافًـا[1] بيـن العلماء في أنه كمـا دلت آية هـود على أن جميـع القرآن محكم بالمعنـى الـذي يصلح أن يعم جميع أبعاضه كمـا قدمنا. وآية الزمر على أن جميعه متشـابه بهـذا المعنـى كذلك، فإن آية آل عمـران أعني قوله تعالـى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ[2] مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[3] هـذه الآيـة تـدل علـى أن بعض القرآن محكم أي إحكامًا خاصًا لا تشـابه فيه وبعضه متشـابه أي تشـابهًا خاصًا لا إحكام فيه وكما كانت حقية قولهم هنالك حقية لا خفاء فيها إلا على عين من ينكر ضوء الشـمس من رمد حسبما بان لك أتم بيان فإن حقية قولهم هنا كذلك بمنزلة الشـمس رأد الضحى لا يخفى نورها إلا علـى أبصـار الخفافيش. ألـم تر إلى تصدير الآيـة الكريمة الكلام عن الآيـات المحكمات

---

(1) إلا ما كان من حكاية محمد بن حبيب النيسابوري والقرطبي أن بعضًا قال بإحكام جميع القرآن وعدم تشابه أي شيء منه وآخر بتشابه جميعه وعدم إحكام شيء منه كما تقدم لك أول البحث.

(2) قال العلامة أبو السعود رحمه الله في تفسيرها: «والمراد بالإنزال القدر المشترك المجرد عن الدلالة على قيد التدريج وعدمه. ولام الكتاب للعهد. وتقديم الظرف عليه لما أشير إليه فيما قبل من الاعتناء بشأن بشارته عليه السلام بتشريف الإنزال عليه. ومن التشويق إلى ما أنزل. فإن النفس عند تأخير ما حقه التقديم لا سيما بعد الإشعار برفعة شأنه أو بمنفعته تبقى مترقبة له فيتمكن لديها عند وروده عليها فضل تمكن وليتصل به تقسيمه إلى قسميه». جـ1 ص214.

(3) [آل عمران: 7].

هنا بكونها من الكتاب أي بعضه لا كله حسبما هو مفاد «من» وإلى أنها عطفت الأخر (المتشابهات) على الآيات المحكمات لتفيد موافقة هذه لتلك في معنى البعضية، وإلى أنه تعالى وصف المتشابهات بكونها أخر وهو صريح في أن هذه غير تلك وأن صفة كل من هاتين الطائفتين لا تتعداها إلى الأخرى وإلى أنه نعت كلًّا من القسمين بخصيصة غير خصيصة الآخر فقال في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وقال في المتشابهات: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾... إلخ إذا تمهد ذلك فإنه ينبغي -قبل الوقوف على حد كل من هذين القسمين الذيْن قسمت الآية الكريمة كتاب الله إليهما- التعرف على نوع هذا التقسيم. وكل تقسيم فلا يخلو كما يقول علماء آداب البحث والمناظرة: إما أن يكون تقسيمًا[1] للكلي إلى جزئياته[2] أو يكون تقسيمًا للكل إلى أجزائه[3] ثم إنهم عرفوا الكلي بأنه ما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه والجزئي بأنه ما يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه. كما عرف الكل بأنه ما يتركب من الأجزاء سواء أكانت ذهنية[4] أم خارجية[5] والجزء بأنه ما يتركب منه الشيء مطلقًا[6].

---

(1) التقسيم في اللغة: التحليل والتجزئة، وفي الاصطلاح: يعرف بمعرفة نوعيه الآتيين ثم إن كلًّا من الكلي والكل يسمى مقسمًا على زنة مجلس ومورد القسمة ومحلها، وكلًّا من الجزئي والجزء المذكورين في التقسيم بالنسبة إلى كلِّيه وكله يسمى قسمًا وبالنسبة إلى غيره من الأقسام يسمى قسيمًا. ويسمى القسم الذي دخل في المقسم ولم يذكر في التقسيم واسطة بين الأقسام. انظر الولدية في آداب البحث والمناظرة لساجقلي زاده وشرحها للسيد عبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين الآمدي من ص 35 إلى 37.

(2) المراد بالجمع في هذا وما بعده ما فوق الواحد فلا ينتقض التقسيم بتقسيم الكلي إلى جزئيين والكل إلى جزءين كما في تقسيم الكتاب إلى محكم ومتشابه مثلًا. انظر الشرح السابق ص 35.

(3) قال السيد عبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين الآمدي في شرح الولدية: فإن قلت قولنا زيد إما قائم أو قاعد من أي قبيل هو؟ قلت إن أردنا بذلك القول الشك والترديد في أنه قاعد أو قائم في وقت فلاني فذلك ليس بتقسيم وإن أردنا أنه لا يخلو حاله عن القيام والقعود فتارة يقوم وتارة يقعد فذلك تقسيم الكلي إلى جزئياته والتقدير زيد إما زيد قائم أو زيد قاعد وحاصله تقسيم هيئته إلى القيام والقعود أ.هـ، ص 35 فما بعدها.

(4) أي كحقيقة الجزئي تتألف من الكليين الذيْن يتكون منهما حده.

(5) كالحصير يتألف من الخيط والثمار.

(6) المرجع السابق ص 35.

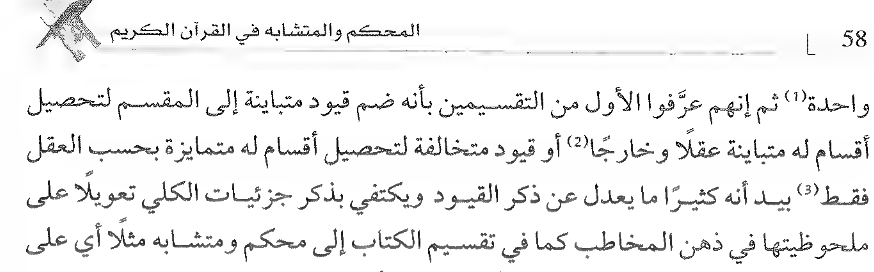
قالوا والفرق بين الكلي والكل أن الكلي يصح حمله على كل واحد من جزئياته على حدة، صحة حمله على جميع الجزئيات دفعة واحدة[1] وأما الكل فإنه لا يصح حمله على كل واحد من أجزائه المتخالفة في الماهية[2] على حدة، بل يحمل على جميعها دفعة

---

(1) فيقال مثلًا: الإنسان حيوان والفرس حيوان كما يقال: جميع هذه الماصدقات حيوان.

(2) إنما قيدوا الأجزاء التي لا يصح الحمل على كل منها على حدته بكونها متخالفة في الماهية لتخرج منه الأجزاء المتحدة في الماهية كقطرات الماء مثلًا فإنه يصح الحمل على كل منها على حدته فيقال للقطرة الواحدة مثلًا هذه ماء وذلك لاتحادها مع الكل في الماهية كذا زعموا، والتحقيق أنه لا يكفي الاتحاد في الماهية لتصحيح الحمل وإلا لصلح حمل زيد على عمرو وقطرة الماء على القطرة الأخرى وأما ما طنطن به الآمدي في هذا المقام من أن المانع من حمل زيد على عمرو اختلافهما في العوارض الخارجية بدليل أن ماهية أحدهما تحمل بالفعل على ماهية الآخر وأن قياس حمل الماء على بعضه على حمل زيد على عمرو، قياس مع الفارق من حيث إن ماهية الماء وبعضه خارجية وماهية زيد وعمرو معقولة وأن حمل الماء على بعضه صحيح وحق والقول بخلافه مكابرة. نقول أما هذه الطنطنات ففارغة لا يجدي أيها الشيخ شروى نقير بل بعضها شاهد لنا لا علينا وكلها برهان بين على تمام غفلته عن المعنى الدقيق الذي يرمي إليه ما عددناه تحقيقًا وحكاه هو بصيغة التمريض؛ ذلك بأن دعواه أن سر امتناع حمل زيد على عمرو اختلافهما في العوارض الخارجية حق وهي بعينها دعوانا وشاهد حقية قولنا فإنه لا يخفى على ذي لب أن للجزء بوصفه جزءًا عوارض تختلف لا محالة عن عوارض الكل بوصفه كلًّا مهما اتحدت ماهية الأجزاء مع الكل وإلا لكان الجزء عين كله هذا خلف. فلقطرة الماء مثلًا عوارض تختلف عن البحر الذي هي جزؤه ولو من حيث القلة والكثرة على أقل تقدير، وأما دعواه أن القياس مع الفارق فنعم ولكن لا تأثير لهذا الفارق في العلة الجامعة بحال من الأحوال وأي تأثير يا أولي الأبصار لكون الاتحاد في الماهية المعقولة أو كونه في الماهية الخارجية حتى يقال إن لكل منهما حكمًا يخصه ولا يصلح قياس أحدهما على الآخر أم عسى الشيخ أن يرى الاتحاد في الماهية المعقولة لا ينفي الاختلاف في العوارض الخارجية بخلافه في الماهية الخارجية؟ فإنه ينفيها ويستلزم عدمها إن كان فهو الخطأ البين فإن كلا الاتحادين لا شأن له بهذه العوارض فضلًا عن أن ينفيها بل لا بد من قيام تلك العوارض واختلافها على كل حال كما بينا، على أنه لا قيام لهذا الفارق بالمرة بين ما يقول هو به وبين ما زدته على مثال المحققين أعني حمل قطرة من الماء على أخرى منه ومع ذلك فإنه لا يتجاسر أن يزعم إمكانية هذا الحمل مع الاتحاد في الماهية الخارجية. وأما دعواه أنه يقال للقطرة من الماء إنها ماء وإن إنكار ذلك مكابرة فحق قطعًا ولكن ذلك ليس من حمل الكل على جزئه في شيء بل إنه إذ ذاك إما أن يكون من قبيل حمل الماهية المتحدة على نفسها بالنظر إلى تعددها اعتبارًا (*) بأن يقصد أن ماهية هذه القطرة هي عين ماهية الماء أو يكون من قبيل حمل الكلي =

(*) إنما قلنا بالنظر إلى تعددها اعتبارًا لأن الشيء لا يحمل على نفسه إلا بحتمية اعتبار خلاف بينهما فلا تحمل ماهية زيد على ماهية عمرو مثلًا وهي هي إلا بملاحظة الاختلاف بينهما من حيث كون كل في محل مغاير لمحل الأخرى مثلًا.



واحدة[1] ثم إنهم عرَّفوا الأول من التقسيمين بأنه ضم قيود متباينة إلى المقسم لتحصيل أقسام له متباينة عقلًا وخارجًا[2] أو قيود متخالفة لتحصيل أقسام له متمايزة بحسب العقل فقط[3] بيد أنه كثيرًا ما يعدل عن ذكر القيود ويكتفي بذكر جزئيات الكلي تعويلًا على ملحوظيتها في ذهن المخاطب كما في تقسيم الكتاب إلى محكم ومتشابه مثلًا أي على أنه من تقسيم الكلي إلى جزئياته. وسيأتيك قريبًا نبأ تفصيل ذلك وتحقيقه.

وعرفوا ثانيهما بأنه تحصيل ماهية المقسم بذكر أجزائه[4] وبعد هذه العجالة التي تلقي الضوء على ما نحن بصدده نتساءل: من أي هذين النوعين من التقسيم يأتي تقسيم الكتاب العزيز إلى محكم ومتشابه: بل هل ذلك تقسيم على التحقيق أم أنه ليس من التقسيم في شيء؟

= على جزءيه فإن القطرة جزء والماء كل باعتبار. وهي جزئي وهو كلي باعتبار آخر. فمن حيث تركبه منها ومن كثير من أخواتها هي جزء الماء والماء كل لها ومن حيث ملاحظة أنها ماصدق من جملة ماصدقاته ومتحققة بعين ماهيته هي جزئي الماء وهو كلي لها يحمل عليها حمل النوع على أحد ما صدقاته وقد صرح هو نفسه قبل بقليل أنه يمكن رجع تقسيم الكل إلى أجزائه إلى تقسيم الكلي إلى جزئياته، قال بأن يراد ما يتضمنه الكل فإن تلك الأجزاء، أجزاء للكل وجزئيات لما يتضمنه. اهـ أي فحينئذ يصح الحمل والإتيان بحرف الترديد بين الأقسام بهذا الاعتبار فأما أن يحمل البحر على القطرة منه على أنها جزء منه وهو كل لها فضرب من المحال. وبهذا نحسب أننا قد تأملنا وأنصفنا الحقيقة كما دعانا هو نفسه في آخر كلامه فقال تأمل وأنصف. انتهى وانظر شرحه للولدية ص56.

(1) فلا يقال مثلًا الخيط حصير وإنما يقال الخيط والثمار حصير – انظر هذا الفرق في نفس المرجع ص 35.

(2) إشارة إلى التقسيم الحقيقي وهو ما تباينت فيه الأقسام عقلًا وخارجًا. انظر المرجع السابق ص 38 لتقسيم العدد إلى زوج وفرد وتقسيم الكتاب إلى محكم ومتشابه على أنه من تقسيم الكلي إلى جزئياته.

(3) إشارة إلى التقسيم الاعتباري وهو ما اختلفت فيه الأقسام في العقل وحده. انظر نفس المرجع، أي وأما في الخارج فيجوز تحقق حقائق جميعها في شيء واحد باعتبارات مختلفة لتقسيم المناطقة الكلي إلى الكليات الخمس فإن لكل واحد منها حقيقة عند العقل يتميز بها في نفسه ويخالف بها جميع ما عداه ولكنه يمكن أن يوجد في الخارج شيء واحد تتحقق فيه جميع تلك الكليات باعتبارات مختلفة كالملون مثلًا جنس لذي اللون المخصوص كالأخضر مثلًا ونوع للمكيف وفصل للكثيف وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان مثلًا. انظر رسالة الآداب للشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد رحمه الله ص 22 فما بعدها.

(4) انظر شرح الولدية ص56.



وللجواب عن هذا التساؤل يجب أن نستحضر أن الكتاب المراد به القرآن يطلق بإطلاقين[1] أحدهما: إطلاقه علمًا شخصيًّا بالغلبة على مجموع ما بين الدفتين. وهذا الإطلاق هو الكثير الغالب في منطوق الكتاب الكريم والسنة المطهرة فإنه فيهما مقول في أغلب مواضع وروده على تلك الهيئة الاجتماعية المؤتلفة من الأجزاء المخصوصة والمعهودة له ﷺ وإن لم يكن قد تم ائتلافها عند ورود ذكره في هذه المواضع أو أغلبها. قال العضد رحمه الله في شرح مختصر ابن الحاجب (الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية)[2].

وكذا قال غيره منهم ابن ملك رحمه الله في شرح منار الأصول[3]. قال العلامة الرهاوي في تعليقه على قول الأخير: غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى (المفهوم من إطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه أن يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين[4] ولا يدفعه مجرد كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية، فليكن هذا على ذكر منك)[5] وكذا قال ملا خسرو في تعقيبه على قول السعد في التلويح - رحمهما الله- غلب أي الكتاب في عرف أهل الشرع.. إلخ[6] قلت وهو كذلك متبادر[7] في هذا المعنى الشخصي عند الإطلاق وعدم

(1) وكذلك القرآن.

(2) جـ2 ص 18.

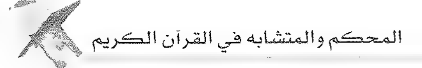
(3) انظر شرح المنار وحواشيه ص 30 فما بعدها من أعلى.

(4) بخلاف القرآن في ذلك فإن غلبته على هذا الإطلاق إنما هي في العرف العام وأما في عرف الشرع وأهله فإن غلبته على مقدار ثلاث آيات كما أفاده بعد – انظر المرجع الآتي ص32 من أسفل وحكاه الفنري في حواشيه على التلويح- انظر المرجع التالي له.

(5) نفس المرجع السابق ص31 من أسفل.

(6) انظر التلويح وحواشيه جـ1 ص 136 من أسفل مع ملاحظة الخطأ الواقع هنا في ترقيم صفحات هذه المطبوعة.

(7) إنما كان المعنى الشخصي هو المتبادر منه عند ذلك دون الجنسي الآتي له لغلبته على هذا المعنى لأن الأصل في الوضع هو الأوضاع الشخصية لا الجنسية كما يقول علماء الوضع، فإن قيل هو على هذا المعنى علم غلبي لا وضعي فحق الوضعي الذي هو الجنس أن يكون أظهر منه عند الإطلاق. قلنا قد ألحقته الغلبة بالوضعي فأعطي حكمه والله أعلم.



قيام قرينة تعين خلافه بلا شبهة وأنت خبير بأن الكتاب بهذا المعنى كلٌّ قطعًا. وأن أيًّا من أبعاضه لا يمكن أن يطلق عليه الكتاب بهذا المعنى على سبيل الحقيقة، إنما يقال له جزء الكتاب وليس الكتاب. نعم يقال له ذلك على سبيل المجاز المرسل بإطلاق الكل وإرادة الجزء، ثاني هذين الإطلاقين إطلاقه كالقرآن اسم جنس على المفهوم الصادق على المجموع وعلى كل بعض منه له به نوع اختصاص[1] وهذا المفهوم هو القدر المشترك بين المجموع وبين الأبعاض أو قل هو مطلق ما أنزل الله على محمد ﷺ من أول سورة الحمد إلى آخر سورة الناس[2] ولا يخفى أن الكتاب بهذا المعنى كلي مقول بالاشتراك على المجموع وعلى أبعاضه بحيث يقال لمجموع الكتاب على هذا الإطلاق إنه جزئي من جزئيات مفهوم الكتاب وواحد من ما صدقات ذلك المفهوم شأنه في ذلك شأن أي من أبعاض ذلك المجموع له به نوع اختصاص وأنه يقال لأي من تلك الأبعاض كما يقال للمجموع الكتاب بهذا الاعتبار[3] على سبيل الحقيقة كما هو المختار في قول الكلي على جزئيه على هذا النحو[4].

(1) إنما قيدوا البعض بذلك لإخراج نحو الحرف والحرفين والكلمة الفذة وغير ذلك مما لا اختصاص له بالقرآن فإنه لا يطلق عليه الكتاب ولا القرآن ولا غيرهما من أسمائه الخاصة به بل يطلق ذلك على ما له نظم خاص يمتاز به على سائر الكلام بحيث إذا ألقي فهم للوهلة الأولى أنه من القرآن وانظر حاشية العطار على شرح المحلى لجمع الجوامع جـ1 ص291 وبه تتبين أن عبارته رحمه الله في شرح هذا الإطلاق أَسَدُّ من عبارة المحقق السعد في تلويحه إذ قال في شرح ذلك: ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه انظر جـ2 ص 136 من أعلى لإغفال الأخيرة هذا القيد الذي لا بد منه كما لا يخفى.

(2) «ال» في «الكتاب» بهذا المعنى جنسية كما لا يخفى.

(3) انظر هل قوله على ذلك حينئذ من قول الجنس على آحاد أنواعه فتعتبر أن كل واحد من جزئيات ذلك الكلي أعنى الكتاب بهذا المعنى إنما تتقوم حقيقته الخاصة بخصوص ما يمتاز به عن جميع ما سواه من تلك الجزئيات، أعني نظمه المخصوص تقوم حقيقة النوع بفصله بحيث لو فرض زوال خصوص ذلك المميز له لزمه لا محالة زوال حقيقته لا تميز كل واحد من ماصدقات النوع بعرض مفارق لو فرض زواله في أيها لم تزل معه الحقيقة أصلًا. أم قول النوع على آحاد ماصدقاته فنغض النظر عما سوى اتفاق الجزئيات في تلك الماهية الكلية أعني مفهوم الكتاب الكلي الذي يعم جميعها كل محتمل.

(4) نشير بهذا إلى جواب اعتراض يمكن أن يتبادر إلى الذهن هنا فيقال كيف يكون إطلاق المفهوم الكلي كالكتاب بهذا المعنى مثلًا على واحد معين من آحاد ماصدقاته لبعض خاص من أبعاض الكتاب هنا من =



بيد أن هذا الإطلاق من ندرة الاستعمال بالنسبة إلى سابقه ولا سيما في منطوق

= قبيل الحقيقة مع أن ذلك المفهوم إنما وضع غير ملحوظ فيه الاختصاص بأي تلك الماصدقات بل هو بحيث يعم جميع ماصدقاته كما لا يخفى، أفليس حق هذا الإطلاق إذن أن يكون من قبيل المجاز المرسل من إطلاق العام وإرادة الخاص؟ وتفصيل الجواب أنهم اختلفوا في إطلاق اسم الكلي على جزئيه هل هو حقيقة أو لا (فذهب الكمال بن الهمام ومن وافقه إلى أنه حقيقة مطلقًا قاله الدسوقي في حاشيته على مختصر السعد: قال وعلله يعني الكمال- بأن اللام في قولهم في تعريف الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضعت له لام التعليل ولا شك أن اسم الكلي إنما وضع لأجل استعماله في الجزئي وعلله غيره بأن المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له أولًا والجزئي ليس غير الكلي كما أنه ليس عينه) هامش شروح التلخيص جـ4 ص 37. قلت وعلله ابن كمال باشا فيما عزا العطار في حاشيته على جمع الجوامع من القول إليه في حاشية التلويح (بأن زيدًا إذا اعتبر لا بخصوصه لا يصح عند سلب الإنسان لا لغة ولا بحسب نفس الأمر فلا يكون مجازًا بلا اشتباه وأما إذا اعتبر بخصوصه فيصح حينئذ سلبه عنه لغة ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الأمر فينبغي ألا يكون مجازًا أيضًا لأن من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط، بل بحسب نفس الأمر أيضًا على ما حققه القاضي عضد الدين في شرح المختصر وموجب هذا التحقيق ألا يكون ذكر العام وإرادة الخاص من قبيل المجاز والمشهور خلاف ذلك. قال العطار: وهي فائدة نفيسة فاحفظها) جـ1 ص428 وذهب آخرون إلى أنه مجاز مطلقًا حكاه السعد ورده فيما سيأتي من نقل العطار عنه. وذهب بعضهم إلى التفصيل، قاله الدسوقي دون أن يسمي لنا هذا البعض قال وحاصله (أن استعمال اسم الكلي في الجزئي إن كان من حيث اشتماله على الكلي فهو حقيقة وإن كان استعماله فيه لا بالنظر لما ذكر بل من حيث ذاته كان مجازًا) نفس مرجعه الأسبق. ونعما هذا التفصيل وإياه أختار. فإنه لا شبهة في قيام الفرق وظهوره بين أن يراد من الكلي جزئيه من حيث كونه جزئيًّا مندرجًا تحت ذلك الكلي أي مع ملاحظة عدم المانع البتة من قول ذلك الكلي على غير هذا الجزئي من بقية الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي وبين أن يراد من الكلي خصوص واحد من جزئياته من حيث خصوص ذلك الواحد كأنما لم يوضع ذلك الكلي من أول الأمر إلا للاستعمال في خصوص ذلك الجزئي. نقول لا شبهة لدى منصف في قيام هذا الفرق وظهور واستئهال الأول به أن يقطع بكونه حقيقة والثاني أن يسلك في عداد المجاز فأما ما ارتكز عليه تعليل الكمال رحمه الله لحقيقية الجميع من كون اسم الكلي إنما وضع لأجل استعماله في الجزئي فمسلم ولكن مع ضرورة ملاحظة قيد فيه لو لاحظه لوافقناه قطعًا وما اشتبه عليه الأمر أصلًا، ذلك هو الحيثية التي ذكرنا لتصحيح كون هذا الاستعمال حقيقة، أعني كون ذلك الجزئي الذي ما وضع اسم الكلي إلا لاستعماله فيه ملحوظًا للواضع من حيث هو جزئي لذلك الكلي لا من حيث خصوص ذاته بلا شبهة فيخرج إذن عن الحقيقة ما أخرجناه عنها ضرورة وأما تعليل غيره لذلك أعني حقيقية الجميع بأن الجزئي ليس غير الكلي، كما أنه ليس عينه أي بل هو أخص مطلقًا من كليّه، والأخص من الشيء لا يكون غيرًا لذلك الشيء فلا يكون إطلاق الكلي عليه من المجاز المأخوذ في تعريفه ضرورة مغايرة المجوز عنه للمجوز إليه فمسلم كذلك ولكن بالنسبة لخصوص ذي الحيثية المذكورة فإنه لا يسع أحدًا البتة إنكار اندراج مثله تحت =

= اسم الكلي وكونه بذلك أخص مطلقًا منه فأما بالنسبة إلى ما عددناه من ذلك الإطلاق مجازًا فلا قطعًا. كيف ولا معنى لإرادة خصوص ذات الجزئي إلا ملاحظة عدم اندراجه تحت اسم الكلي أصلًا! وإلا ففيم إذن تكون حيثية خصوص الذات؟ وإذن فإن هذا الجزئي بهذا الاعتبار أعني الملاحظ فيه عدم ذلك الاندراج تحت المفهوم الكلي أعني المقول اسمه على خصوص ذلك الجزئي نقول هذا الجزئي بذلك الاعتبار لا يكون أخص مطلقًا من الكلي الملحوظ في مفهومه اندراج الجزئيات تحته ضرورة بل يكون بوصفه كذلك مغايرًا لذلك الكلي قطعًا. فلا يكون إطلاق اسم ذلك الكلي عليه لذلك حقيقة بل يكون مجازًا إذن كما لا يخفى. وبهذا تتبين كذلك رد ما علل به ابن كمال باشا ما زعم من حقيقية هذا الإطلاق، أعنى إطلاق اسم الكلي على الجزئي من حيث خصوص ذاته من أن زيدًا مثلًا إذا اعتبر بخصوصه لا يصح سلب الإنسان بحسب نفس الأمر... إلخ. فإنا نقول إن للإنسان حينئذ اعتبارين؛ اعتبار خصوص كونه حاصلًا لخصوص ذلك الجزئي وهو ما لا يصح سلبه عن ذلك الجزئي بحسب نفس الأمر قطعًا. ولكنه بهذا المعنى أمر جزئي لا مفهوم كلي فليس كلامنا إذن فيه أصلًا، واعتبار كونه مفهومًا كليًّا أي مندرجًا تحته الجزئيات ضرورة. وهو بهذا المعنى غير خصوص الجزئي الذي عرفت أن اعتبار خصوصه يمنع من اندراجه تحت المفهوم الكلي وبالتالي يوجب مغايرته لذلك المفهوم فهو بهذا الاعتبار إذن يصح سلبه عن زيد في نفس الأمر. إذ السلب في نفس الأمر حينئذ للمفهوم الكلي لا للوصف الجزئي الذي لا يصح سلبه ولا حرج في هذا أصلًا كما هو بين. فلا يكون إطلاق اسمه على زيد إذا اعتبر بخصوصه حقيقة. بل يكون ذلك الإطلاق إذن مجازًا لتوفر خصيصته التي رضيها خصيصة. فإن قيل مثل هذا الاعتبار تفلسف لا يمكن أن تلمحه عين الواضع. قلنا بل ضرورة لا مناص له من ملاحظتها إذ لا يعقل المفهوم الكلي أصلًا إلا باندراج الجزئيات تحته ولا يعقل خصوص ذات الجزئي إلا بما قلناه من عدم اندراجه تحت الكلي.

فإن قيل منقوض بما تقولون في علاقة هذا المجاز من إطلاق العام وإرادة الخاص إذ مقتضى العموم والخصوص بقاء الاندراج على حاله وبالتالي انتفاء المغايرة. قلنا نريد من العموم والخصوص في هذا مجردهما بحسب أصل الوضع فلا ينافي عدمها بالنظر إلى هذا الاعتبار. وإن شئت قلت العموم باق على حاله بالنسبة للعام أعني الكلي ولكن نريد بخصوص هذا الخاص أعني الجزئي ما تبينته في هذا الاعتبار فينفي الاندراج ولا يقدح في المغايرة كما لا يخفى هذا كله على فرض التسليم بأن عدم صحة السلب في نفس الأمر تقضي بحقيقية الإطلاق وتمنع من مجازيته ضرورة. فكيف لو كان بالوسع أيضًا منع اطراد ذلك بسند ما قاله السعد رحمه الله في حواشيه على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب من أنه يشكل يعني على ذلك الاطراد المستعمل في الجزئي أو اللازم المحمول كالإنسان بمعنى الناطق أو الكاتب على ما يقال ما زَيد بإنسان ويراد نفي خواص الإنسانية. فإن عدم صحة النفي متحقق ولا حقيقة أي باتفاق جـ1 ص146 وهو ما لا يمكن القدح فيه أصلًا. فلا أقل من أن يكون سؤاله مشترك الإلزام فما هو جوابه عن هذا الإشكال فهو جوابنا عن سؤاله بلا أدنى فرق، دع عنك إذن انخداع العطار رحمه الله بهذا البريق وقوله (هي فائدة نفيسة فاحفظها) نقول بل النفيس حق النفيس هو ما بان =



الكتاب(1) والسنة بحيث لا ينصرف إليه الكتاب إلا أن تقوم قرينة تعينه وتمنع من خلافه فهل قامت مثل تلك القرينة في هذه الآية من آل عمران حتى يحمل الكتاب فيها عليه

= لك من التفصيل. لا بدع إن كان على هذا التفصيل أكثر المحققين حسبما هو متبادر من حكاية البناني هذا التفصيل في أول الحقيقة والمجاز عن سم رحمهما الله ففيه قول سم كما يظهر من كلامهم. هكذا بضمير الجمع ودون أن تتقدم منه تسميته لقائله ولا عزو إلى أحد بالمرة مما يشعر بكونه قول الكافة لولا ما عرفناه من استثناء القائلين بالحقيقة مطلقًا والقائلين بالمجاز مطلقًا انظر حاشية البناني على مختصر السعد مع تقرير الشمس الإنبابي عليها جـ4 ص160. وإن صدع بهذا التحقيق ورفض خلافه فحل كالتفتازاني رحمه الله إذ قال فيما عزا العطار في حاشيته المذكورة القول إليه في شرح التلخيص أي وليس بالمختصر فهو إذن شرحه المطول قال رحمه الله وفيه ما وعدنا به من حكايته القول بالمجاز ورده (إذا أطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شيء كما إذا رأيت زيدًا فقلت رأيت إنسانًا أو رأيت رجلًا فلفظ إنسان أو رجل لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد- قال- وهذا بحث يشتبه على كثير من المحصلين حتى يتوهمون أنه مجاز باعتبار ذكر العام وإرادة الخاص ويعترضون أيضًا بأنه لا دلالة للعام على الخاص بوجه من الوجوه ومنشؤه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج وناهيك بهذا من تحقيق جـ1 ص428 فإن قيل كيف تصنع إذن في رد ابن كمال باشا لما علل به السعد رحمهما الله حقيقية ما زعمتم حقيقيته أي وإن كان هو أيضًا لم ينكر كون ذلك حقيقة كما تقدم نعني قوله (فيه بحث وهو أنك إذا قلت رأيت إنسانًا تريد بالإنسان ما تعلق به رؤيتك ومتعلق الرؤية هو الفرد الموجود في الخارج فإن المفهوم الكلي غير قابل لأن تتعلق به الرؤية فلفظ إنسان أو رجل في المثال المذكور مستعمل في غير ما وضع له بلا شبهة). نفس المرجع. قلنا ندفعه بما تقدم للكمال بن الهمام رحمه الله من أن اسم الكلي إنما وضع لأجل استعماله في الجزئي أي من حيث هو جزئي كما حررناه. فالجزئيات إذن من حيث هي جزئيات ملحوظة إجمالاً في وضع اسم الكل الذي لا يعقل إلا باندراجها تحته ولا يستعمل غالبًا إلا فيها فلا يكون استعماله في أحدها إذن استعمالًا له في غير ما وضع له أي أن المقصود إذن في قولنا رأيت إنسانًا نريد به الفرد الموجود في الخارج هو ذلك الفرد بوصف ذلك المفهوم الكلي متحققًا فيه ومستعملًا فيه وإن لم يتعلق بصرنا في الخارج إلا بخصوص بعض الأعراض الجزئية كما لا يخفى، فشتان إذن متعلق الرؤية الذي لا كلام لنا فيه وما قصدنا من مثل هذا القول الذي فيه الكلام. والله أعلم.

(1) قيل من وروده في القرآن الكريم بهذا الإطلاق قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: 204] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: 98] فإن الاستماع والإنصات والاستعاذة مطلوبة لمجموع القرآن ولكل بعض منه كما لا يخفى وهو حسن.

ويكون تقسيمه إلى المحكم والمتشابه إذن من تقسيم الكلي إلى جزئياته. أم لم تقم فيتعين صرفه إلى الإطلاق الأول ويكون تقسيمه إليهما إذن من تقسيم الكل إلى أجزائه الحق الذي لا مرية لدى منصف في حقيته أنه لا قيام لمثل تلك القرينة بحال بل إنه فوق ذلك لمن الظهور بمكان قيام القرينة على خلافه، أعني المعنى الشخصي وإن كان هذا المعنى غير مفتقر في انصراف الكتاب كالقرآن إليه عند الإطلاق إلى قرينة أخرى تعينه أو ترجحه. نقول إنه مع ذلك فقد قامت القرينة المرجحة الانصراف إليه ترجيحًا قويًّا تلك تقدم ذكر الكتاب والفرقان منذ قليل بعين ذلك المعنى الشخصي وذلك في قوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ فظاهر متبادر إن لم يك متعينًا لازمًا أن الكتاب والفرقان في هذه الآية مراد بهما المعنى الشخصي.

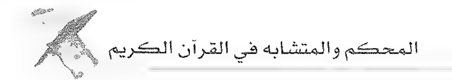
أما أولًا فلما تقرر من انصراف الكتاب والقرآن وسائر ما يختص به من الأسماء عند الإطلاق إلى المعنى الشخصي كما قدمنا وقد أطلقا هنا كما لا يخفى.

وأما ثانيًا فلأن تمام مراعاة النظير التي يتوخاها البلغاء في كلامهم لا يتأتى هنا إلا بأن يكون الكتاب والفرقان مطلقين هنا على معناهما الشخصي شأن ما ذكر معهما من التوراة والإنجيل المطلقين قطعًا على معنييهما الشخصيين، أقول ثم إنه بعد وصف الله سبحانه نفسه في هذه الآية بتنزيله الكتاب بالحق وإنزاله التوراة والإنجيل والفرقان ووصفه نفسه في تاليتها بالعلم المحيط والقدرة التامة. وصف نفسه في هذه الآية التي معنا بإنزاله الكتاب على هذين القسمين فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾... إلخ ومعلوم أن مثل ذلك السياق لا يتبادر منه في منطق البلغاء إلا انصراف الكتاب في هذه إلى عين ذلك المعنى الشخصي المتقدم منذ قليل، وإذن فـ«أل» في الكتاب هاهنا للعهد[1] لا للجنس والمعهود عين ما عهد من الكتاب والفرقان المذكورين قبل من المعنى

(1) اعلم أن هاهنا بحثًا دقيقًا وهو أنه يقال قد ذكرت عند إطلاق الكتاب على هذا المعنى الشخصي أن الكتاب قد صار لهذا المعنى علمًا بالغلبة وهذه الصيرورة ولا ريب تنافي ما نقرره هنا من كون «أل» فيه بهذا المعنى للعهد. ذلك بأن كونها للعهد إن كان ثابتًا قبل صيرورة الاسم علمًا بالغلبة كانت تلك الصيرورة مشكلة وغير مفهومة من حيث إن المعرف بـ«أل» العهدية هو الفرد المعهود بين المتخاطبين دون ما عداه. أي فهو خاص من أول الأمر لا تتصور فيه الغلبة التي لا تقال إلا على ما له عموم =

الشخصي، وعلى هذا فإن تقسيم الكتاب إلى آيات محكمات وأخر متشابهات من تقسيم

= بحسب وضعه ثم يعرض له الخصوص في استعماله لغلبة إطلاقه على شيء بعينه إنما تتصور في الاسم المجرد من أل العهدية لصلاحيته إذ ذاك لجميع الأفراد فإن كان لا بد من معنى لـ«أل» فيما زعموا صيرورته علمًا بالغلبة قبل تلك الصيرورة فليكن غير العهد أو لتنعدم تلك الصيرورة. وإن كان كونها لتعريف العهد باقيًا بعد غلبة الاسم لزم اجتماع معرفين العلمية وأل على معرف واحد وهو ممنوع. إن قيل ذلك فإنا نقول أما الشق الأول من الإشكال وهو ما بسطناه من كلام اللقاني كما في يس على التصريح والناصر كما في الصبان على الأشموني بزيادة وتصرف يسيرين فقد أجاب عنه الشهاب القاسمي كما في يس على التصريح بما حاصله بشيء من الإيضاح أن «أل» فيما ادعينا صيرورته علمًا بالغلبة معرفة قبل تلك الصيرورة قطعًا ولا يصلح أن تكون فيه للجنس لما أن مدلول مدخول الجنسية ليس إلا الجنس من حيث هو أو باعتبار وجوده في ضمن جميع الأفراد أو في فرد مبهم فلا يناسب أن يغلب مثل ذلك المدلول على فرد معين؛ لأنه لا يستعمل فيه فلم يبق إلا أن تكون أل فيه للعهد حتى يتأتى إطلاق مدخولها الذي هو الفرد المعهود على ذلك الفرد المعين الذي ادعينا غلبة الاسم عليه. أما كيف أمكنت تلك الغلبة ومدخول «أل» هذه هو الفرد المعهود دون ما عداه، فذلك من حيث إن الموضوع للفرد المعهود يصلح له كل فرد أي معين على البدل إذ ما من فرد إلا ويصح أن يستعمل فيه بأن يعهد فإن كثر استعماله في بعض المعهودات صار له علمًا بالغلبة، قال وبهذا يسقط ما أورده الشيخ يس على التصريح جـ1 ص 153: وهذا الجواب من القاسمي عن إشكال الغلبة هو عين ما أجاب به الصبان على الناصر ذاهلًا فيما يبدو عن سبق القاسمي بهذا الجواب على اللقاني فقد قال رحمه الله عند قول الأشموني (أو مصحوب أل العهدية) بعد كلام يسير (ولا يخفى أن أل العهدية تدخل على كل فرد عهد بين المتخاطبين على البدل فمصحوبها كل فرد عهد بينهما كذلك مثلًا لفظ العقبة المعرف بأل العهدية وضع في الأصل لأن يستعمل في كل فرد عهد بينهما على البدل فخصصته الغلبة بعقبة آيلة فسقط بهذا التحقيق ما اعترض به الناصر وسكتوا عليه) إلى آخر ما قال الصبان على الأشموني جـ1 ص374 فما بعدها. ولا يخفاك أن هذا هو عين ذاك اللهم غير زيادة إيضاح فيه بالمثال. هذا وأما الشق الثاني من الإشكال فقد سلم به بعضهم وقال بانسلاخ أل فيما صار علمًا بالغلبة عن معنى العهدية وأنها صارت بعد الغلبة كالجزء من الاسم لا معنى لها وهو ما يفهمه كلام ابن مالك في شرح الكافية وغيره واختار بعضهم استمرار إفادتها بعد الغلبة بمعنى العهد، وأن ما يلزم على ذلك من اجتماع معرفين على معرف واحد غير ممنوع وعلى رأس أولئك العلامة الرضي فإنه رأى جواز اجتماعهما إذا كان في أحدهما ما في الآخر وزيادة كما هنا، قال بدليل يا هذا ويا ألله ويا عبد الله. وما قيل من أنها تنكر ثم تعرف بحرف النداء لا يتم في يا ألله. قال وما قيل إن العلم كبقية المعارف لا يضاف إلا إذا نكر ممنوع بل يجوز عندي إضافته مع بقاء تعريفه إذ لا مانع من اجتماع تعريفين إذا اختلفا كما مرَّ. أقول والتحقيق في ذلك ما اختاره العلامة الشربيني في تقريره على حاشية البناني على جمع الجوامع وعزى النص عليه إلى عبدالحكيم من استمرار إفادتها بعد الغلبة لمعنى العهد دون أن يلزم على ذلك اجتماع معرفين على معرف واحد وهاك كلامه في ذلك، قال رحمه الله عند قول الجلال المحلي: الكتاب المراد به القرآن غلب =



الكل إلى أجزائه قطعًا إذ أي من هاتين الطائفتين لا يمكن أن يطلق عليه الكتاب بهذا المعنى على سبيل الحقيقة ولا أن يحمل عليه كذلك البتة لا غرو أن الألوسي رحمه الله قدم[1] هذا التقسيم على قسيمه في الذكر، فقال وتقسيم الكتاب إليهما - يعني إلى المحكم والمتشابه اللذين ذكر المراد بهما قبل في رأي كثير من الناس ومنهم الشافعية - من تقسيم الكل إلى أجزائه بناء على أن المراد من الكتاب ما بين الدفتين ولامه لتعريف العهد[2] وهذا التقسيم من التقسيم الاستقرائي القطعي أو الجعلي الحقيقي، أما كونه استقرائيًّا لا عقليًّا بناء على أن تقسيم الكل إلى أجزائه يمكن أن يكون عقليًّا وهو الحق الذي لا ينبغي[3] أن يرتاب فيه عاقل فلأن العقل لا يجزم بمجرد ملاحظة هذين الجزأين المحكم والمتشابه بانحصار الكتاب فيهما بل يجوز أن يكون له جزء آخر غيرهما كما لا يخفى. وأما كونه قطعيًّا أو جعليًّا بناء على اندراجهما تحت الاستقرائي وهو الحق فلأنك إذا نظرت إلى أن الدليل يمنع من وجود مثل ذلك الجزء الآخر الذي يجوزه العقل فاستقرائي قطعي. وإذا نظرت إلى أن المانع من ذلك ليس إلا سوق الله كتابه مؤلفًا من هذين القسمين كما يؤلف

= عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع (قول الشارح غلب عليه) فهو علم بالغلبة والعلم بالغلبة لا يكون إلا مع أل أو الإضافة فتكون عوضًا لإفادتها العهد عن العلمية الوضعية وليس علمًا غالبًا مع التنكير ثم لحقته أل حتى يقال اجتمع فيه معرفان. نص عليه عبد الحكيم في كتبه. أي فهي باقية بعد الغلبة على العهدية كما كانت قبلها تقوية للعلمية الغالبة وإلحاقًا لها بالعلمية الوضعية دون أن يلزم اجتماع معرفين على معرف واحد، إذ التعريف على هذا حاصل بمجموعهما لا بكل واحد منهما على حدته فإنهما عليه بمنزلة الشيء الواحد. وانظر يس على التصريح جـ1 ص153 أولها وآخرها، والخضري على ابن عقيل جـ1 ص87 في موضعين منها وحاشية البناني على جمع الجوامع، وشرحه الجلال المحلي وتقرير العلامة الشربيني على تلك الحاشية جـ1 ص223.

(1) أي واستظهره كذلك كما سيأتي في كلامه على ذلك التقسيم.

(2) جـ3 ص71.

(3) ألا ترى أن العقل إذا تصور مفهوم الاثنين مثلًا وهو كل للواحد قطع بانحصار أجزائه في واحد وواحد ولم يجوِّز البتة أن يكون لذلك الكل جزء ثالث غيرهما وقل نحو ذلك في الثلاثة والأربعة وما إليها إذا تصورت ذلك على وضوحه فالعجب حق العجب ممن يمنع من وجود مثل ذلك القسم في تقسيم الكل إلى أجزائه ويزعم أن تقسيم الكل إلى أجزائه لا يكون إلا استقرائيًّا، ذلك مبلغهم من العلم. انظر شرح السيد عبدالوهاب الآمدي للولدية ص 57 من أعلى.

المصنف كتابه من أجزائه المخصوصة فجعلي، وأما كونه حقيقيًّا لا اعتباريًّا بناء على وجود الاعتباري في هذا التقسيم كما ذهب إليه بعض المحققين إياه أختار[1] فلأن هذين القسمين المحكم والمتشابه من قبيل الأجزاء الحقيقية، أعني التي تتباين في الخارج تباينها في الذهن. ألا ترى أنه لا يوجد في الخارج البتة شيء واحد يجتمع فيه هذان الجزآن على حد ما رأيت من اجتماع الأجزاء المحمولة[2] في ماصدق كلها هذا، بيد أنه مع ظهور أمر هذا التقسيم هنا - أعني تقسيم الكل إلى أجزائه - أتم الظهور وأبلغه، فإن من الباحثين من حكى عنه الألوسي[3] تجويز أن يكون تقسيم الكتاب إلى المحكم والمتشابه من تقسيم الكل إلى جزئياته ذهابًا به إلى معناه الجنسي المتقدم وجعل «أل» فيه للجنس؛ وإذ ذاك فلعمر الحق ما كنت لأدري ماذا يحمل باحثًا تومض في قلبه لمحة من حق أو تحكم سلوكه بقية من إنصاف على صرف الكتاب هنا إلى غير معناه الشخصي مع ما قد تقرر ويتفق مع طبيعة الأمور من عدم صرفه عن ذلك المعنى إلا بقرينة تمنع منه وتعين خلافه. وهيهات هيهات لمثل تلك القرينة بل مع قيام القرينة هاهنا على المعنى الشخصي كما

(1) ألا ترى أن كل كليين تتألف منهما حقيقة جزئي كالجنس والفصل أو الجنس والخاصة هما جزآن لكل هو حقيقة ذلك الجزئي على حد قاعدتهم المشهورة القائلة: كل كلي جزء الجزئية وكل جزئي كل لكلية وأن هذين الجزأين لا تباين بينهما إلا في الذهن فقط، فأما في الخارج فيوجدان بالفعل في فرد واحد ثم لا يكادان بعد يتمايزان، فحقيقة الإنسان مثلًا كل يتألف من جزأين هما الحيوان والناطق، وهذان الجزءان لا تباين بينهما على التحقيق إلا في الذهن فقط، وأما في الخارج فيوجدان بالفعل في كل ماصدق من ماصدقات الإنسان كذات محمد وذات علي مثلًا، ثم إنك إلى ذلك لا تستطيع أن تمايز بينهما ممايزة تعزل كلًّا منهما عن صاحبه، ألا ترى أن الحيوانية الموجودة في ذات محمد مثلًا لا تتصور إلا أن تكون حيوانية خاصة أعني ناطقة وأن الناطقية الموجودة فيه ليست على التحقيق إلا تلك الحيوانية الخاصة، فماذا إذن يا أولي الأبصار يمكن أن يكون تقسيم الكل الذي هو حقيقة الإنسان مثلًا إلى جزأيه الحيوان والناطق وقد رأيت من شأنهما ما رأيت غير التقسيم الاعتباري. شرح البهتي للولدية أسفل المرجع السابق.

(2) هي الكليات التي تتألف منها حقائق الجزئيات كما لا يخفى.

(3) لم أقف على من حكى عنه ذلك، بل لم أر من تعرض لمسألة تقسيم الكتاب إلى محكم ومتشابه من أي نوع هو غير الألوسي رحمه الله، بيد أن حكايته فيما سيأتي تفيد أن غيره قد تعرض لهذا الأمر فهو أخبر بذلك منا ولا ريب، وفوق كل ذي علم عليم.

رأيت، على أن في هذا التجويز فوق ذلك حمل الكتاب الثاني أعني المضاف إليه «أُمّ» في قوله تعالى: ﴿أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ على غير ما حمل عليه الأول أي المقسم في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ وذلك لأن الكتاب الأول على هذا بوصفه مقسمًا لا بد أن يراد به الماهية من حيث هي، أي بقطع النظر عن تحققها في ضمن جميع الأقسام [1] وإلا لزم انقسام الشيء إلى الأشياء القسيمة له[2] وعن تحققها في ضمن بعض الأقسام فقط وإلا لم يتناول غير ذلك البعض فيلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره[3]

---

(1) هي هنا قسمان فقط كما لا يخفى فأطلقنا الجمع هنا على ما فوق الواحد إيثارًا لتعبير علماء آداب البحث عن هذه القاعدة.

(2) أي لأن المقسم إذا أخذ من حيث تحققه في ضمن جميع الأقسام كان كل قسم من تلك الأقسام لا محالة قسيمًا لذلك المقسم من حيث كان كل قسم بعض جميع تلك الأقسام وبعض الشيء مباين لجميعه ضرورة. أي قسيم له كما هو اصطلاحهم هنا فلو انقسم الكلي بوصفه متحققًا في ضمن جميع الأقسام إلى أقسامه المتعددة كان هذا لا محالة تقسيمًا للشيء إلى مبايناته أعني أقسماءه والمقسم الكلي إنما ينقسم إلى ما هو أخص مطلقًا منه بحيث يتناوله الكلي كما يتناول سائر الأقسام على سبيل البدل لا إلى مثل تلك الأقسماء المباينة له وإلا لزم اجتماع الضدين أو الأضداد، ألا ترى أنك إذا قلت اللون من حيث تحققه في ضمن جميع أقسامه ينقسم إلى سواد وبياض وهلم جرًّا كان معنى وجود المقسم بوصفه متحققًا في ضمن جميع أقسامه في السواد مثلًا أن جميع الألوان قد اجتمعت وتحققت في السواد، وقل مثل ذلك في سائر الأقسام التي قسمت اللون إليها وأنك إذا قلت فيما نحن بصدده الكتاب بوصفه متحققًا في ضمن جميع قسميه ينقسم إلى محكم ومتشابه لم يتم لك هذا إلا بأن يكون جميع ذينك القسمين متحققين في كل واحد منهما، وناهيك به برهانًا على بطلانه.

(3) بيان ذلك أنك إذا أخذت الكتاب الذي هو مقسم كلي على زعم ذلك المجوز من حيث تحققه في ضمن قسم خاص من قسميه كالمحكم مثلًا لم يتناول بوصفه مفروض التحقق في هذا القسم الخاص من دون سواه غيره من القسم الآخر الذي هو المتشابه فإنه إذ ذاك قسيمه لا مندرج تحته، فلو قسمته حينئذ إلى المحكم والمتشابه لكان هذا لا محالة تقسيمًا للشيء إلى نفسه وإلى غيره الذي هو قسيمه وهو في غاية البطلان، أما أولًا فلأن في جعل الشيء مقسمًا لنفسه جعله أعم من نفسه وأخص منها ذلك بأنه باعتبار كون ذلك الشيء مقسمًا فإنه لا محالة إذ ذاك يكون كليًّا لسائر أقسامه وأعم منها مطلقًا وباعتبار كونه قسمًا يكون لا محالة جزئيًّا لمقسمه وأخص منه مطلقًا فيكون في جعله مقسمًا لنفسه جمع له ولا ريب بين كونه أعم من نفسه وكونه أخص منها وفي كل من ذينك من اجتماع الضدين ما لا يخفى. وأما ثانيًا فلأن في تقسيم الشيء إلى غيره ما بيناه في التعليق السابق بالمثال من لزوم اجتماع الضدين كذلك وبما قررناه في هذين التعليقين تستبين لك المغالطة التي نقلوا عن السيد السند والتي يعم ورودها جميع تقسيم الكليات =

وهو ما لا يمكن إرادته بالكتاب الثاني أعني المضاف إليه «أم» سواء أريد بـ«أم» الأصل أم المعظم وهما المعنيان اللذان لا يخلو أن يراد به هنا أحدهما كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى؛ وذلك لأنه إنما يتصور إرادة هذا المعنى من المضاف إليه على أنه أحد الاحتمالات الممكنة فيه لولا مانع من خارج على كون «الأم» بمعنى الأصل وكون إضافته إلى الكتاب لامية، بيد أنه يلزم على هذا الاحتمال فوق أنه لا معنى له لأصلية الشيء لماهية جنسه ثم بالتالي لماهية نفسه وهو ما لا يخفى على عاقل بطلانه؛ فلذلك قد فروا منه فلم يذكروه فرارهم من أن يراد به على هذا التأويل في المضاف الماهية بقيد تحققها في ضمن جميع الأفراد اكتفاء منهم - رحمهم الله - بما نبهوا عليه من هذا اللزوم على كون المضاف إليه مرادًا به المعنى الشخصي على ذلك التأويل في المضاف، وعلى هذا فإنه إما أن يراد بهذا الثاني أعني الكتاب المضاف إليه المعنى الشخصي بناء على فيئية إضافة الأم بمعنى الأصل أو كونه بمعنى المعظم ومغايرته بهذا المعنى لما أريد بالكتاب المقسم من الماهية من حيث هي غنية عن البيان، وإما أن يراد به الماهية بقيد تحققها في ضمن بعض الأفراد كالمتشابه بناء على لامية إضافة الأم بمعنى الأصل أو بقيد تحققها

= إلى جزئياتها؛ أعني تلك المغالطة القائلة إن المقسم لا تحقق له إلا في ضمن الأقسام، فإذا أخذ من حيث تحققه في ضمن بعض الأقسام لا يتناول القسم فيلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره وإذا أخذ من حيث تحققه في ضمن جميع الأقسام يكون كل من الأقسام قسيمًا للمقسم فيلزم انقسام الشيء إلى الأشياء القسيمة له. كما أن بما قررناه في الصلب من إرادة الماهية من حيث هي يستبين الجواب عنها، قال مثلًا عمر زاده في شرحه للولدية صائغًا هذه المغالطة في قياس مقسم اقتراني من الشكل الأول والجواب عنها في معرض إبطال مادة ذلك القياس أو صورته (وتقرير هذه المغالطة أن هذا التقسيم إما مقارن بحيث يتحقق مقسمه في ضمن بعض الأقسام وإما مقارن بحيث يتحقق مقسمه في ضمن جميع الأقسام والأول باطل لاستلزامه الانقسام إلى نفسه وإلى غيره والثاني باطل لاستلزامه انقسام الشيء إلى الأقسام القسيمة له، ينتج أن هذا التقسيم قياس مقسم متحدة فيه نتيجة التأليف لكنه فاسد إما من جهة المادة أو من جهة الصورة لأن صغراه إما مانعة الجمع أو لا، فعلى الثاني فالصغرى ممنوعة لأن المقسم ملحوظ هنا في نفسه مع قطع النظر عن تينك الحيثيتين وعلى الأول فالإنتاج ممنوع فإن من شرائط إنتاج قياس المقسم أن تكون المنفصلة التي فيه حقيقية أو مانعة الخلو كما بين في محله ص36 بذيل شرح الآمدي للولدية وقوله فإن من شرائط إنتاج قياس المقسم... إلخ. إنما شرطوا ذلك فيه لأن المنفصلة لو كانت من قبيل مانعة الجمع كما هنا لم تلزم النتيجة المقدمة فإن التقسيم فيها إذ ذاك يكون غير حاصر لجواز خلو الواقع عن المقدم والتالي جميعًا ووجود قسم ثالث يمكن أن يتحقق معه نقيض النتيجة كالذي أجابوا به هنا عن هذه المغالطة.

في جميع الأفراد بناء على فيئية تلك الإضافة أو كون الأم بمعنى المعظم[1] ولا يخفى أن الكتاب بكل من هذين المعنيين غيره بمعنى الماهية من حيث هي كما في المقسم فحصلت المغايرة بين الكتاب المضاف إليه وبين المقسم على كل حال معدولاً بتلك المغايرة بلا داع بالمرة عن مقتضى ما قرره وتطبق على حقيته استعمالات العرب الخلص من أنه إذا أعيدت المعرفة كان الثاني عين الأول[2] قاعدة[3] مستمرة في فصيح العربية ما لم تقم القرينة على خلاف ذلك فيعدل إليه والضرورة تقدر بقدرها، فمن أين يا أولي الأبصار لذلك المجوز بمثل تلك القرينة؟ وهل قامت عنده إلا من حمله الكتاب المقسم على معناه الجنسي غير الظاهر وجعله التقسيم تبعًا لذلك من تقسيم الكلي إلى جزئياته؟ أفإن أمكن السير على وفق هذه القاعدة على تأويل آخر هو الظاهر الأبلج والخالي عن كل شائبة أفليس أنه لو جعل التقسيم من تقسيم الكل إلى أجزائه لكان بمنجًى عن كل هذا التعسف يعدل عن مثله ولأمكنه السير على وفق هذه القاعدة بجعل «أل» في الكتاب

---

(1) إنما لم تكن الماهية في هذين الاحتمالين من حيث هي لأن فيئية الإضافة تقتضي لا محالة إحاطة تلك الماهية بأصلية هذا القسم، أعني المحكمات وأن إضافة «الأم» بمعنى المعظم إلى تلك الماهية تقتضي لامحالة كذلك أن تلك الماهية ذات أجزاء معظمها المحكمات، ولا ريب في أن الماهية بأحد هذين القيدين غيرها من حيث هي، ألا ترى أنك إذا قسمت تلك الماهية مقيدة بأحدهما إلى المحكم والمتشابه كان ذلك التقسيم جلي الفساد تقتضي الحيثية الأولى إحاطة كل واحد من القسمين المحكم والمتشابه بأصلية المحكم ولا يخفى عليك فساده، وتقتضي الحيثية الثانية أن كل واحد من القسمين ذو أجزاء معظمها المحكم وهو بدهي الفساد، على حين أنه لو قسمت الماهية من حيث هي إلى هذين القسمين كان التقسيم صحيحًا لا شائبة فيه من هذه الجهة.

(2) أي سواء أعيدت معرفة كما هنا أم أعيدت نكرة كما في قول الحماس:

صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم إخوان
عسى الأيام أن يرجعـ ـن قومًا كالذي كانوا

وأما النكرة فإنها إن أعيدت نكرة كان الثاني غير الأول وإن أعيدت معرفة كان عينه تقول: اشتريت فرسًا. ثم بعت فرسًا أي آخر وتقول: ثم بعت الفرس أي عين ما اشتريته.

(3) قال العلامة الأمير في حواشيه على المغني عند قول ابن هشام فإن ادعى أن القاعدة فيهن أي في الأربع التي ذكر قبل «إعادة النكرة نكرة وإعادتها معرفة وإعادة المعرفة معرفة وإعادتها نكرة» إنما هي مستمرة مع عدم القرينة فأما إن وجدت قرينة فالتعويل عليها سهل الأمر. قوله فإن ادعى... إلخ، هذا مرادهم بلا شك وممن صرح به التفتازاني في التلويح. مغني اللبيب، الباب السادس جـ2 ص180.

للعهد والمعهود هو المعنى الشخصي أولًا وآخرًا كما سيتبين بعد فضل بيان إن شاء الله تعالى؟ أفليس هذا التأويل إذن أحرى أن يحمل عليه ذلك المجوز كتاب الله تعالى وأن يقطع بسقوط ما جوزه ويضرب به عرض الحائط وينزه كتاب الله عن تجويز مثله فيه؟ فإن خطر بالبال هنا ما يظن معكرًا على ما قلناه فقيل: لم لا يجوز أن تكون القرينة التي سوغت في نظر ذلك المجوز العدول بهذا التقسيم عن تقسيم الكل إلى أجزائه حتى لو ترتب عليه السير على خلاف قاعدتك هذه المستمرة قد قامت عنده في إخباره تعالى عن المحكمات والمتشابهات أو عنونته لها بكونها من الكتاب فإنه قلما يخبر بمن التبعيضية أو يعنون بها لأجزاء الكل، فلا يقال مثلًا من الحصير خيط ومنه سمار، ولا من المعجون عسل ومنه شونيز وهلم جرًّا، بل أكثر ما يصنع ذلك في جزئيات الكلي فيقال من الحيوان ناطق ومن الإنسان محمد إلى آخره، فلما أن رأى كثرة شيوع ذلك في جزئيات الكلي وقلته أو ندرته في أجزاء الكل جاز عنده أن تكون الآية من قبيل هذا التقسيم حملًا لكتاب الله على الكثير الغالب كما جاز أن تكون من ذاك مراعاة لما ذكرت من القرائن. إن قيل ذلك فإننا نقول: ليست هذه إلا غاشية من وَهْم ما تلبث أن تنجاب أمام ضياء الحقيقة الأبلج وذلك لأنه على فرض تسليم ذلك في أجزاء الكل المتخالفة في الذاتيات كالخيط والسمار والعسل والشونيز فإنه لا يمكن تسليمه في أجزائه المتفقة في ذلك كآحاد الثلاثة وأفراد القوم وهلم جرًّا، ألا ترى أن أحدًا لا يسعه إنكار أن يقال في أفراد القوم من القوم رجل صالح وآخر فاسق وفي آحاد ثلاثة أثواب مثلاً من الثلاثة ثوب أبيض وآخر أسود والقوم والثلاثة كل للرجل والثوب لا كلي لهما كما لا يخفى وأن ذلك شائع بل أكثر شيوعًا منه في جزئيات الكلي ألا فإن ما معنا من المحكمات والمتشابهات من هذا القبيل، فإنها أجزاء لكلٍّ هو الكتاب وهي متوافقة في الذاتيات متخالفة في الأعراض فقط شأن أفراد القوم وآحاد الثلاثة ونحوها فلا يقل في مثلها البتة الإخبار عنها أو العنونة لها بمنيتها لكلها حتى يتخذ مثل ذلك ذريعة إلى تجويز العدول عن ذلك الذي قامت عليه البراهين الواضحة إلى هذا الضعيف الذي يتهاوى أمام البرهان، لا بدع أن الألوسي رحمه الله قد ساق هذا القول مساق التضعيف فقال: (وجوز أن يكون التقسيم إلى القسمين المحكم والمتشابه من

تقسيم الكلي إلى جزئياته[1] فـ«أل» في «الكتاب» للجنس أولًا وآخرًا إلا أن المراد من الكتاب في الأول الماهية من حيث هي كما هو الأمر المعروف في مثل هذا التقسيم، وفي الثاني الماهية باعتبار تحققها في ضمن بعض الأفراد وهو المتشابه. ويجوز أن يراد من الثاني أيضًا مجموع ما بين الدفتين، والكلام فيه حينئذ على نحو ما سبق. قيل: وقصارى ما يلزم من هذا التقسيم بعد تحمل القول بأنه خلاف الظاهر صدق الكتاب على الأبعاض وهو مما لا يتحاشى منه، بل هو غرض من فسر «الكتاب» بالقدر المشترك، وأنت تعلم أن فيه غير ذلك، إلا أنه يمكن دفعه بالعناية، فتدبر)[2] وليته أبان للضعفاء من أمثالنا عن هذا الغير الذي يمكن دفعه بالعناية. فإني لعمر الحق تدبرت فما دريت، وفوق كل ذي علم عليم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وبعد، فإن هذا كله مبني على أن في الآية تقسيمًا أيًّا كان أمر هذا التقسيم، بيد أن من علماء أدب البحث من حكى عنهم مَنْلا عمر زاده رحمه الله في شرح الولدية الذهاب إلى أنه إذا نصب القاسم في كلامه قرينة على عدم إرادة حصر المقسم في الأقسام كمن التبعيضية التي معنا فإن صنيعه لا يكون تقسيمًا بالمرة. قال رحمه الله في شرحه المذكور: (لكن إنما يعترض على حصره إذا لم توجد قرينة على عدم إرادة الحصر مثل ربَّ وقد ومن، وأما إذا وجدت القرينة، فلا يعترض على حصره لعدم اشتراط الحصر في ذلك التقسيم، وقيل إنه ليس بتقسيم حينئذ بل المراد إيراد بعض الصور)[3]. وأقول: إنه ينبغي أن يعلم أولًا أن إيراد «من» التبعيضية ونحوها في التقسيم ليس بالضرورة قرينة تقطع بعدم إرادة حصر المقسم في الأقسام حتى يكون دليلًا على عدم إرادته في هذه الآية، بل قد يقصد القاسم من إيرادها ذلك وقد لا يقصده، والدليل إذن هو الذي يكشف عن

(1) لم يتعرض الشيخ كما ترى لتبيان من أي أقسام تقسيم الكلي إلى جزئياته هذا التقسيم عند مجوزه، والذي يظهر لي طبقًا لقواعدهم هنالك أنه من قبيل التقسيم الاستقرائي القطعي أو الجعلي الحقيقي واستخراج جميع ذلك مما قررناه آنفًا في تقسيم الكل إلى أجزائه لكن بفروق جد يسيرة ليس من شأنه أن يخفى على الفطين.

(2) جـ3 ص71.

(3) ص44 بذيل شرح الآمدي للولدية.

قصده أو ينفي ذلك القصد، ثم إنه لا دليل في هذه الآية على هذا القصد، بل الظاهر قائم على خلافه كما سيأتي تفصيل ذلك في موضع آخر إن شاء الله تعالى. ثم لنعد بعد إلى هذه الدعوى التي حكاها العلامة محمد بن حسين البهتي[1] بصيغة المجهول، فنقول: إنه حتى على فرض التسليم الجدلي بأن القصد بإيراد «من» التبعيضية في هذه الآية إلى نصب القرينة على عدم إرادة حصر «الكتاب» في قسميه المحكم والمتشابه فإنا لا يمكن أن نسلم أن نصب القاسم قرينة على عدم إرادته حصر المقسم في الأقسام من شأنه أن يخرج التقسيم عن كونه تقسيمًا. وكيف ولم يخلع عدم تلك الإرادة وما كان له أن يخلع صفة المقسمية عن الكل أو الكلي الذي ذكرت أقسامه في ذلك التقسيم ولا صفة القسمية لذلك المقسم عن كل واحد من الأقسام المذكورة فيه كذلك والتي حلا له أن يسميها ببعض الصور ويزعم أن المراد حينئذ إيرادها ولا أن المقصود من ذلك التقسيم تبيان أن ما ذكر فيه من الأقسام أجزاء أو جزئيات لما ذكر فيه من الكل أو الكلي، أعني المقسم على نفس الوجه المخصوص الذي يقصد من التقسيم الحاصر، لا ينكر ذلك إلا مكابر لا يؤبه بقوله. فإن قيل: إن من شرط التقسيم الحصر فإذا لم يوجد لم يوجد التقسيم ضرورة أنه لا تحقق للمشروط بدون شرطه. قلنا: نعم هو شرط ولكن ما لم تنصب القرينة على عدم إرادته، فإن قامت لم يكُ شرطًا في ذلك التقسيم وتحققت ماهية التقسيم بدونه، على أن صاحب هذه الدعوى بعد ذلك لم يذكر لنا دليلًا، أي دليل يعضد دعواه، فإن أراد أنه ليس بتقسيم في اصطلاح الكثرة الكاثرة من أهل الفن فكذب قام على خلافه البرهان، وإن أراد أنه اصطلاح لنفسه فدونه ما أراد، ولكن القصد حق القصد في حد الإنصاف ومنطق التحقيق فيما خرج عليه دون ما صار إليه كما قد رأيت. لا غرو أن البهتي رحمه الله ساق هذا الرأي فيما نقلنا عنه آنفًا مساق التمريض، وبهذا كله نستطيع أن نقرر مطمئنين أن ما في الآية تقسيم بالفعل في اصطلاح أهل الفن المعتبرين وأنه من قبيل تقسيم الكل إلى أجزائه كما بينا، والله أعلم. وإذ قد فرغنا من أمر تقسيم الكتاب الكريم إلى هذين القسمين نأخذ في تبيان حقيقة كل منهما ونمهد لذلك بتقرير وتحقيق مبادئ عامة تضيء لنا السبيل إلى هذا المقصود الأعظم، فنقول وبالله التوفيق.

(1) هو نفسه المعروف بمَنْلا عمر زاده.

الفصل الثاني

في القوانين التي تضبط هذا الباب
وتلقي أضواء على آية آل عمران

إن من يريد الوقوف على المعنى المراد بالمحكم والمتشابه في آية آل عمران- واللذين هما وصفان متقابلان لا يصدق واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر من الكتاب المجيد- ليرى اختلافًا عظيمًا بين العلماء في تبيان هذا المعنى، وتشعبًا شديدًا في آرائهم، اختلافًا وتشعبًا كاد يحتجب معهما نور الحقيقة بسحائب الوهم؛ ولذا فإننا نرى قبل سوق أقوالهم التي شرحوا بها كلًّا من حقيقتي المحكم والمتشابه أن نؤصل قوانين استنبطنا أكثرها من هذه الآية نفسها ثم نناقش أقوالهم على ضوئها، فما وافقها فهو الحق الذي لا شبهة في حقيته إن شاء الله تعالى، وما باين شيئًا منها أتاه من الفساد على قدر تلك المباينة، فنقول وبالله التوفيق:

القانون الأول

إنه لا بد من مراعاة أن يكون المعنى الذي تشرح به حقيقة كل منهما ذا صلة وثيقة بما تعارف عليه العرب الخلص في لغتهم فيهما، وذلك لأن القرآن إنما نزل بلسان عربي مبين، فلا بد أن تكون جميع مفرداته وتراكيبه جارية على قوانينهم مساوقة لمألوف لغتهم، وإذن فبقدر ما يكون المعنى الذي تشرح به أي من حقيقتي المحكم والمتشابه بعيدًا عما تعارف عليه العرب فيه، بقدر ما يكون ذلك القول أدخل في الفساد وأبعد عن الصواب، وقد مر أن القدر المشترك بين المعاني المتعددة لمادة الإحكام في لغة العرب هو المنع من شيء يراد المنع منه، وأن صوغ مادة التشابه على صورة التفاعل يقتضي أن الموصوف بها ذو أجزاء يشبه بعضها بعضًا، والذي نريد أن نزيد هنا أن التشابه قد يكون

من القوة بحيث يفضي إلى الالتباس وعدم التمييز بين موصوفه، فيقال حينئذ: تشابه الشيئان واشتبها - بمعنى التبسا لإشباه بعضهما بعضًا. واستعمال التشابه بهذا المعنى في لغتهم حقيقة معروفة، وقد نطق به الزمخشري في أساسه والفيروزآبادى في قاموسه، قال صاحب الأساس في هذه المادة: «واشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضًا»، وعبارة صاحب القاموس فيها: «وتشابها واشتبها أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا» وقد يطلق التشابه على مجرد الالتباس الذي هو أعم من الحاصل بإشباه بعض أجزاء الشيء بعضًا، ويسند بهذا المعنى إلى ما ليس له أبعاض، غير أن ذلك في لغتهم مجاز لا حقيقة كما وفق إليه الفخر الرازي، وأصاب في تقريره شاكلة الصواب حيث قال: «ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه إطلاقًا لاسم السبب على المسبب، ونظيره المشكل سمي بذلك لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه، ثم يقال لكل ما غمض- وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة-: مشكل، ويحتمل أن يقال: إنه الذي لا يعرف أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان، فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه»[1]. ونعمَّا هو من توجيه، غير أنه إن رام بقوله: ويحتمل أن يقال.. إلخ. إدخال ذلك الإطلاق في باب الحقيقة فغير مسلم لِمَا أن أحدًا من نقلة اللغة لم يذكره حقيقة في استعمالات أهلها الخلص، ولأن هذا التفلسف ليس مما شأنه أن يخطر ببال الواضع أصلًا فضلًا عن أن يعتبره ويستعمل اللفظ فيه، وإن رام به إبانة لمزيد قربه من الحقيقة فهو وذاك. وبهذا نتبين مجانبة التوفيق لصاحب المنار حين ذكر ما يلوح بتبرِّيه من القول بمجازيته، وزعم أن ظاهر كلام الأساس يقضي بكونه من قبيل الحقيقة، وهاك عبارته في ذلك قال: «وقالوا: إن الأصل في ورود التشابه بمعنى المشكل الملتبس أن يكون الالتباس فيه بسبب شبهه لغيره، ثم أطلق على كل ملتبس مجازًا وإن كان ظاهر الأساس أن المعنيين[2] حقيقتان

(1) مفاتيح الغيب جـ2 ص395.

(2) أوَّلهما أن يقصد من قولنا: تشابه الشيئان. أن أحدهما يشبه الآخر شبهًا لا يفضي إلى التباسهما وعدم التميز بينهما. وثانيهما: أن يقصد من هذا القول التباسهما بسبب إشباه أحدهما الآخر، وعبارة صاحب الأساس في ذلك: «وتشابه الشيئان واشتبها وشبهته به وشبهته إياه واشتبهت الأمور وتشابهت التبست لإشباه بعضها بعضًا».

فيـه»[1]. ومـا أعجب أن يفهم مـن عبارة صاحب الأسـاس حقيقية هذا الإطـلاق مع أنها ليست فيه بالمرة بله إفادة ظاهرها حقيقيته. ألا يرى إلى تصريحها بكون الالتباس لإشباه بعضهـا بعضًا، ومهما يكن من شـيء فإن للالتباس والغموض شـأنًا في مفاد هذه المادة. ومن استعمالاتهم: شبه عليه الأمر أي لبس، ومنها الشبهة بالضم بمعنى الالتباس. ومن ذلك أمور مشـتبهة ومشبهة كمعظمة أي مشكلة، والذي ينبغي ألا يغيب عن الفهم إدراكه هنا القطع بأن التشابه في هذه الآية ليس من قبيل مجرد إشباه بعض أجزاء الشيء أو أفراده بعضًا حتى لو كان إشباهًا لا يوقع في اللبس، بل هو من قبيل ما أطلق على الالتباس وعدم التميز، وهل هو الالتباس الناشـئ عن قوة الشـبه بيـن الأجزاء أو الأفـراد خاصة، فيتأتى ورود الاعتراض القائل: (إن واحد متشـابهات متشـابهة وواحد أخر أخرى، والواحد هنا لا يصـح أن يوصـف بهذا الواحد فـلا يقال: أخرى متشـابهة. إلا أن يكون بعض الواحدة يشبه بعضًا، وليس المعنى على ذلك، وإنما المعنى أن كل آية تشبه آية أخرى، فكيف صح وصف هذا الجمع بهذا الجمع ولـم يوصف مفرده بمفرده؟). والذي أجاب عنه أبو البقاء فقال: (التشـابه لا يكون إلا بين اثنين فصاعدًا، فإذا اجتمعت الأشـياء المتشـابهة كان كل منها مشـابهًا للآخر، فلما لم يصح التشـابه إلا في حالة الاجتماع وصف الجمع بالجمع؛ لأن كل واحد من مفرداته يشابه باقيها، فأما الواحد فلا يصح فيه هذا المعنى، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ﴾ فثنى الضمير وإن كال لا يقال في الواحد: يقتتل)[2]. وقـد لخص الشـهاب الخفاجي هـذا الجواب: (بأنه ليس من شـرط صحة وصف المثنى والمجمـوع صحة بسـط مفردات الأوصاف على أفراد الموصوفـات، كما أنه لا يلزم من الإسـناد إليهمـا صحة إسـناده إلـى كل واحد كمـا فـي: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ﴾. إذ الرجل لا يقتتل). وعده الألوسـي تكلفًا لا حاجة إليه وأجاب[3] عنه بما أجاب به العلامة أبو السـعود[4] من أن متشـابهات هو (فـي الحقيقة صفة لمحـذوف أي محتملات لمعان

(1) تفسير المنار جـ3 ص163.

(2) إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن بهامش الفتوحات الإلهية، الجمل جـ2 من ص25 إلى ص27.

(3) روح المعاني جـ3 ص70.

(4) إرشاد العقل السليم جـ1 ص215.

متشـابهات لا يمتـاز بعضها عن بعض في اسـتحقاق الإرادة بهـا ولا يتضح الأمر إلا بالنظر الدقيـق والتأمل الأنيق، فالتشـابه في الحقيقة وصف لتلك المعانـي وصف به الآيات على طريقة وصف الدال بوصف المدلول) أم هو الالتباس مطلقًا أعم من الناشئ عن قوة الشبه وغيـره فيكون السـؤال مغالطة غير واردة رأسًـا كما ألمـح إلى ذلك أبو السـعود[1] وصرح الألوسـي[2]: كلٌّ محتمل. وثاني الاحتمالين أولى عندي بالصواب لقلة المؤنة فيه بخلاف أولهما؛ أما أولًا فلأنه لا يتأتى ورود هذا الاعتراض عليه حتى يطلب الجواب عنه.

وأما ثانيًا فلأن في أول الجوابين عن هذا الاعتراض تكلفًا لا حاجة إليه كما قال الألوسي من حيث إن مبناه على التسـليم بأن واحد الأُخر لا يصح وصفه بواحد المتشـابهات، وأن المقصود بتشابه الآيات أن كل آية تشبه آية أخرى، وكلا الأمرين غير سديد كما ألمح إليه ثانـي الجوابيـن عن هذا الاعتراض، بيد أن في هذا الثاني أيضًا تكلفًا من حيث هو محوج إلى ارتكاب حذف نعت «أخر» أعني قولهم: محتملات وحذف مفعول ذلك النعت أعني قولهـم: لمعـان. وأيًّا مـا كان الأمر فإن الذي يدل على أن التشـابه هنا مـن قبيل الالتباس وليـس مـن مجرد الإشـباه الذي لا يوقع فـي اللبس أمران قـد نطقت بهما الآيـة الكريمة نفسـها: أولهمـا أن فيه متبعًا للذين في قلوبهم زيغ يبغـون به فتنة العامة ويثيرون فيه أوغل الشـبه ضلالة في قلوبهم كما قال تعالى في نعت هذا القسـم: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾[3]

(1) نفس المرجع.

(2) ص71.

(3) قال الطبريُ رحمه الله: (يعني بذلك جل ثناؤه. فأما الذين في قلوبهم ميل عن الحق وانحراف عنه. يقال منه: زاغ فلان عن الحق فهو يزيغ عنه زيغًا وزيغانا وزيغوغة وزيوغًا. وأزاغه الله إذا أماله فهو يزيغه. ومنه قوله جل ثناؤه: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ لا تملها عن الحق ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [سورة آل عمران: 8]) «ونحو الذي قلناه في ذلك قال أهل التأويل» ذكر من قال ذلك: وأسند إلى محمد بن جعفر بن الزبير: (﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ أي ميل عن الهدى) وإلى مجاهد بسندين (في قوله الله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ قال: شك). وإلى ابن عباس: (﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ قال من أهل الشك). وإليه أيضًا وإلى مرة الهمداني (عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ أما الزيغ فالشك) وإلى ابن جريج: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ المنافقون) جـ1 ص183 فما بعدها. وقال الإمام رحمه الله: (واختلفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ فقال الربيع: هم وفد نجران- فذكر مجمل شأنهم الآتي ثم قال: -وقال الكلبي هم اليهود- وذكر شأنهم الآتي =

﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ[1] وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ وكما يفيده وقوع هذه الآية في

= أيضًا ثم قال: -وقال قتادة والزجاج: هم الكفار الذين ينكرون البعث لأنه قال في آخر الآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾. وما ذاك إلا وقت القيامة لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وقال المحققون: إن هذا يعم جميع المبطلين. وكل من احتج لباطله بالمتشابه بأن اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه) تفسيره جـ2 ص 398. وفي السمين: (والزيغ قيل: الميل. وقال بعضهم: هو أخص من مطلق الميل فإن الزيغ لا يقال إلا لما كان من حق إلى باطل. وقال الراغب: الزيغ الميل عن الاستقامة إلى أحد الجانبين. وزاغ وزال ومال متقاربة لكن زاغ لا يقال إلا فيما كان من حق إلى باطل) الفتوحات الإلهية جـ1 ص243. وأقول: أما كون هؤلاء هم وفد نجران أو اليهود أو حتى كون المقصود الأصلي بهم هو ذلك فسيأتيك نزول ما أثر في ذلك عن درجة الاحتجاج بالكلية بحيث لا يصلح أن يكون سببًا لنزول الآية الكريمة فضلًا عن كونه تمام ما تعنيه. وأما كون المقصود بهم المنكرين للبعث أو المنافقين فسيأتيك في موضعه أيضًا دليل فساد حمل تأويل المتشابه على وقت القيامة وهو ما جعل منه القائل بالأول معولًا له فوق أن كون هؤلاء وأولئك زائغين أو من أعظم الزائغين لا يقتضي البتة قصر ما في الآية الكريمة على خصوصهم. فالوجه إذن عمومهم لجميع أهل الشك والميل عن الهدى كما اختاره الإمام رحمه الله وأشعرت بإيثاره أيضًا ترجمة الطبري الآنفة. قال العلامة أبو السعود: (وفي جعل قلوبهم مقرًا للزيغ مبالغة في عدولهم عن سنن الرشاد وإصرارهم على الشر والفساد) هامش الفخر الرازي جـ2 ص190، والله أعلم.

(1) قال الطبري رحمه الله: (اختلف أهل التأويل في تأويل الفتنة فقال بعضهم: معنى ذلك ابتغاء الشرك. ذكر من قال ذلك) ثم أسند إلى السُّدي (﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ قال: إرادة الشرك). ثم إلى الربيع: (في قوله: ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ يعني الشرك) ثم قال: (وقال آخرون: معنى ذلك ابتغاء الشبهات. ذكر من قال ذلك) ثم ذكر بالسند عن مجاهد ثلاث روايات في أولاها (﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ قال: الشبهات بها أهلكوا) وفي الثانية (في قوله: ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ الشبهات قال: هلكوا به) وفي الثالثة (﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ قال: الشبهات. قال: والشبهات ما أهلكوا به) ثم أسند إلى محمد بن جعفر بن الزبير (﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ أي اللبس) قال أبو جعفر: وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: معناه: إرادة الشبهات واللبس. فمعنى الكلام إذن: فأما الذين في قلوبهم ميل عن الحق وحيف عنه- فيتبعون من آي الكتاب ما تشابهت ألفاظه واحتمل صرفه صارفه في وجوه التأويلات[1] باحتماله المعاني المختلفة إرادة اللبس =

---

(1) قال محققه: (في المطبوعة والمخطوطة: واحتمل «صرفه» في وجوه التأويلات. وقد قطعت بأن ذلك خطأ من الناسخ لأن الضمائر السابقة كلها جموع والتي تليها كلها أفراد وهو لا يستقيم فرجحت أن الناسخ قرأ صرف صرفه بغير ألف في صارفه كما كانت تكتب قديمًا فظنها خطأ فحذف الأولى «صرف» وأبقى الأخرى «صرفه» فاضطربت الضمائر).

خصوص سورتها فإنه لهذا المعنى عينه كان وقوع هذه الآية في خصوص هذه السورة

= على نفسه وعلى غيره. احتجاجًا به على باطله الذي مال إليه قلبه دون الحق الذي أبانه الله فأوضحه بالمحكمات من آي كتابه. قال أبو جعفر: وهذه الآية وإن كانت نزلت فيمن ذكرنا أنه نزلت فيه من أهل الشرك فإنه معني بها كل مبتدع في دين الله بدعة فمال قلبه إليها. تأويلًا منه لبعض متشابه آي القرآن ثم حاج به وجادل به أهل الحق وعدل عن الواضح من أدلة آيه المحكمات إرادة منه بذلك اللبس على أهل الحق من المؤمنين وطلبًا لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك كائنًا من كان. وأي أصناف المبتدعة[ب] كان من أهل النصرانية كان أو اليهودية أو المجوسية أو كان سَبَئِيًّا أو حروريًّا أو قدريًّا أو جهميًّا كالذي قال ﷺ: «فإذا رأيتم الذين يجادلون به فهم الذين عنى الله فاحذروهم» وكما حدثني يونس – ثم ذكر بالمسند عن ابن عباس- وذكر عنده الخوارج وما يلقون عند القرآن[جـ] فقال: يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه. وقرأ ابن عباس: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ الآية. قال أبو جعفر: (وإنما قلنا القول الذي ذكرنا أنه أولى التأويلين بقوله: ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ لأن الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا أهل شرك، وإنما أرادوا بطلب تأويل ما طلبوا تأويله اللبس على المسلمين والاحتجاج به عليهم ليصدوهم عما هم عليه من الحق فلا معنى لأن يقال: «فعلوا ذلك إرادة الشرك» وهم قد كانوا مشركين). جـ6 من ص 196 إلى ص 199. وقال الإمام رحمه الله: (واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائغين يتبعون المتشابه بين أن لهم فيه غرضين. فالأول هو قوله تعالى: ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ والثاني هو قوله: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ فأما الأول فاعلم أن الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلو فيه يقال: فلان مفتون بطلب الدنيا. أي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر. وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوهًا:

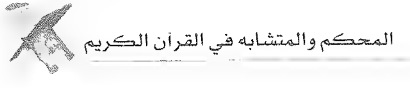
أولها: قال الأصم: إنهم متى أوقعوا تلك المتشابهات في الدين صار بعضهم مخالفًا للبعض في الدين وذلك يفضي إلى التقاتل والهرج والمرج. فذاك هو الفتنة.

وثانيها: أن التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتونًا بذلك الباطل عاكفًا عليه لا ينقلع عنه بحيلة البتة.

وثالثها: أن الفتنة في الدين هي الضلال عنه ومعلوم أنه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه) انتهى المقصود منه. تفسيره جـ2 ص399. =

(ب) وقال هنا (في المطبوعة والمخطوطة: «البدعة»، وصواب قراءتها إن شاء الله «المبتدعة»، كما يدل عليه السياق).

(جـ) وقال هنا أيضًا (في المخطوطة والمطبوعة: وما يلقون عند الفرار. وهو كلام لا معنى له. وإنما أراد أنه ذكر عند ابن عباس ما عليه الخوارج من الخشوع والعبادة والإخبات عند سماع القرآن، وذلك من أمر الخوارج مشهور، وهم الذين جاء في صفتهم: «**تحقرون صلاتكم إلى صلاتهم**» في الحديث المشهور. ولذلك قطعت بأن قراءة ما في المخطوطة هو ما أثبت ويؤيد ذلك جواب ابن عباس: يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه. متعجبًا من فعلهم في خشوعهم وضلالهم في تأويلهم المبتدع الذي استحلوا به دماء المسلمين وأموالهم.



من الحسن والإصابة بالمنزل الذي لا مزيد عليه لمستزيد؛ ذلك بأن سورة آل عمران كما يلوح اسمها قد تمثل فيها أكمل ما تمثل لبس الزائغين للحق بالباطل وكتمانهم الحق وهم يعلمون وصدهم عن سبيل الله من آمن يبغونها عوجا إلى غير ذلك من ضلالهم وتضليلهم وناهيك بأضاليلهم في شأن آل عمران عليهم السلام، وهل أحسن موقعًا لهذه الآية شرح فيها منزلها موقف المحقين والمبطلين من آيات كتابه الحكيم من هذه السورة واللهم لا وإنه لتنزيل رب العالمين. فلولا أن أمر التشابه هنا من الالتباس أو المفضي إليه وليس من مجرد إشباه بعض الشيء بعضًا ما وجد الزائغون فيه إلى طِلبتهم سبيلًا ولا حسن موقع الآية من خصوص هذه السورة هذا الحسن ولا أصاب تلك الإصابة.

هذا وأما ثاني هذين الأمرين فهو أن المتشابه الذي تعنيه هذه الآية غامض التأويل جد الغموض سواء أقلنا إنه لا ينال درك تأويله أحد غير الله أم استثنينا خاصة الخاصة أعني الراسخين في العلم حسبما يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى. وكما قال سبحانه في نعت هذا القسم أيضًا: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ وكما قرره من قرره وجهًا من أوجه مناسبة الآية لما قبلها كما سيأتي، فلولا أنه من تشابه الالتباس أو المفضي إليه كذلك ما غمض تأويله وإذن فأيما قول يدخل في حقيقة المتشابه هنا ما ليس ملتبسًا خفي التأويل فهو بعيد عن السداد حقيق بالفساد. والله أعلم.

= وأقول: أما ما اختاره الطبري رحمه الله من أولوية القول الثاني بالصواب فمسلَّم لكن لا لما وجهه به من أن من أنزلت فيهم الآية كانوا أهل شرك... إلخ، فإن هذا فوق كونه لم يصح إنما قصاراه الإرسال على ما سترى في موضعه لا يقتضي امتناع كون مبتغى هؤلاء هو حصول الشرك، فإنما القصد بذلك إلى حصوله من غيرهم ليس القصد إلى حصوله من أنفسهم حتى يكون تحصيل الحاصل على ما هو مراده كما هو في غاية البيان. بل لكون ما ضعفه قاصرًا على صنف واحد من صنوف الفتنة أعني الشرك غير شامل لما عداه من صنوفها على حين أن ما اختاره هو بحيث يعم جميع صنوف الفتنة ومنها الشرك فإن الشبهات واللبس لا ريب تعم ما يزحزح عن الدين رأسًا فيكون الكفر أو الشرك وما يزحزح من الطمأنينة أو تمامها بشيء منه. ولكن لا يبلغ ذلك إلى حد الكفر به. فيكون الضلال والفسق إمكان عموم كل من الثلاثة التي ذكر الإمام رحمه الله لذلك. وبحيث إذا سرت إلى هذا العموم لم يك فرق بين بعضها وبعض إلا في مجرد العبارة كما لا يخفى. ولله در العلامة البيضاوي رحمه الله إذ لخص القول هنا على هذا الوجه أعني العموم فقال: (﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه) تفسيره ص 86. والله أعلم.

القانون الثاني

إنه ينبغي أن يعلم أن المتشابه المقابل للمحكم هنا بعض القرآن كمقابله وأنه على بعضيته قليل في القرآن، أما أنه بعض القرآن فبأن قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ معطوف على قوله ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ المخبر عنه أو المعنون له بكونه من الكتاب أي بعضه فلا بد أن يكون مثله في حكم البعضية قضاء بما يوجبه العطف من التشريك في الحكم، وسيأتي لهذا مزيد بيان في موضع آخر من البحث إن شاء الله تعالى، وأما أنه قليل في القرآن فبأمور أحدها: وصف الله الآيت المحكمات بكونها أم الكتاب فإن الأم هنا معناه المعظم كما وفق إليه الشاطبي رحمه الله في الموافقات حيث قال: (فقوله في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يدل على أنها المعظم والجمهور، وأم الشيء معظمه وعامته كما قالوا: أم الطريق بمعنى معظمه وأم الدماغ بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه)[1] وما قاله معروف في لغتهم وقد قال صاحب اللسان: (وأم الطريق معظمه إذا كان طريقًا عظيمًا وحوله طرق صغار فالأعظم أم الطريق). وبهذا التفسير لا تفتقر بحال إلى ما افتقر إليه من فسر الأم هنا بالأصل من التماس وجه الإخبار بالأم دون الأمهات عن قوله: ﴿هُنَّ﴾ وهو ضمير جمع ولا إلى حمل الإضافة على غير معناها الأكثري المتفق عليه عند جمهور النحويين كما ذهب إليه بعض أولئك، أو تقدير محذوف بين المضاف والمضاف إليه كما ذهب إليه آخرون منهم، أو حمل الكتاب في قوله: ﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ على غير ما حمل عليه في قوله: ﴿أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ كما ذهب إليه فريق ثالث، أو التوسع في معنى الأم بما يخرجه عن حد القصد أو ينحرف به عن الظاهر المتبادر منه كما ذهب إليه بعض من عاصر الألوسي رحمهم الله جميعًا، وإنما لم نفتقر إلى شيء من ذلك لأن الأم بمعنى المعظم لا يصح أن يخبر به عن واحدة الآيات حتى يلتمس وجه للعدول عن الإخبار عن جمعهن بجمعه فإنه لمن بديهيات العقول أن الواحدة من آي الكتاب العزيز لا توصف بكونها معظمه إنما توصف بذلك الآي المجتمعة البالغة من الكثرة حدًّا يصح أن يطلق معه عليها هذا الوصف، وهكذا يكون

(1) الموافقات جـ3 ص57.



الإخبار عن ضمير جمعهن بالأم بهذا المعنى مفردًا جاريًا على قصد السبيل دون ما تأويل بالمرة، بل إن إفراده على ذلك متعين لا يجوز العدول عنه بحال، والعجب حق العجب من أن يذهل فحل كابن جرير الطبري على جلالته وبلوغه من الفطنة والعلم الشأو العظيم أن يذهل عن ذلك على تناهيه في الوضوح بحيث يقرر أن الله سمى الآيات المحكمات ﴿أُمَّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ لكونهنّ معظمه ثم يروح بعد ذلك يلتمس وجه العدول عن جمع الأم مطابقة لجمع الآيات، وكأنما الواحدة منهن يمكن أن يتأتى عنده الإخبار عنها بالمعظمية بحيث يطلب لجمعهن جمع ذلك، ويسأل عن سر تخلفه، وإنما أوقعه في ذلك الخبط تفسيره الأم أولًا بالأصل ثم خلطه بين ذلك وبين تفسيرها بالمعظم فراح يلتمس وجه العدول اعتبارًا للتفسير بالأصل ذاهلًا أعجب الذهول عما يقتضيه تفسيرها بالمعظم ولننقل كلامه هاهنا ليتبين للقارئ الكريم مدى ما فيه من خلط وخبط. قال رحمه الله تعالى: (ثم وصف جل ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات بأنهن ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يعني بذلك أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر ونهي وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم وإنما سماهن ﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ لأنهن معظم الكتاب وموضع مفزع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب تسمي الجامع معظم الشيء أمًّا له فتسمي راية القوم التي تجمعهم في العساكر أمهم، والمدبر معظم أمر القرية والبلدة أمها، وقد بينا ذلك فيما مضى بما أغنى عن إعادته. ووحد ﴿أُمَّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ ولم يجمع فيقول: هن أمهات الكتاب وقد قال: «هن» لأنه أراد جميع الآيات المحكمات ﴿أُمَّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ لا أن كل آية منهن أم الكتاب، ولو كان معنى ذلك أن كل آية منهن أم الكتاب لكان لا شك قد قيل هن أمهات الكتاب)[1]. والكمال لله وحده، فإذا جاوزنا بعد إلى الإضافة فإنا لا نجد عسرًا في حملها على معنى اللام الذي هو الأكثر والمتفق عليه بين جمهرة النحاة فيها؛ وذلك لأن معظم الشيء بعضه وإضافة ما هو من هذا القبيل إلى كله إضافة لامية باتفاق[2] وإبقاء المضاف إليه

(1) جامع البيان جـ6 ص 170 فما بعدها تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر.

(2) لم يشذ عن ذلك إلا من زعم أن الإضافة لا تكون على معنى حرف أصلًا كابن درستويه وأبي حيان كما نقله عنهما غير واحد من علماء النحو، فإن هذه الإضافة عندهما كغيرها ليست على معنى حرف أصلًا. وانظر حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى جـ2 ص 135 فما بعدها.

على هذا على عين ما حمل عليه الكتاب قبل من المعنى الشخصي الذي صار الكتاب له علمًا بالغلبة في عرف الشرع وأهله، والذي هو متبادر من الكتاب عند الإطلاق وعدم المانع منه كما تقدم. أقول: إبقاء المضاف إليه على ذلك تمشيًا مع الغالب من كون ثاني المعرفة المعادة هو عين الأول سائغ ومستقيم دون أن يخطر بالبال الاعتراض الوارد على تفسير الأم بالأصل لو جعلت الإضافة إذ ذاك لامية حتى نضطر إلى ارتكاب محذوف بين المتضايفين، وإنما غايته أن يكون فيه العدول عن مقام الإضمار إلى مقام الإظهار، ومثله لا يضر فقد يكون من غرض البليغ وضع المظْهَر موضع المضمر اعتناء بشأن المظْهَر وتفخيمًا له وذلك هنا والحمد لله. هذا وأما كافة من وقفت على كلامه من المفسرين فقد فسروا الأم في هذه الآية بالأصل والعمدة يُردُّ إليها غيرها، ثم لما كان الأصل واحد الأصول، وكانت كل واحدة من المحكمات على حدتها أصلًا يُرد إليه بعض المتشابهات عندهم كان جمعهن حقيقًا بأن يقال عليه جمع الأصل لا واحده. فافتقروا إذ ذاك إلى أن يلتمسوا وجهًا يسوغ العدول عن الإخبار عن ضمير جمع الآيات بجمع الأم بهذا المعنى إلى واحدة، وقد ذكروا في ذلك احتمالات متعددة منها ما يرجع إلى تأويل في المخبر عنه الذي هو ضمير جمع الآيات، ومنها ما يرجع إلى تأويل في الخبر الذي هو أم؛ فأما ما يرجع إلى المخبر عنه فمنه ما ذكره ابن جرير الطبري فيما نقلنا عنه آنفًا من كون المراد أن جميعهن هو الأصل لا أن كل واحدة منهن أصل أي أن القصد هنا إلى اعتبار أصلية الجميع لا أصلية الآحاد وإن كانت هذه لازمة لتلك من حيث إن أصلية كل واحدة منهن تمثل جزءًا يتألف منه ومن أمثاله الكل الذي هو أصليةُ جميعهن، ولعل ما ذكره الطبري هنا هو عين ما قصد إليه الفخر الرازي حين قال: (السؤال الثاني: لِمَ قال أم الكتاب ولم يقل أمهات الكتاب؟ الجواب: أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر وأحدهما أم للآخر)[1]. اللهم غير أن ملحظ أحدهما في الأصل الذي فسر به الأم يختلف عن ملحظ الآخر فيه، فبينا يلحظ الطبري في أصلية المحكمات جمعها لعماد الدين والفرائض والحدود وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم- يرى الرازي أن معنى كونها أصلًا أن إليها مرد المتشابهات، ولعله كذلك

(1) مفاتيح الغيب جـ2 ص398.

ما عبر عنه العلامة أبو السعود بقوله: (أو بيان أن الكل بمنزلة آية واحدة)[1] وقد نظر غير واحد للإخبار بالأم مفردًا بمعنى الأصل عن جمع الآيات لهذا الاحتمال بقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً ﴾ وهاك مثالًا لذلك من كلام الطبري رحمه الله، قال عقب ما نقلناه عنه آنفًا: (ونظير قول الله عز وجل: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ على التأويل الذي قلنا في توحيد الأم وهي خير لهن- قوله تعالى ذكره: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً ﴾ ولم يقل آيتين لأن معناه وجعلنا جميعهما آية إذ كان المعنى واحدًا فيما جعلا فيه للخلق عبرة. ولو كان مرادًا الخبر عن كل واحد منهما على انفراده بأنه جعل للخلق عبرة لقيل: وجعلنا ابن مريم وأمه آيتين لأنه قد كان في كل واحد منهما لهم عبرة)[2] وللكرخي في اعتبار الجميع هنا بمنزلة الواحد ملاحظة أخرى لا يصلح أن ينظر لها بآية «المؤمنون» وهي ما نقله عنه الجمل في حواشيه على الجلالين فقال: (لم يقل أمهات الكتاب وهي خبر عن جمع؛ لأن الآيات كلها في تكاملها واجتماعها كالآية الواحدة، وكلام الله واحد). وذكر احتمالًا آخر سيأتي، ثم قال عنهما (ا هـ كرخي)[3]. ومن ذلك عكس هذا الاحتمال وهو ما عبر عنه أبو السعود بقوله: (وإنما أفرد الأم مع تعدد الآيات لما أن المراد بيان أصلية كل واحدة منها)[4] وبمثلها نطق الألوسي[5]. وأقول: لعل كلامهما في ذلك ليس إلا تلخيصًا مستعجمًا لنحو ما عبر عنه أبو البقاء العكبري رحمه الله هنا فقال: (ويجوز أن يكون المعنى: كل منهن أم الكتاب، كما قال الله تعالى: «﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ﴾ أي فاجلدوا كل واحد منهما»[6] وإلا فإنا لا ندري كيف أن الإخبار بالأم هكذا مفردًا عن ضمير جمع الآيات يبين عن أصلية كل واحدة منها وهل يفهم من نحو قولنا: الرجال قائم. أن سر إفراد هذا الخبر بيان قائمية كل واحد منهم كأنما الإخبار بالجمع عن الجمع لا يتأدى

(1) إرشاد العقل السليم بهامش تفسير الرازي جـ2 ص188.

(2) جـ6 ص 171.

(3) الفتوحات الإلهية جـ1 ص242.

(4) ص 188 بهامش تفسير الرازي جـ2.

(5) جـ3 ص70.

(6) إملاء ما مَنَّ به الرحمن بهامش الجمل على الجلالين جـ2 ص25.

به هذا المعنى إنما يتأدى بالإخبار عن الجمع بالمفرد فحسب وإذن فهاهنا مضاف محذوف والتقدير كل واحدة منهن أم الكتاب على حد ما قرره أبو البقاء هنالك في آية النور[1] وبذلك يتبين ضعف هذا الاحتمال فإن الحذف خلاف الأصل وإذا دار الأمر بين احتمال يحوج إلى ارتكاب الحذف وآخر لا يحوج إليه فأخلقهما بالسداد أغناهما عن الحذف وقد نظر الكرخي لهذا الاحتمال بآية «المؤمنون» أيضًا على عكس ما فعله موردو الاحتمال السابق، وذلك فيما نقله عنه الجمل فقال: (أو أن كل واحدة منهن أم الكتاب كما قال: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً ﴾. أي كل واحد منهما ا هـ كرخي).

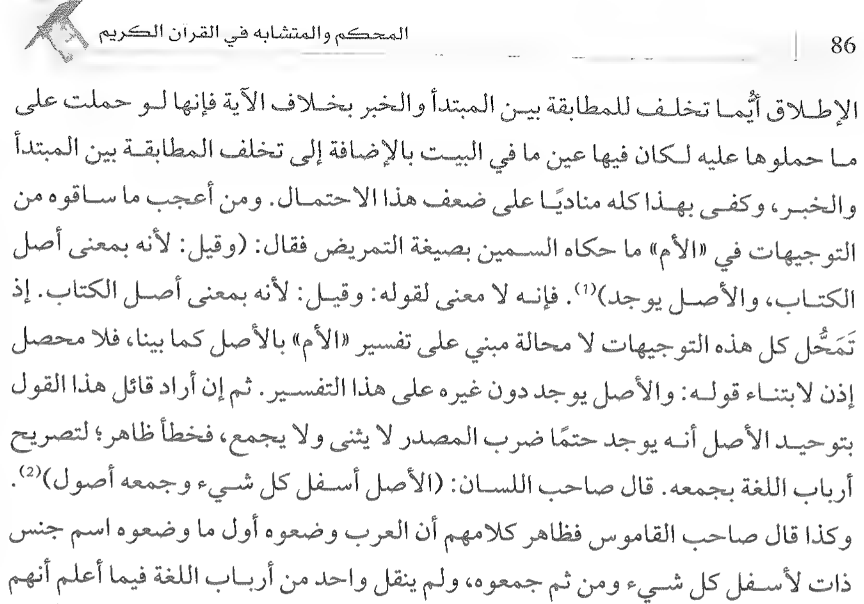
هذا وأما ما يرجع من تلك الاحتمالات إلى تأويله في الخبر فمنه ما ذكره أبو البقاء بقوله: (ويجوز أن يكون أفرد في موضع الجمع على ما ذكرنا في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ﴾[2] وكذا ذكره السمين وأبو السعود واستدلا له بقول الشاعر:

بها جيف الحسرى فأما عظامها ... فبيض وأما جلدها فصليب

أي وأما جلودها. ومحصل هذا الاحتمال أن «أم» هنا وضع موضع أمهات على غرار وضع العرب المفرد في موضع الجمع عند أمن اللبس، وجلي أن هذا لا يؤتي الحكمة التي من أجلها عدل عن الأصل الغالب إلى القليل النادر، وإن أفاد صحته عربية فإنا لا نظفر هنا بحكمة هذا العدول ظَفَرَنا بها في بيت من الشعر اضطر صاحبه إلى فعل ما فعل محافظة على الوزن والقافية فإن هذا البيت الذي من بحر الطويل كان لا محالة سيختل وزنه لو قال قارضه جلودها على الأصل وقافيته لو قال صليبة أو صلاب مطابقة لها على أنه ليس في هذا البيت من الغرابة عن مألوف استعمالهم ما يكون في هذه الآية لو قلنا فيها بهذا الاحتمال، ذلك بأن البيت ليس فيه إلا إطلاق اسم الجنس الذي يسوغ إطلاقه على الواحد والجمع إطلاقه مفردًا في موضعه جمعًا دون أن يترتب على هذا

(1) عبارته في هذه الآية: (فاجلدوهم أي فاجلدوا كل واحد منهما فحذف المضاف) ص49 بهامش الجمل على الجلالين جـ4.

(2) ذكر هناك في سورة البقرة للسمع احتمالين.. ثانيهما أن السمع استعمل بمعنى السامعة كما قالوا: الغيب بمعنى الغائب والنجم بمعنى الناجم. ثم قال: واكتفى بالواحد عن الجمع، قال الشاعر وذكر البيت الآتي. إملاء ما من به الرحمن بهامش الجمل على الجلالين جـ1 ص39 فما بعدها.



الإطلاق أيُّما تخلف للمطابقة بين المبتدأ والخبر بخلاف الآية فإنها لو حملت على ما حملوها عليه لكان فيها عين ما في البيت بالإضافة إلى تخلف المطابقة بين المبتدأ والخبر، وكفى بهذا كله مناديًا على ضعف هذا الاحتمال. ومن أعجب ما ساقوه من التوجيهات في «الأم» ما حكاه السمين بصيغة التمريض فقال: (وقيل: لأنه بمعنى أصل الكتاب، والأصل يوجد)[1]. فإنه لا معنى لقوله: وقيل: لأنه بمعنى أصل الكتاب. إذ تَمَحُّل كل هذه التوجيهات لا محالة مبني على تفسير «الأم» بالأصل كما بينا، فلا محصل إذن لابتناء قوله: والأصل يوجد دون غيره على هذا التفسير. ثم إن أراد قائل هذا القول بتوحيد الأصل أنه يوجد حتمًا ضرب المصدر لا يثنى ولا يجمع، فخطأ ظاهر؛ لتصريح أرباب اللغة بجمعه. قال صاحب اللسان: (الأصل أسفل كل شيء وجمعه أصول)[2]. وكذا قال صاحب القاموس فظاهر كلامهم أن العرب وضعوه أول ما وضعوه اسم جنس ذات لأسفل كل شيء ومن ثم جمعوه، ولم ينقل واحد من أرباب اللغة فيما أعلم أنهم استعملوه بمعنى لا يتأتى معه جمعه وتثنيته كالمصدر[3]، وإن أراد أنه قد يوضع واحدًا في موضعه جمعًا فهو عين الاحتمال السابق، فكان على السمين أن يحذفه اكتفاء بسابقه الذي هو عينه على هذا التقدير، وإن أراد أنه يوحد عند ملاحظة أن المجموع الذي يقال الأصل عليه في تقدير شيء واحد فهو أيضًا عين احتمال تقدم فلا حاجة لحكاية هذا مع ذكر الآخر. وأضل الاحتمالات كلها عن القصد ما عزاه ابن جرير الطبري إلى بعض نحويِّي البصرة من القول بأن إفراد «الأم» هنا إنما وقع على وجه الحكاية على حد قول الواحد: أنا أنصارك. في جواب من يقول: ما لي أنصار. وقول الجماعة: نحن نظيرك. في جواب من يقول: ما لي نظير. وتشبيه ذلك القائل له بما يفعله العرب في كلامهم من طرح ما هو

(1) الفتوحات الإلهية جـ1 ص242.

(2) ذكر له صاحب القاموس إلى هذا الجمع جمعًا آخر هو آصل، وهو مخالف لما صرح به صاحب اللسان وشارح القاموس، قال صاحب اللسان عقب الجمع الأول: لا يكسر على غير ذلك.
وقال صاحب تاج العروس: لا يكسر على غير ذلك كما في المحكم. انتهى.

(3) وأما الأصل الذي هو مصدر أصله علمًا إذا قتله بحثًا وفهمًا فليس مما نحن فيه بحال بل هو كما قال الزمخشري في الأساس: إما مأخوذ من الأصل بمعنى أصاب أصله وحقيقته، وإما من الأصلة بفتحات وهي حية قتالة تثب على الإنسان فتهلكه.



مقتضى العامل من وجوه الإعراب رعاية للحكاية كقولهم: دعني من تمرتان في جواب: هاتان تمرتان أو معي تمرتان مثلًا. على أحد الوجهين اللذين يخرجه بهما مثل ذلك النحوي. ولله در الطبري كفانا رحمه الله مؤنة الجواب عن هذا الهذيان، قال طيب الله ثراه: (وهذا قول لا معنى له؛ لأن كل هذه الشواهد التي استشهدها لا شك أنهن حكايات حاكيهن بما حكى عن قول غيره وألفاظه التي نطق بهن وأن معلومًا أن الله جل ثناؤه لم يحك عن أحد قوله: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ فيجوز أن يقال: أخرج ذلك مخرج الحكاية عمن قال ذلك كذلك)[1] فإذا انتقلنا بعد ذلك كله إلى الإضافة عند هؤلاء وجدنا لهم فيها كذلك اضطرابًا عظيمًا؛ ذلك بأن منهم من قال: هي بمعنى اللام على ما هو الأكثري الأغلب، وإذ ذاك ورد عليهم إشكال أصلية الشيء لنفسه، وهو ما لا يخفى فساده على العقل السليم، وذلك أن المحكمات بعض الكتاب وقد وصفت بالأمومة بمعنى الأصلية للكتاب الذي هو كل يتألف منها ومما عداها، فبأصليتها لهذا الكل لا بد أن تكون أصلًا لسائر أجزائه التي هي منها، فأجاب فريق عن هذا بالمنع وآخر بالتسليم، وكلا الجوابين لا يخلو عن خطل؛ أما المنع فقال بعضهم: نمنع لزوم ذلك لما قلناه من كون الإضافة هنا لامية، وذلك لأن بين المتضايفين مضافًا محذوفًا وهو بعض، وهذا البعض هو المتشابه، وإذا كانت أُمًّا لبعض الكتاب فقط لم يلزم أن تكون أمًّا لنفسها، ويندفع المحظور، وأنت خبير بأن الحذف خلاف الأصل لا يقصد إليه البليغ إلا لغرض جليل، فمن أين بمثله في أن يحذف البعض هنا وتسلط الأمومة على الكتاب، اللهم إلا أن يكون من الحكم الخطيرة في نظر البلغاء إيقاع المخاطبين في اللبس والعمايا، فلا بدع أن الألوسي رحمه الله عد ذلك تكلفًا[2].

وقال آخرون: نمنع لزومه لما قلناه من ذلك، وذلك لأن المضاف إليه ليس مقولًا على ما بين الدفتين بل على البعض فقط، فإن الكتاب كالقرآن كما يطلق علم شخص على مجموع ما بين الدفتين يطلق اسم جنس على القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه له به

(1) جـ6 ص172.

(2) جـ3 ص71.

نـوع اختصاص كمـا حرره علماء أصول الفقه فـ«أل» في الكتاب هنا للجنس[1]، والمراد به ما في ضمن المتشابه فقط[2] فلا تكون المحكمات أمًّا لنفسها أصلًا، فإن اعترض على هذا باسـتلزامه عدم موافقة معنـى الكتاب هنا لمعناه في قولـه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾ إذ ذاك واقـع علـى القرآن كله قطعًـا وخروجه بذلك على مقتضى القاعـدة القائلة: إذا أعيد الشـيء معرفة فالثاني عين الأول. فالجواب أن هذا أصل كثيرًا ما يعدل عنه، كذا ذكر عنهم الألوسي ولـم يضعفه، وأنت خبير بأن الاعتراض لازم لهم وأن ما أجابوا به عنه لا يعدو أن يكون توجيهًا هزيلًا إن جوز العدول عن مقتضى القاعدة في الجملة، فإنه لا يقول مثل هذا العـدول هنـا، وليس في حيز الإنكار بالمرة أن الجـري على مقتضى هذه القاعدة هو الكثير الغالب في اسـتعمالاتهم وأن حق الكلام ألا يذهب به المتكلم ولا يعدل به المخاطب عن الكثيـر الغالـب، إلى القليل النـادر إلا لداعية مهمة وضرورة ملجئة يتعذر معها السـير على ذلـك الغالـب، فمن أين لهم مثل تلك الداعية وتلك الضـرورة؟ وهل قامت عندهم إلا من تفسـيرهم الأم بالأصـل؟ أفإن غفلوا عن الوجه المرضي الـذي يجعل كلام الله بمعزل من التعسـف وركوب الشاذ أو ما في حكمه تعتبر غفلتهم هذه مبررًا كافيًا للحمل على ما سواه مـن الوجوه السـقيمة؟ ثم إن فيما ذهبوا إليه ما يجعل في كلام اللـه من الركاكة ما يتنزه عن مثله أدنى الكلام حظًّا من البلاغة بله أبلغه منها الذروة التي لا ذروة وراءها، ذلك أنه بحمل الكتاب هنا على المتشابه يصبح قوله بعد ذلك: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ محض تكرير لا جدوى منـه، وذلـك لأن تصريح الله تعالى بأن المحكمات أم المتشـابهات علـى مقتضى زعمهم وتسـميته إياها بالكتاب عرفنا لا محالة أن تلك المتشـابهات من الكتاب، فأصبح قوله بعد ذلـك: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ الـذي لا يفهـم إيراده هنـا وعطفه على المحكمـات أكثر من أن فـي القرآن قسـيمًا آخر غير المحكم هو المتشـابهات تطويلًا لا طائـل تحته، ثم إن مقتضى المنطق السـليم لو كان الأمر على ما زعموا أن يقدم الله أولًا ما يعرف خلقه بأن في القرآن

(1) وأما في سابقه فللعهد إن حمل على المعنى الشخصي، وأما إن حمل على المفهوم الكلي الصادق على الجميع وعلى كل بعض من أبعاضه كما جوز هاهنا، فهي فيه للجنس أيضًا.

(2) ليس في الكلام على هذا التأويل عدول عن مقام الإضمار إلى مقام الإظهار حتى يحتاج إلى الجواب عنه بنحو ما أجبنا به في تفسير الأم بالمعظم؛ إذ الكتاب عليه غير الكتاب الأول فإنه بعضه، وبعض الشيء غيره كما فطن إلى ذلك الألوسي رحمه الله تعالى.



ما يقال له المتشـابه ثم بعد ذلك يعرفهم أن المحكم من القرآن أم لذلك المتشـابه. فأما أن يعكس فيعرفهم أن المحكم «أمٌّ» له قبل أن يعرفهم أنه من القرآن ويطلق عليه إذ ذاك عنوانًا لا يميـزه وهـو الكتاب ولا يعرفون أنه مـن القرآن حتى يصلح أن يقـال عليه في مخاطبتهم ذلـك العنـوان ثم بعد ذلك كله يذكر أنه منه، فهو اللكنة التي يتنزه عنها كلام الأعاجم فضلًا عن اللسان العربي المبين.

هذا، وأما التسـليم فقد ادعى بعض معاصري الألوسـي أن أصلية الشـيء لنفسـه لا تضر هنـا حتـى يطلـب دفعهـا بارتكاب الحـذف أو حمـل الكتاب الثانـي على غير مـا حمل عليه الأول؛ وذلك لأن المحكمات أصل لنفسـها كما هي أصل لغيرها، غير أنه يتعدد الاعتبار في الأصليتين، وإليك كلام الألوسي الذي يبين فيه عن تلك الفكرة لمعاصره ثم يدفع في صدرها دفعًا حسـنًا، قال رحمه اللـه تعالى: (وبعض فضلاء العصر المعاصريـن -حيا العلم من كرم أذهانهم الكريمة أحسـن عصر- جوز كون الإضافة لامية والكتاب المضاف إليه هو الكتاب الأول بعينه، وليس في الكلام مضاف محذوف وما يلزم على ذلك من كون الشيء أمًّا لنفسه وأصلًا لها لا يضر لاختلاف الاعتبار، فإن أمومته لغيره من المتشابه باعتبار رده إليه وإرجاعه له، وأمومته لنفسـه باعتبار عدم احتياجه لظهور معناه إلى شيء سوى نفسه، ولا يخفى عليك أن الأم إن كانت في كلا الاعتبارين حقيقة لزم استعمال المشترك في معنييه[1].

(1) أي وهو ممتنع على الصحيح. قال صاحبا التحرير وشرحه التيسير: (لنا- نعني الحنفية- في عدم استغراق المشترك- مفاهيمه عند استعماله في الإثبات أي كما هنا أنه يسبق إلى الفهم إرادة أحد معنيين، أي أو معاني المشترك عند إطلاقه يعني إذا سمعنا المشترك ينتقل ذهننا فورًا إلى أن مراد المتكلم واحد من معانيه لا الأكثر حتى تبادر إلى الذهن طلب الدليل المعين لخصوص المعنى المراد منه، وهذا يوجب الحكم بأن شرط استعماله لغة كونه في أحدها؛ إذ لولا أن الوضع اللغوي اقتضى أن يذكر المشترك ويراد به أحد معانيه فقط لم يتبادر إلى الفهم. وإنما يتبع ما يقتضيه الوضع. ولذلك قالوا: تبادر المعنى إلى الفهم عند إطلاق اللفظ دليل كونه حقيقة فيه. فانتفى ظهور المشترك إذن في الكل لأنه لو كان ظاهرًا فيه لتبادر هو إلى الفهم لا أحدهما لا على التعيين، ومنع سبق ذلك أي إرادة أحدهما فقط لا على التعيين مكابرة تضمحل بالعرض على عرف أهل الاستعمال فيقال لهم: ما تفهمون على الفور إذا أطلق المشترك أو على الوجدان فإن كل أحد إذا راجع وجدانه وجد ذلك وأيضًا اتفاق المانعين لوجوده على تعليله بأنه مخل بالفهم والمجيبين على أن الإجمال مما يقصد اتفاق الكل على نفي ظهوره في الكل إذ أجمع الفريقان على أن المشترك إذا أطلق مفاده الإجمال غير أن أحدهما حكم بأنه إخلال والآخر بأنه ليس بإخلال بل هو مما يقصد، وأيضًا لو عم =

وإن كانت في كليهما مجازًا لزم الجمع بين معنيين مجازيين[1] وإن كانت حقيقة في الأصل باعتبار ما يرجع إليه غيره كما يفهم من بعض عباراتهم مجازًا في الأصل بمعنى المستغني عن غيره لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز[2]، ولا مخلص عن ذلك إلا بارتكاب عموم المجاز[3]، وعموم المجاز الذي هو عبارة عن إطلاق اللفظ على معنى كلي يندرج

= المشترك في معنييه كان مجازًا في أحدهما؛ لأنه حين يراد به أحدهما إذن عام مخصوص، والعام المخصوص مجاز لأن حقيقته العموم من غير تخصيص) ولا قائل بهذا أصلًا، فهذا بطلان أن تكون دلالة المشترك على جميع معانيه دفعة على سبيل الحقيقة. وأما بطلان أن تكون تلك الدلالة على سبيل المجاز فلعدم العلاقة بين الكل وبين أحد معانيه الذي هو المعنى الحقيقي له. قال الشارح: ولما كان هاهنا مظنة سؤال وهو أنه لا نسلم عدم العلاقة فإن المعنى الحقيقي جزء من المجازي، وهو من العلاقات المعتبرة. قال: والجزء.. إلخ. أي واستعمال اسم الجزء في الكل مشروط بالتركيب الحقيقي بأن يكون الكل مركبًا منه ومن غيره في الخارج بحيث يصير شخصًا واحدًا ولا عبرة بالتركيب الاعتباري بمجرد اعتبار العقل وكونه بحيث إذا انتفى الجزء انتفى الاسم أي اسم الكل عن الكل عرفًا كما في إطلاق اسم الرقبة على الإنسان مثلًا بخلاف نحو الظفر فإنه لا ينتفي الإنسان بانتفائه، وإنما قال عرفًا لأنه لا شك في انتفاء المجموع المركب من الظفر وغيره بشخصه في نفس الأمر. وبخلاف إطلاق نحو الأرض لمجموع السماوات والأرض فإنه لا يصح لعدم التركيب الحقيقي وبين أن أي هذين الشرطين لم يتحقق هنا، على أن تعميم المشترك في معانيه ليس من استعمال لفظ الجزء في الكل أصلًا لأنه لم يوضع لمجموع المفاهيم. أي لم يقع بإزاء المجموع وضع، ولابد في استعمال لفظ الجزء في الكل أن يكون للكل اسم وضع بإزائه ليكون كل مفهوم جزء ما وضع له اسم خصوصًا على قول المجاز فإن القائل به معترف بعدم وضعه للكل وعدم وضع لفظ آخر لا نزاع فيه) جـ1 من ص333 إلى ص336. وإذا بطل كون دلالة المشترك على جميع مفاهيمه دفعة هي على سبيل الحقيقة وكونها على سبيل المجاز، ولا ثالث هاهنا باتفاق، بطل إذن استعمال المشترك في معنييه أو معانيه فيه عند الإثبات وهو ما نقول. انتهى بتلخيص وحذف وتصرف كثير.

(1) أي وهو ممتنع لعين ذلك السابق في المشترك.

(2) وقالا هنا: (لنا في الثاني– أي نفي صحة الجمع بين الحقيقة والمجاز– لغة تبادر المعنى الوضعي فقط من غير أن يشاركه فيه غيره في التبادر عند إطلاق اللفظ وهذا علامة كونه مقتضى الوضع ينفي غير الحقيقي وهو المجموع المركب من الحقيقي والمجازي أن يكون اللفظ فيه حقيقة لأن عدم تبادره دليل على ذلك وعدم العلاقة بين غير الحقيقي وبينه ينفيه أي ينفي غير الحقيقي أن يكون اللفظ فيه مجازًا بما قدمناه في المشترك من أنه لا يجوز إرادة مجموع معنييه منه لعدم العلاقة بينه وبين كل واحد منهما) إلى آخر ما أوردنا عنهما في ذلك آنفًا جـ2 ص149 فما بعدها.

(3) جـ3 ص71.

فيه كل من المعنى الحقيقي والمجازي لذلك اللفظ بحيث يصدق عليهما صدق المتواطئ على أفراده[1] هو مجاز على الصحيح[2] لا حقيقة ومجاز باعتبارين كما قال البعض[3] وإلا كان جمعًا بين الحقيقة والمجاز كسابقه فيرد عليه عين ما يرد على ذلك السابق، فهو إذن وإن اتفق على جوازه بخلاف ما قبله[4] يذهب بالأم عن الحقيقة إلى المجاز على الصحيح دون ما تعذر لتلك الحقيقة اللهم إلا أن يعتبر الغفلة عن المعنى الحقيقي المناسب مبررًا للعدول إلى المعنى المجازي فهنالك يحسن أن تلغى العقول ويقال في تفسير كتاب الله بما لا تسوغه اللغة أو يقبله المنطق. لا جرم أن الألوسي رحمه الله أحاط بهذا خبرًا فساق هذا المخلص المساق الملوح بضعفه، وذلك إذ قال فيه ارتكاب عموم المجاز على أني لا أدري لَعَمْرُ الحق ما هو المعنى الكلي الذي يمكن أن يطلق عليه لفظ الأم بمعنى الأصل فيندرج تحته المعنى الحقيقي الذي هو ما ينبني عليه غيره والمجازي الذي هو المستغني عن غيره اندراج الأفراد تحت المتواطئ، وفوق كل ذي علم عليم.

هذا وذهب فريق إلى أن الإضافة هنا بمعنى «في» أي فتكون المحكمات التي هي جزء من الكتاب المقول على مجموع ما بين الدفتين أصلًا في الكتاب بعين ذلك المعنى يحيط بها إحاطة الظرف بالمظروف، وخير من يمثل هذا الفريق العلامة أبو السعود وكذا الألوسي رحمهما الله تعالى على ما يظهر من تقديمه[5] هذا الاحتمال في الإضافة. وهاك كلام العلامة أبي السعود، قال رحمه الله: (﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي أصل فيه وعمدة يرد إليها غيرها، فالمراد بالكتاب كله، والإضافة بمعنى «في» كما في واحد العشرة لا بمعنى

(1) أي كإطلاق لفظ أسد على مطلق صائل الذي هو أمر كلي يعم كلًّا من معناه الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ومعناه المجازي الذي هو الرجل الشجاع. انظر حاشية العطار على شرح جمع الجوامع جـ1 ص391.

(2) اتفق على مجازيته البيانيون والحنفية. انظر تقرير الشربيني على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع بهامش جـ1 ص298 والتحرير وشرحه التيسير جـ2 ص148.

(3) انظر نفس المرجعين قبل الأخير.

(4) أي من الجمع بين معنيي المشترك أو بين الحقيقة والمجاز أو بين معنيين مجازيين.

(5) أي الألوسي.

السلام، فإن ذلك يؤدي إلى كون الكتاب عبارة عما عدا المحكمات).[1] وإحاطة الظرف بالمظروف على الوجه الذي قرره[2] تمنع من لزوم أصلية الشيء لنفسه؛ إذ لا يتأتى على ذلك بله أن يتحتم أن تكون أصلًا لجميع أجزاء الكتاب حتى يلزم مثل تلك الأصلية لما أن المحيط أعظم من المحاط قطعًا وإنما هي عليه أصل للبعض دون البعض، وحيث لا موجب لحصر ما جعلت أصلًا له في البعض الذي هو نفسها بل قام عند العقل برهان استحالة تلك الأصلية، علم على القطع عدم لزوم ذلك. فإن قيل: من أين لهم على القول بأن الإضافة هنا على معنى «في» حتمية مثل تلك الإحاطة حتى ترتب عليها ما رتبت، وليس ذلك بالضرورة من مفاد كون الإضافة على معنى «في»؛ إذ من المظروفات ما يستغرق جميع أجزاء ظرفه في الإضافة وغيرها؟ ألا ترى إلى سكوت ساعة وصيام يوم وتربص أربعة أشهر وما إلى ذلك من كل ما المظروف فيه مستغرق لجميع أجزاء الظرف؟ قلت: على فرض تسليم عدم الإحاطة في تلك الأمثلة، فإن ما يدل على ما قلناه أمران؛ أحدهما: ما تقدم في هذه الآية من النص على أن المحكمات التي هي أم الكتاب بعض من الكتاب؛ أعني قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾، فإنه قاض بإحاطة الكتاب بها إحاطة الكل بجزئه، فحين تضاف أمومتها إلى الكتاب الذي هو عين الأول على معنى «في» تراعى مثل تلك الإحاطة، وإذ ذاك يترتب ما قلناه.

ثانيهما: كون الأم عندهم بمعنى الأصل، فإنه لما قام عند العقل برهان امتناع أصلية الشيء لنفسه، دل ذلك على خروج بعض الأجزاء عن طائلة أصلية المحكمات، وأن المظروف هنا ليس من قبيل ما يستغرق جميع أجزاء ظرفه. لا غرو أن الألوسي رحمه الله رتب عدم لزوم أصلية الشيء لنفسه على القول بفيئية الإضافة فقال: (والإضافة على معنى «في» كما في واحد العشرة فلا يلزم كون الشيء أصلًا لنفسه؛ لأن المعنى على أن الآيات المحكمات التي هي جزء مما بين الدفتين أصل فيما بين الدفتين يرجع إليه المتشابه منه)[3]. ثم إنه رحمه الله استشعر هاهنا اعتراضًا آخر هو أنه إن لم تلزم على هذا

(1) انظر هامش الفخر الرازي جـ2 ص188.

(2) أي في قوله: كما في واحد العشرة. فإن ظرفية المضاف إليه هنا محيطة بالمضاف إحاطة الكل بالجزء.

(3) جـ3 ص71.

الوجه أصلية الشيء لنفسه فقد تلزم ظرفيه الشيء لنفسه من حيث إن المحكمات التي هي مظروف الكتاب تمثل جزءًا من ذلك الظرف، وإذ كان الشيء إنما يعتبر ظرفًا بجميع أجزائه لا ببعضها دون بعض، فإنها من هذه الحيثية تكون ظرفًا لنفسها شأنها شأنها في تلك الظرفية شأن بقية الأجزاء لها. وقد أجاب رحمه الله عن ذلك بأن (اعتبار ظرفية الكل للجزء يدفع توهم لزوم ظرفية الشيء لنفسه). انتهى. غير أني بعد ذلك كله أقول: هذا الوجه برغم اختيار العلامة أبي السعود له ودفع الألوسي في صدر الاعتراض عليه ضعيف.

أما أولًا فلأن كون الإضافة على معنى «في» قليل لم يذهب إليه إلا ابن مالك تبعًا لجماعة قليلة قالت بخلاف ما ذهب إليه جمهور النحويين، قال ابن هشام في أوضحه: (وتكون الإضافة على معنى «اللام» بأكثرية وعلى معنى «من» بكثرة وعلى معنى «في» بقلة) قال صاحب التصريح: (ولهذا لم يذكره إلا ابن مالك تبعًا لطائفة قليلة)[1]. وقال[2] في موضع آخر: (وذهب الجمهور إلى أن الإضافة قسمان بمعنى «اللام» وبمعنى «من» ولا ثالث لهما، وما أوهم معنى «في» فهو على معنى اللام مجازًا. قاله الشارح)[3]. فحيث أمكن تفسير الأم في الآية بمعنى آخر تسوغه لغتهم ولا يحوج إلى حمل الإضافة فيه على وجه قليل خولف القائلون به أشد المخالفة، بل يحملها على الوجه الأكثري حقيقة لا مجازًا- كان ذلك المعنى هو الخليق بأن يدان الله به في تفسير كلامه، وأن يكون القول بخلافه في حكم المنطق الرشيد غير سديد.

وأما ثانيًا فلأنه لا يكتفى في اعتبار فيئية الإضافة أن يكون المضاف إليه ظرفًا للمضاف، بل لا بد مع ذلك من قصد بيان تلك الظرفية كما عزاه يس إلى ابن الحاجب في أماليه[4]

(1) التصريح على التوضيح جـ2 ص25.

(2) أي صاحب التصريح.

(3) ص26.

(4) قال رحمه الله في حواشيه على الفاكهي: (قوله: إذا كان الثاني ظرفًا للأول، سواء كان ظرف زمان كالمثال الأول، أي ما مثل به الفاكهي من قوله تعالى: ﴿مَكْرُ ٱلَّيْلِ﴾ أو مكان كالثاني، أي ما مثل به من قولهم: شهيد الدار. والمراد من حيث إنه ظرف، أي إذا قصد بيان الظرفية، فإن أضيف إلى الظرف لقصد الاختصاص والمناسبة كما في: مصارع مصر، وبيع الدار. فهو بمعنى «اللام» لا «في» كما صرح به ابن الحاجب في الأمالي. حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى جـ2 ص135.

وهـو مفقـود هنا، وبيـان ذلك أن قوله تعالـى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ مثلًا يسـوغ أن يقصـد فيه بيان ظرفيـة المضاف إليه للمضاف فتتحقق فيئية الإضافـة[1] بأن يكون المعنى فـي ذلـك أن مكرهم واقع في الليل والنهار، أي لم يخل منـه وقت من الأوقات في الليل والنهـار، وأما هنـا فإن قصد بيان ظرفيـة الكتاب للمحكمات أو لأمومتهـا من بعد النص فيـه علـى أنها بعضه وأنهـا أم لا معنى له إذ بعـد النص فيه على ذلك يكـون قد علم قطعًا أن كلًا مـن المحكمـات وأمومتهـا واقع في الكتاب فيكون ذكر الكتاب بعد لا لشـيء إلا لبيـان أن ذلـك واقع فيه تطويلًا بما لا طائل تحته، وحاشـا كتاب اللـه عز وجل. فإن قيل: لـم يعلم مـن الاعتراض عندك على تفسـير الأم بالأصـل كون الإضافة علـى معنى اللام ولاكونهـا علـى معنى «في»، فمـاذا يعكر عندك علـى أن يقول قائل: إن إضافـة الأم بهذا التفسير علـى معنى «من» والكتاب الثاني هو عيـن الأول، ولا ريب أن منية الإضافة كثير ومتفق عليه عند جمهور النحاة، فالجواب أنه لا يصلح هنا كذلك أن تكون الإضافة على معنـى «من»، وذلك لاختلال أحد شـرطي هـذه الإضافة فيما هنا إن حمـل المضاف إليه على معناه الشخصي، فإنه على التسليم لتوفر شرط كون المضاف إذ ذاك بعضًا للمضاف إليـه فإنـه لا يصلح قطعًا أن يخبر عنه بذلك المضاف إليـه؛ إذ المضاف هنا جزء لا جزئي والمضـاف إليه علـى ذلك كل لا كلي. ولا يصلح أن يخبر عن الجزء بكله قطعًا، هذا إلى جانـب عين ما لزم سـابقه من تكـرار الكتاب بلا فائدة، فإن ادعى حمـل المضاف إليه هنا على المعنى الجنسـي الـذي هو المفهوم الكلـي الصادق على جميـع الكتاب وعلى كل بعـض مـن أبعاضه ليندفع بذلك اختلال الشـرط، كان فيه عين ذلك التكرار سـواء أحمل الكتـاب الأول علـى ذلك أم على المعنى الشـخصي إلى جانب ما فـي حمل الأول على المعنى الشـخصي إن حمل عليه من العدول عن مقتضى إعادة الشـيء معرفة بلا داع[2].

(1) هذا مبني على كون الإضافة في هذه الآية حقيقة، قال يس في حواشيه على التصريح: وأما على القول بأنها مجاز عقلي فإنه كما يكون في النسب الإسنادية يكون في الإضافية والإيقاعية فلا تكون على معنى «في»، بل جعل الليل ماكرًا مجازًا لوقوع المكر فيه. جـ2 ص 25 أي بل تكون على معنى اللام.

(2) لا يخطر بالعقل السليم هنا أن يراد بالمعنى الجنسي للمضاف إليه ما في ضمن الآيات المتشابهات فقط؛ لاختلال شرطي هذه الإضافة إذ ذاك جميعًا؛ إذ المضاف على هذا ليس بعض المضاف إليه قطعًا، ولا هو صالح لأن يخبر عنه به فإنه قسيمه، وقسيم الشيء غيره، إلى جانب ما يلزم ذلك مما أوردناه على القول به سابقًا.

وبعد، فإذا كان تفسير الأم في الآية بالأصل على ما ذهب إليه عامة المفسـرين أو جلهم محفوفًـا بكل هـذه المزالق بحيث لا ينهض المرء فيه من مزلـق إلا ليكب على وجهه في آخر أبعد قعرًا وأشـد وعرًا وكان إلى جانب ذلك وجه آخر سـهل المأخذ سَـوي المسلك لا تمنـع منـه لغة ولا يدفع في صدره منقول ولا معقول، أفيرغـب عنه محفوظ من الغفلة والذهول؟ فذلك هو تفسـير الأم بالمعظم كما وفق إليه أبو إسـحاق الشـاطبي رحمه الله في الموافقات، على أن هذا التفسـير فوق ذلك كله لا يمنع أصلًا من كون بعض المعظم من الآيات المحكمات قد يكون أصلًا لكثير من المتشابهات[1]، فمن أين يأتي القدح إذن فيما قلناه من هذا التفسـير مع تحقيقه عين ما راموا سـواه أن يبلغوه من تفسـيرهم، ولكن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

وإذا كانت المحكمات معظم القرآن على ما يقضي به ما اخترناه من هذا الوجه تفسيرًا للأم، فالمتشابهات لا ريب أقله.

هـذا وأمـا ثاني الأمور التي تدل على أن المتشـابه في كتاب الله قليـل، فهو أنه لو كان المتشابه في القرآن كثيرًا لكان الالتباس والإشكال فيه كثيرًا لكن التالي باطل فبطل المقدم. أما الملازمة فظاهرة بما تقدم في القانون الأول من كون التشابه المقابل للإحكام في هذه

(1) كالذي حاوله الزركشي رحمه الله في ذلك فقال في برهانه: (الأشياء التي يجب ردها عند الإشكال إلى أصولها، فيجب رد المتشابهات في الذات والصفات إلى محكم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ورد المتشابهات في الأفعال إلى قوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ وكذلك الآيات الموهمة نسبة الأفعال لغير الله تعالى من الشيطان والنفس ترد إلى محكم قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ وما كان من ذلك عن تنزل الخطاب أو ضرب مثال أو عبارة عن مكان أو زمان أو معية أو ما يوهم التشبيه فمحكم ذلك قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ ... إلى أن قال: ومنه شيء يتقارب فيه بين اللمتين لمة الملك ولمة الشيطان لعنه الله ومحكم ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ الآية، ولهذا قال عقبه: ﴿يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ أي عندما يلقى العدو الذي لا يأمر بالخير بل بالشر والالتباس). انتهى. ما نسلمه له جـ2 ص71 فما بعدها. مع ملاحظة جريه في مسألة الأفعال على مذهب الأشاعرة وإن حق ما ساقه بعنوان تنزل الخطاب... إلخ. وأفرده عن المتشابه في الذات والصفات أن يدمج أحدهما في الآخر، فإن هذا هو ذاك كما هو في غاية البيان. والله أعلم.

الآيـة مـن آل عمران قد عني به الالتباس والغموض. وأما بطلان التالي فبما يستلزمه من مناقضة آيات القرآن ومنافرة الغاية التي أنزل من أجلها.

أمـا مناقضتـه آيات القرآن فلأن الله وصـف القرآن في غير ما آية منـه بالإبانة والهدى والرحـمـة كقولـه تعالـى: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾، وقولـه: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾ وقولـه: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾.

وكقولـه عـز قائـلًا: ﴿الٓمٓ ١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾، وقوله: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِ﴾، وقولـه: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَكۡثَرَ ٱلَّذِي هُمۡ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ٧٦ وَإِنَّهُۥ لَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ إلـى غير ذلك من الآيـات. فما كانت حقية وصف القرآن بالإبانة والهدى والرحمة لتتم والالتباس والإشكال فيه كثير كما هو ظاهر.

وأما منافرته الغاية التي أنزل من أجلها فلأن القرآن أنزل للقضاء على بذور الاختلاف لا لتمكين جذوره ولإفهام جمهور من أنزل عليه لا للتعمية عليهم، وإنما يتم ذلك بالتبيان والكشـف لا بالإشـكال واللبس؛ أما الأول فلأنه فوق كونه مقتضى كون هذا الكتاب قد أنزل لهداية الخلق وإرشادهم إلى خير معاشهم ومعادهم منطوق قوله تعالى ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾، وأمـا الثانـي فلأنـه فوق كونه كذلك هو مـا ينطق به قوله عز وجـل: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ وقوله: ﴿حمٓ ١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾، فـإن الحديث في الآيتين عن العامة، وليس في أيتهما إسـناد هـذه الغاية إلـى الخاصة وحدهم وإلا لقـال الله في الأولـى: ليدبر خاصتهم، وفي الثانيـة: لعل خاصتكـم يعقلون. فلو كان الالتباس والإشـكال كثيرًا فـي القرآن لمد ذلك فـي أسباب الاختلاف وحال دون فهم العامـة ولناقض بذلك غايته التـي أنزل من أجلها ولا مسـتلزم بذلك عبث الحكيم وسـفهه، لكن جميع هذه اللوازم باطلة فبطل ملزومها، فبهـذا البرهـان النيـر يتجلى أن المتشـابه في القـرآن قليل إلى الحد الـذي يصح معه قول

الشـاطبي رحمه الله في الموافقات بعد أن ساق هذا الدليل[1]: (ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهًا لم يصح القول به)[2].

وأمـا ثالـث الأمـور القاضية بقلة المتشـابه في القـرآن المجيد فالاسـتقراء، وذلك أن المنصـف العارف بكلام العـرب وعاداتهم الواقف على المقامـات والوقائع التي أنزلت فيهـا آي هـذا القرآن الكريم إذا تأمـل في هذا الكتاب وجد الجمهـور الغالب من مفرداته وتراكيبـه من الجلاء بحيث لا يخفى على عامة المتدبرين. فإن قيل: كيف تزعم الالتباس والإشـكال في القـرآن قليلًا وما أكثر ما يختلف مفسـروه على تعدد مشـاربهم في معاني مفرداته وتراكيبه، أثم لم تر إلى المعربين والمتكلمين والفقهاء كم يختلفون فيه؟

وكم فيه من عام يحتاج إلى مخصص ومطلق يحتاج إلى مقيد ومجمل يحتاج إلى مبين وظاهـر يحتـاج إلى تأويل؟ أفقد اختلف كل أولئك فيمـا اختلفوا فيه دون أن يلتبس الأمر عليهم التباسًا أغلظ النقاب على وجه الحق فسكر دون طلعته أبصار الناظرين فإذا ثبت أن فيه كل هذا الالتباس فهل مثاره إلا التشـابه يحول دون الفهم ويوقع في الإشـكال، فكيف تزعم المتشـابه مع ذلك في القرآن قليلًا؟! إن قيل ذلك فإنا نقول: إن معظم ما أشرتم إليه مـن اختـلاف لا يدل على الالتباس المفضي إلى التشـابه في الواقـع ونفس الأمر، وذلك لأن كثيرًا من هذه الاختلافات يرجع إلى إيراد طائفة من الأوجه هي كثير بحسب الصناعة واحد بحسـب لـب المعنى كما يعلمه كل من طالع تشـقيقاتهم العديدة فـي وجوه النحو التـي لا ترجـع في كثير من الأحيان إلا إلى مجـرد الصناعة وحدها، ولا ريب أنه ليس في مثـل ذلك تشـابه ولا التبـاس، ومنها ما يرجع إلـى التقصير في إجراء القرآن على أحسـن ما يقضي به اللسـان العربي المبين من الذهاب في تأويل الكلمة أو الجملة إلى وجه شـاذ أو ضعيـف في منطـق العرب الخلص، أو عدم مراعاة مقامـات الخطاب بالآيات أو عدم العناية بتناسـق التراكيب وأخذ بعضها بحجزة بعض، ومنها ما يرجع إلى تقصير المرء في تطلـب ما يدفع إشـكاله من نحو تخصيص عام أو تقييـد مطلق أو بيان مجمل وغير ذلك، ولـو عنـي بتطلب ذلك لتيسـر له الظفر به من الكتاب أو السـنة أو دليـل الحس أو العقل،

(1) لكن على غير هذا التفصيل والتحرير.

(2) انظر الموافقات جـ3 ص57.

ومنها ما يرجع إلى قَسْرِ القرآن في التأويل على قوانين علوم ومذاهب مستحدثة ما أنزل عليها ولا كان نزوله من أجلها، وكل هذه الأنواع من الاختلاف ليست من المتشابه في واقع الأمر، فإنه لو زايل التقصير أولئك والتنطع هؤلاء ما اختلفوا فيه ولا التبس عليهم، فالتشابه في عقولهم وأفهامهم لا في القرآن المجيد[1] وإنما المتشابه بحق مما اختلفوا فيه ما كان معناه في غاية الالتباس والغموض بحيث يشكِّل أصلح بيئة لقيام شبهات الذين في قلوبهم زيغ على قدم وساق ولا يقدر على درك تأويله وإدحاض شبهة الزائغين فيه من خلق الله إلا الراسخون في العلم، ولا ريب أن ذلك مما اختلفوا فيه قليل لا كثير، والله أعلم.

القانون الثالث

وهو أن الظاهر المتبادر من هذه الآية انحصار الكتاب في هذين القسمين فلا يعدل عن هذا الظاهر إلا بقرينة تصرف عنه وهيهات هيهات لهذه القرينة، وإنما قلنا: إن ذلك هو الظاهر المتبادر من الآية لأنك لو ألفت كلامًا على نسق ما في النظم الكريم فقلت مثلًا: عندي عشرة أثواب منها ثياب بيض هن معظم العشرة وأخر سود. لم يتبادر من ذلك إلا انحصار العشرة في هذين القسمين كأنما إخبارك عن أحد القسمين المتضادين بكونه معظمًا ثم ذكرك الآخر في أثره بوصف المغايرة له أعني قولك «أُخر» على علمنا بهذا الوصف من العطف ومن وصف قسيمه بالمعظمية كأنما تخشى اندراج الموصوف به في ذلك القسيم لفرط كثرته حتى ليكاد يشمل جميع مقسمه فتصفه بما تصف من ذلك تنصيصًا على أن ثمة قسمًا غيره. نقول: كأنما ذلك كله سر التبادر. وإلى ذلك فإن المقام هنا مقام تبيان موقف الناس من آيات الله. ألا ترى إلى قوله قُبيل هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾، ثم إلى الظاهر من قوله فيها حكاية عن الراسخين

(1) قد سمى صاحب الموافقات هذا النوع من التشابه بالتشابه الإضافي غير أنه قد توسع في معناه فأدخل فيه كل ما يمكن إدراك تأويله حتى لو كان هذا التأويل في غاية الخفاء والالتباس بحيث لا يطمح إلى دركه بعد المبالغة في البحث وإتعاب القرائح غير الراسخين في العلم وهو ما لا نوافقه عليه. وانظر الموافقات جـ3 ص 61 فما بعدها.

في العلم ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ أفليس الأوفق بذلك إذن أن يكون الحديث في هذه الآية عن جميع أقسام القرآن وموقف الناس منها لا أن يكون الحديث فيها عن البعض دون البعض.

فإن قيل: كيف تزعم الظاهر المتبادر ذلك وفي هذا التقسيم «من» التبعيضية وقد صرحوا بأن إيرادها في التقسيم قرينة على عدم إرادة حصر المقسم فيما ذكر من الأقسام، ألا ترى إلى ما نقلت عنهم آنفًا. إن قيل ذلك؛ فإنا نقول: ليس في كلام القوم ما يدل على أن إيراد «من» ونحوها في التقسيم ضربة لازب على عدم تلك الإرادة، بل غاية ما ينبغي أن يئول إليه كلامهم هنالك قضية مهملة تقتضي أنه إذا وقع الإيراد كانت قرينة فيصدق بالمرة الواحدة لا أنه كلما كان الشرط كان الجواب حتى يلزم كونها قرينة في كل تقسيم، ألا ترى إلى أنه قد تذكر هذه الأشياء في التقسيم مع قيام المانع من العقل أو الدليل من وجود قسم آخر غير ما ذكر فيه كإيراد «من» التبعيضية مثلًا في قولك: الحيوان منه ناطق وغير ناطق. وكإيرادهما في قوله تعالى عن الجن: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّـٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ وقوله حكاية عنهم أيضًا: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ﴾ فكذلك هنا لا يمنع ذكر «من» التبعيضية من تبادر انحصار الكتاب الكريم في هذين القسمين الجليلين. فإن قلت: ما المقصود بمن التبعيضية إذ ذاك إذن؟ قلت: المقصود بها مزيد العناية بكل قسم على حدته من حيث إن فيها تنصيصًا ومزيد تصريح ولا سيما في تقسيم الكل إلى أجزائه بأن تاليها بعض المقسم لا كله ولا خارج عنه، ألا ترى إلى أنه لما كان كل زائغ يوهم العامة أن جميع القرآن محكم وواضح في المذهب الذي يذهبه كان من أجلِّ الهدى وأبلغ البيان هنا أن يسبق قسم المحكم في هذه الآية بمن التبعيضية لتكون تنصيصًا ومزيد تصريح، على أن هذا القسم بعض القرآن لا كله وأن ثمة قسمًا آخر حقه أن يوكل القول فيه إلى الراسخين في العلم، لذلك فإن ميلنا في إعراب هذا الظرف - أعني «من» التبعيضية هذه - لَإِلَى ما اختار فيه العلامة أبو السعود فقال: (﴿مِنْهُ ءَايَـٰتٌ﴾ الظرف خبر وآيات مبتدأ أو بالعكس بتأويل مرَّ تحقيقه في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ﴾ الآية[1].

(1) نص عبارته هناك: (ومحل الظرف الرفع على أنه مبتدأ باعتبار مضمونه، أو نعت لمقدر هو المبتدأ. كما في قوله عز وجل: ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ أي وجمع منا.. إلخ. و«من» في قوله تعالى: ﴿مَن يَقُولُ﴾ =

والأول أوفق بقواعد الصناعة، والثاني أدخل في جزالة المعنى؛ إذ المقصود الأصلي انقسام الكتاب إلى القسمين المعهودين لا كونهما من الكتاب، فتذكر)[1]. ولعل فيما اختاره فطانة أي فطانة إلى ما قررناه بل لعله على التحقيق عينه غير مجرد اختلاف بينهما من حيث الإجمال والتفصيل. فإن قيل: ما تصنع إذن بما حكاه[2] الزركشي في برهانه والسيوطي في إتقانه عن بعض العلماء مما يمكن صوغه هاهنا في قالب معارضة تنتج نقيض ما تقول وذلك بأن يقال: إنه فضلًا عن كون هذه الآية لا دليل فيها على الحصر إذ ليس فيها شيء من طرقه فإنه لو انحصر الكتاب في هذين القسمين لما تصور أن يكون الرسول ﷺ مبينًا للقرآن لكن التالي باطل فبطل المقدم، أما الملازمة فبأن المحكم واضح لا يحتاج إلى بيان والمتشابه قد استأثر الله بعلمه فلا سبيل إلى بيانه. وأما بطلان التالي فبقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ إن قيل ذلك فإنا نقول: أما كون الآية ليس فيها شيء من طرق الحصر فحق، ولكن لا يدل ذلك على عدمه، بل الدليل قائم من غير تلك الطرق أعني التبادر الذي لا يسع منصفًا إنكاره والذي لا يصح دفعه إلا بدليل أقوى منه، وهيهات هيهات لذلك الدليل، وأما المعارضة ففاسدة لابتنائها على فاسد في التالي أوفى دليل الملازمة بينه وبين المقدم.

أما ابتناؤها على الفاسد في التالي فلأنه من البين أن قد بنيتموها على أن المراد بالتبيين فيما أسندتم به بطلان التالي أعني قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ هو الشرح والإيضاح، وهذا ما لا نسلمه لكم، بل الذي نراه صوابًا في تفسيره

= موصولة أو موصوفة ومحلها الرفع على الخبرية). إلى أن قال بعد ما لا يجدينا هنا: (وأما جعل الظرف خبرًا كما هو الشائع في موارد الاستعمال فيأباه جزالة المعنى؛ لأن كونهم من الناس ظاهر، فالإخبار به عار عن الفائدة) إلى أن قال: (بل لأن خبرية الظرف تستدعي أن يكون اتصاف هؤلاء بتلك الصفات القبيحة المفصلة في ثلاث عشرة آية عنوانًا للموضوع، مفروغًا عنه غير مقصود بالذات، ويكون مناط الإفادة كونهم من أولئك المذكورين، ولا ريب لأحد في أنه يجب حمل النظم الجليل على أجزل المعاني وأكملها). انظر جـ1 ص 31. أي وهذا الأخير ليس هو الأجزل ولا الأكمل.

(1) ص187 بهامش تفسير الرازي ج2.

(2) الزركشي بصيغة التمريض (قيل) والسيوطي بقوله: وقال بعضهم.. إلخ. وانظر البرهان جـ2 ص68 والإتقان جـ2 ص2.

أن يفسر بالتبليغ فإنه كما يطلق على الشرح والإيضاح يطلق على التبليغ لما أنه يضاد الكتمان ففيه كشف للمستور عن المبلغ وإيضاح لمكنون ضمير المبلغ، كما أن في الشرح إيضاحًا للغامض وكشفًا لخفائه. ألا ترى إلى إطلاقه على ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ﴾ الآية. وقوله ﷺ فيما أخرجه الشيخان وغيرهما عن حكيم بن حزام: «**البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدق البيعان وبيّنا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا، فعسى أن يربحا ربحًا ويمحقا بركة بيعهما...**» الحديث[1]. فَلِمَ إذن لا يكون إطلاقه هاهنا كذلك حتى يكون شاملًا لجميع المُنزَل إلينا دون ما حاجة إلى تأويل حسبما يقتضيه الظاهر من العموم الشمولي الذي يقتضيه المفعول أعني ما في قوله تعالى: ﴿مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. وإذ ذاك فلا قيام أصلًا لسند الملازمة لأنه لا شبهة في أن كلًّا من المحكم والمتشابه في حاجة إلى التبيين بمعنى التبليغ. سلمنا أن التبيين في هذه الآية بمعنى الشرح وأن ما فيها لم يرد بها العموم حسبما هو الظاهر منها، ولكنكم إذ ذاك بنيتم هذه المعارضة على فاسد في دليل الملازمة بين مقدمها وتاليها، وذلك حين زعمتم أن المحكم لا يحتاج إلى بيان، والحق أن درجة الإحكام تتفاوت وكثيرًا ما يحتاج المحكم - لذلك - إلى بيان على ما سيأتي إن شاء الله في حد المحكم، وحين زعمتم أن المتشابه لا يرجى بيانه لكونه مما استأثر الله بعلمه ألا فالحق أنه ليس كذلك وأنه ليس شيء من مفردات القرآن الكريم وتراكيبه إلا قد عرف العرب الخلص الذين أنزل بين ظهرانيهم ما يمكن أن يراد به فيه لا غرو أن كان قول أكثر العلماء بحصر الكتاب الكريم في هذين القسمين حتى من لم يوفق منهم إلى الحد الصحيح لهما كما سترى في عرضنا للحدود الضعيفة إن شاء الله وإن كانت رغبتنا عن قول الحنفية بعدم هذا الحصر. كما سيأتي أيضًا. والله أعلم.

(1) الترغيب والترهيب جـ2 ص586.

هل يصلح سبب نزول الآية ضابطًا ينادي على صحة ما يوافقه وفساد ما يخالفه؟

إن قيل: إن للآية الكريمة سبب نزول ولا يختلف اثنان في أن سبب النزول من أعظم ما يلقي الضوء على المنزل عليه فلم لا جعلته ضابطًا تجب مراعاة مقتضاه على من حاول حد هذين القسمين اللذين هما الآية أو الآية هما. إن قيل ذلك فإنا نقول: ما كان أحق هذا القول لو أنه قد صح ما زعم سببًا لنزول هذه الآية ولكن من دون ذلك خرط القتاد سواء في عدم تلك الصحة ما زعمت سببيته لنزول هذه الآية خاصة وما زعمت سببيته لنزولها في ضمن آيات. أما الأول فليس فيه إلا نحو ما عزو إلى جابر بن عبد الله بن رئاب من قصة سؤال اليهود للنبي ﷺ عن الحروف المقطعة في أوائل السور وقولهم فيها بما قالوا وهو حديث ضعيف سيأتي إيراده بتمامه والكشف عن علته في موضع آخر من هذا البحث إن شاء الله تعالى ومع ذلك فإن فيه: (فيزعمون أن هؤلاء الآيات نزلت فيهم ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [1]. وهو مؤذن بعدم الجزم بسببية هذه القصة على فرض صحتها لهذه الآية كما هو بين ونحو ما عزاه ابن إسحاق في سيرته إلى محمد بن أبي أمامة[2] بن سهل ابن حُنَيف من أنه (قد سمع أن هؤلاء الآيات إنما نزلن في نفر من يهود. قال ابن إسحاق: ولم يفسر ذلك لي).[3] وهو أثر مرسل فإنه تابعي لم يحضر الواقعة كما ترى فلا تقوم بمثله الحجة كما لا يخفى.

وأما الثاني أعني سبب نزول هذه الآية في ضمن آيات من سورتها فليس فيه إلا نحو ما حدَّث به محمد بن إسحاق عن محمد[4] بن جعفر بن الزبير رحمهم الله من نزول صدر

(1) انظر سيرة ابن هشام القسم الأول ص546 فما بعدها.

(2) اسمه سعد كما في تهذيب التهذيب لابن حجر.

(3) ص547.

(4) سياق هذا الأثر في سيرة ابن هشام التي بين أيدينا ليس صريحًا في أن ما نقلناه منه بما في ذلك مقصودنا من هذا النقل من كلام محمد بن جعفر بن الزبير رحمهم الله ذلك بأن ابن هشام رحمه الله عزا إليه الحديث عن محمد بن جعفر في شأن صلاة الوفد إلى المشرق فقال: قال ابن إسحاق: وحدثني محمد ابن جعفر بن الزبير قال: لما قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فدخلوا عليه مسجده.. إلخ. ثم قال ابن هشام في شأن تسمية الأشراف الأربعة عشر من هذا الوفد وفي محاجة ثلاثة منهم النبي. =

آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها في شأن وفد نصارى نجران ومحاجتهم لرسول الله ﷺ ففي هذا الأثر: (فكلم رسول الله ﷺ منهم أبو حارثة بن علقمة والعاقب عبد المسيح والأيهم السيد وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم يقولون: (هو الله) ويقولون: (هو ولد الله) ويقولون: (هو ثالث ثلاثة). وكذلك قول النصرانية فهم يحتجون في قولهم: (هو الله) بأنه كان يحيي الموتى ويبرئ الأسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طائرًا، وذلك كله بأمر الله تبارك وتعالى: ﴿وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ ويحتجون في قولهم: (هو ولد الله) بأنهم يقولون: لم يكن له أب يُعلم وقد تكلم في المهد وهذا لم يصنعه أحد من ولد آدم قبله. ويحتجون في قولهم (إنه ثالث ثلاثة) بقول الله: خلقنا وأمرنا وفعلنا وقضينا. فيقولون: لو كان واحدًا ما قال: إلا فعلت وقضيت وأمرت وخلقت، ولكنه هو وعيسى ومريم ففي ذلك من قولهم قد نزل القرآن فلما كلمه الحبران[1]. قال لهما رسول الله ﷺ أسلِمَا. قالا: قد أسلَمْنَا. قال: «إنكما لم تُسْلِمَا فَأَسلِمَا» قالا: بلى قد أسلمنا قبلك. قال: «كذبتما يمنعكما من الإسلام دعاؤكما لله ولدًا وعبادتكما الصليب وأكلكما الخنزير» قالا: فمن أبوه يا محمد؟ فصمت رسول الله ﷺ فلم يجبهما، فأنزل الله تعالى في ذلك من قولهم واختلاف أمرهم كله صدر سورة «آل عمرن» إلى بضع وثمانين آية منها قال عز وجل: ﴿الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ فافتتح السورة بتنزيه نفسه عمَّا قالوا وتوحيده إياها بالخلق والأمر لا شريك له فيه ردًّا عليهم ما ابتدعوا من الكفر وجعلوا معه من الأنداد واحتجاجًا بقولهم عليهم في صاحبهم ليعرفهم بذلك ضلالتهم)[2] ونحو

= قال ابن إسحاق: فكانت تسمية الأربعة عشر الذين يئول إليه أمرهم.. إلخ. فذكر الأثر إلى آخر ما نقلنا بل أكثر من ذلك بكثير دون أن يصرح بنقل ابن إسحاق لما نقله من ذلك عن محمد بن جعفر، بيد أن الحفاظ الثقات ذكروا عَزْوَ ابن إسحاق للأثر بطوله إلى ابن جعفر وناهيك في ذلك بنقل الطبري رحمه الله الأثر عن ابن إسحاق عنه وقول القرطبي: صدر هذه السورة نزل بسبب وفد نجران فيما ذكر محمد ابن اسحاق عن محمد بن جعفر بن الزبير. انظر تفسير الطبري جـ6 ص 151 والقرطبي جـ4 ص4 فالظاهر أنهم إنما قطعوا بذلك اطلاعًا منهم على رواية أصرح مما في هذه السيرة، والله أعلم.

(1) قال الألوسي رحمه الله (وهما العاقب والسيد كما في رواية الكلبي والربيع عن أنس) جـ3 ص65.

(2) سيرة ابن هشام القسم الأول ص575 فما بعدها.

ما حدَّث به محمد بن سهل[1] بن أبي أمامة من قوله: (لما قدم أهل نجران على رسول الله ﷺ يسألونه عن عيسى ابن مريم نزلت فيهم فاتحة «آل عمران» إلى رأس الثمانين منها).[2] ونحو ما أخرجه ابن أبي حاتم عن الربيع من (أن النصارى أتوا إلى النبي ﷺ فخاصموه في عيسى فأنزل الله: ﴿الٓمٓ ① ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ إلى بضع وثمانين آية منها)[3] وكلها مرسلات لا تقوم بها الحجة على مثل تلك السببية، فإن جميع من حدثوا بها تابعون كما رأيت فلم يشهدوا تلك الواقعة كما لا يخفى، ولله در الحافظ ابن حجر رحمه الله حين قال في شرح حديث المباهلة من كتابه فتح الباري: (وذكر ابن إسحاق بإسناد مرسل أن ثمانين آية من أول سورة آل عمران نزلت في ذلك)[4]. فلولا أنه لم يظفر على جلالة قدره وعلو قدمه في البحث والتنقيب في هذا المعنى بحديث متصل يصلح للحجية ما اقتصر على إيراد هذا المرسل؛ لهذا فإني لا أستنكف عن رد كلا السببين جميعًا وأن أقول: لا يلزم أن تكون لآيتنا سبب تفسر عليه وإن كان فالله أعلم به. وما على أحد في أن يخرج في حد قسميها عن مقتضى هذه الآثار تمام الخروج فإن الشيء ما لم يصح لا تجب متابعته قطعًا وإنما هو مجرد الاستئناس لمن أراد. نعم قدوم وفد نجران ودعوة رسول الله ﷺ إياهم إلى المباهلة وإباؤهم لها وقبولهم للجزية ونزول آية المباهلة فيهم كل ذلك في الصحيح ولكن أين من ذلك نزول بضع وثمانين آية من أول السورة إلى هذه الآية فيهم حتى يجب مراعاة ذلك في تفسير القسمين الجليلين. لا بدع أنا لم نجعل سبب النزول هاهنا ضابطًا.

(1) كذا وقع في النسخة التي بين أيدينا من لباب النقول وكذا نقل ابن القيم عن ابن إسحاق في كتابه زاد المعاد انظر جـ5 ص175 بهامش شرح المواهب اللدنية للزرقاني وهو خطأ وصوابه محمد بن أبي أمامة بن سهل أعني ابن حنيف الصحابي المعروف فإنه الذي يروي عنه ابن اسحاق، وقد مر قريبًا أثر من روايته عنه في سيرته، وأما الآخر فلا وجود له في كتب الرجال كالخلاصة للخزرجي والتهذيب للمزي وتقريبه وتهذيبه للحافظ ابن حجر رحمهم الله تعالى.

(2) قال السيوطي في لباب النقول: أخرجه البيهقي في الدلائل انظر ص43.

(3) المرجع السابق.

(4) قال الزرقاني في شرح المواهب اللدنية يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ﴾ ...الآية. جـ4 ص42.

هل تصلح مناسبة الآية لما قبلها ضابطًا؟

كما أنه لا يصلح الاستمساك بسبب النزول ضابطًا يكشف عن حد هذين القسمين كذلك فإنه لا يصلح التشبث بمناسبة هذه الآية لما قبلها في الكشف عن ذلك، ذلك بأن المفسرين قد ذكروا أوجهًا متعددة لتلك المناسبة منها الباطل كابتنائها- أعني تلك المناسبة- على مقتضى ما أفاده ما أسلفنا من الآثار المرسلة من نزول الآية في ضمن الثمانين أو البضع والثمانين في وفد نجران كما قال الفخر الرازي رحمه الله في تفسيره: (وأما على الاحتمال الثاني - يعني ما ذكره قبل بقليل من أن يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ﴾... إلخ. كالجواب عن شُبَه النصارى- فقد ذكرنا أن من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام أنه روح الله وكلمته فبين الله تعالى بهذه الآية أن القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه، والتمسك بالمتشابهات غير جائز)[1]. وحرره العلامة أبو السعود مقتصرًا عليه فقال: (شروع في إبطال شبههم الناشئة عما نطق به القرآن في نعت عيسى عليه السلام بطريق الاستئناف إثر بيان اختصاص الربوبية ومناطها به سبحانه وتعالى تارة بعد أخرى وكون من عداه مقهورًا تحت ملكوته تابعًا لمشيئته)[2]. وهو باطل لابتنائه على الباطل كما بينا.

ومنها ما لا بأس بالقول به كالذي ذكره الفخر الرازي قبل هذا الباطل من كون هذه الآية قد اشتملت على أشرف المصالح الروحانية كما اشتملت ما قبلها على أشرف المصالح الجسمانية[3] أو كما قال العلامة الألوسي رحمه الله: (أو أن في هذه تصوير الروح بالعلم

(1) جـ2 ص394.

(2) هامش تفسير الرازي جـ2 ص186.

(3) عبارة الفخر الرازي رحمه الله: (المسألة الأولى: قد ذكرنا في اتصال قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ بما قبله احتمالين أحدهما أن ذلك كالتقرير لكونه قيومًا... فأما الاحتمال الأول فنقول إنه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق، ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الأشكال وهو المراد بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾ وأما الروحانية فأشرفها العلم الذي تصير معه الروح كالمرآة المجلوة التي تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾). جـ2 ص394.

وتكميله به وفيما قبلها تصوير الجسد وتسويته، فلما أن في كل منهما تصويرًا وتكميلًا في الجملة ناسب ذكره معه)[1]. وكالذي ذكره هذا العلامة[2] من أن في المتشابه خفاء كما أن تصوير ما في الأرحام كذلك وكالذي يمكن أن يلتمس وجهًا لتلك المناسبة غير ما قالوا ككون إنزال الكتاب على قسمين يختلف موقف الناس من أحدهما حسبما نطقت هذه الآية آية وجزئية من آيات وجزئيات الحكمة التي وصف الله بها نفسه في سابقتها. إذ قال عز قائلًا: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ . وكتبيان أن كلا قسمي الكتاب حق إثر بيان كونه منزلًا بالحق وغير خارج بانقسامه إليهما عما قرر من تلك الحقية وما بينهما تعضيد لها بمناداة الكتابين قبل بدعوته وتصديق كل لصاحبه إذ ذاك في تلك الدعوة ثم إيعاد للكافر بتلك الحقية بما يستأهله كفره فإقامة للبرهان من العلم والقدرة والقهر والحكمة على تأتي إنجاز هذا الوعيد بل حتميته كذلك أو تبيان أن كلا القسمين سواء في استجلاب العذاب الشديد الذي أنذرت به تلك الآية قبل مَن كَفَر بآيات الله استجلابه على الكافر بهما لكون كليهما من آيات الله وأنه لا قيام لعذر البتة في الضلالة في أحدهما وما بينهما برهان على تأتي الإنفاذ بل حتميته كما ذكرنا وإزاء ذلك التعدد لوجه المناسبة على ما رأيت لا يصلح التشبث بأحدها على أنه ضابط يلقي الضوء على حَدِّ القسمين ذلك بأن ما كان من تلك الأوجه باطلًا لا يجوز الاستمساك به وما كان منها صحيحًا وإن أمكن أن يكون في بعضه كشف عن حدها لا يسوغ التشبث بذلك البعض منه لإمكان القول بغيره وجهًا لتلك المناسبة وعدم تعينه وجهًا فيها. لا بدع أنا لم نجعل مناسبة الآية لما قبلها ضابطًا أيضًا كسبب النزول، والله أعلم.

---

(1) انظر روح المعاني جـ3 ص69 قال رحمه الله عقب ما نقلناه عنه: (ولما أن بين التصوير الحقيقي الجسماني والذي ليس هو كذلك من الروحاني من التفاوت والتباين ترك العطف).

(2) المرجع السابق.

الفصل الثالث

في عرض ما لا نرتضيه من الأقوال الشارحة لحقيقة المحكم والمتشابه ومناقشة تلك الأقوال

قد أكثر الناس من هذه الأقوال كثرة عظيمة تدل على غموض هاتين المادتين وبلوغهما من ذلك الشأو القصي. ثم إن الناظر في تلك الأقوال على كثرتها وعناية الأشياخ بنقلها وعزوها إلى قائليها يرى أنها لم تحظ من أولئك النقلة لها في الأغلب الأعم بغير تسويد الأوراق بها وعزوها إلى قائلها دون أن يجشِّموا أنفسهم عناء مناقشتها واختبار بعضها وإنزالها من الرد أو حتى القبول عندهم المنزل الذي لا ينبغي أن تعدوه ولا أن تقصر عنه. وحتى في حال بعض المناقشات اليسيرة التي تطوع بها الأقلون. فإن الطائل الذي يمكن أن يحلى به من هذه المناقشات لا يذكر غالبًا إلى جانب ما لا يزال تلح إليه حاجة القول من المناقشة.

هذا إن كان لمناقشة ذلك المناقش طائل أو قل: إن لم تكن تلك المناقشة خطأً صراحًا تجب مناقشته وأخذه على صاحبه، وناهيك بكل هذا مضيعة للحق ومنفقة لسوق الباطل في هذا المقام، أفليس أنها وهي بهذه المثابة تشكل شبهات قوية في وجه الحق وحُجبًا كثيفة دون تلألؤ أنواره ولا سيما إذا كان من عُزِي إليهم القول بهذه الآراء من أولي الأقدام الصادقة والأقدار العالية في العلم والدين، لهذا فقد رأينا أن نعقد هذا الفصل لنتقصى فيه إن شاء الله وبتوفيق نرجوه إياه هذه الآراء الضعيفة والقاصرة عن درك الحق في شرح حقيقة هذين القسمين الجليلين مناقشين كل واحد منها بما يفصح أجلى الإفصاح إن شاء الله تعالى عن موقعه الصحيح من القرب من الحق والبعد عنه ماهِدِين بذلك أعدل السبل إن شاء الله تعالى لانبثاق فجر الحق بل سطوع شمسه حيث الحد المختار إن شاء الله.

فنقول وبالله التوفيق من هذه الطائفة.

القول الأول

قال الشوكاني رحمه الله في فتح القدير: (أخرج سعيد بن منصور وابن أبي حاتم والحاكم وصححه[1] وابن مردويه عن ابن عباس قال في قوله ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ قال الثلاث آيات من آخر سورة الأنعام محكمات ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟﴾ والآيتان بعدها. قال: وفي رواية عنه أخرجها عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم في قوله ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ قال من هنا ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟﴾ إلى ثلاث آيات ومن هنا ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ إلى ثلاث آيات بعدها[2]) [3] وأقول هكذا جاءت هذه الروايات كلها عن ابن عباس ببيان الآيات المحكمات فقط وليس في شيء مما وقفت عليه من الروايات عنه أنه بين في رواية واحدة الآيات المحكمات بنحو ما في رواية الحاكم التي نقلنا آنفًا والمتشابهات بما تشابه على اليهود من أسماء حروف الهجاء التي في أوائل السور والتي زعم أنهم أولوها على حساب الجمل طلب أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة على

(1) نص الأثر عنده كما في المستدرك آيات محكمات هي التي في الأنعام ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ إلى آخر الثلاث الآيات وقال الحاكم صحيح ووافقه الذهبي. المستدرك جـ2 ص288.

(2) ليس في رواية الطبري تقييد آيات الإسراء بهذا العدد ولا بغيره خلافًا لما يوهمه صنيعه من إدخال هذه الرواية تحت ما فيه هذا التقييد إنما الذي فيها من ذلك أعني الحديث عن آيات الإسراء والتي في بني إسرائيل ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ إلى آخر الآيات انظر جـ6 ص174 نعم رأيت عين ما ساقه الشيخ من النص وفيه التقييد بهذا العدد لآيات الإسراء فيما نقله السيوطي في الإتقان من رواية ابن أبي حاتم جـ2 ص3 وكذلك هو فيما حكاه ابن كثير عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ثم قال ورواه ابن أبي حاتم وحكاه عن سعيد بن جبير به جـ1 ص344 فما بعدها فإما أن يكون الشيخ قد ذهل بذلك عن خلو رواية الطبري من القيد وإما أن يكون قد فطن لذلك ولكن رآه المعنى المقصود من أل العهدية في قوله إلى آخر الآيات بدلالة غيرها هذا ثم إن محقق الطبري قد جعل المقصود بهذه الآيات في رواية صاحبه سبع عشرة آية حيث وضع بعد قوله إلا إياه بين معقوفين (سورة الإسراء 23 - 39)، فما ندري أذاك منه لغفلة عن غير هذه الرواية مما نقله عن الأشياخ. أم عرفه وضرب عنه الاعتبار صفحًا وراعى المعنى الجامع بين آيات الأنعام وآيات الإسراء من الاشتمال على أصول العبادة والمعاملة والأخلاق وأن هذا المعنى هو الذي شرك بين آي السورتين في الإحكام وهو ما نوافقه عليه والله أعلم.

(3) فتح القدير جـ2 ص288.

ما يوهمه كلام الفخر الرازي من ذلك[1] بل ليس فيما وقفت عليه من روايات المعنيين بالتفسير بالمأثور هنا أو في فواتح السور ما يفيد اختيار ابن عباس رضي الله عنهما أن فواتح السور هي المعنية بالمتشابه في آية آل عمران. نعم وقع له في ثلاث روايات ضعيفة في إحداها تحمل عن جابر بن عبد الله بن رئاب وفي أخرى شاركه في الرواية وفي ثالثة استقل بها[2] نقول وقع له في ذلك خصوص حديث تأويل اليهود على حساب أبي جاد وفيها (فيزعمون أن هؤلاء الآيات نزلت فيهم ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ غير أنه ليس في تلك الروايات على ضعفها ما يفيد اختيار ابن عباس نزول آية آل عمران في ذلك ولا أن حروف الهجاء في أوائل السور هي المعنية بالمتشابهات في هذه الآية فلا ندري من أين نقل الرازي ذلك عنه. فإذا نبذنا لذلك ما زاده الرازي في هذا النقل واقتصرنا على ما أورده الثقات من بيان ابن عباس المحكمات فقط بما بينها به،كان حمله على المثال عندي أولى منه على الاستقصاء وقصر المحكمية على هذه الآيات بالذات أي بأن يكون قد أراد أن ما في هذه الآيات من الأصول محكم فمهما يكن موقع تلك الأصول من القرآن فهي محكمة إذ اختصاصها بالإحكام في موقع دون آخر ترجيح بلا مرجح، حاشا المفقه في الدين المعلم التأويل أن يقول بمثله. ويرحم الله الفخر الرازي حيث فطن لنحو ذلك. فقال عقب ما نقلناه عنه في التعليق ما نصه: (وأقول التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين: منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق، ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لأن الآيات الثلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم). وابن عطية

(1) نص عبارة الرازي في المسألة الثالثة من تفسير هذه الآية فالأول ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المحكمات هي الثلاث آيات التي في سورة الأنعام ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟﴾ إلى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور وذلك أنهم أولوها على حساب جمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه جـ2 ص396.

(2) ستأتيك هذه الروايات مع الرأي فيها منفصلة في موضع آخر من هذا البحث فانتظره.

الأندلسي إذ قال فيما نقله عنه القرطبي عقب نحو رواية الطبري (وهذا عندي مثال أعطاه في المحكمات[1]) وهو أيضًا ظاهر صنيع الطبري رحمه الله تعالى إذ ساق روايته عن ابن عباس رضي الله عنهما تحت ما عنون له بقوله: (قال بعضهم المحكمات من آي القرآن المعمول بهن وهن الناسخات أو المثبتات الأحكام) ولا عبرة إذن بما أخذه هنا صاحب المنار على الفخر الرازي من أن هذا التأويل لرواية ابن عباس رأي مستقل يجعل المعنى الخاص عامًّا وزعمه أنه لا يفهم من هذه الرواية[2].

أقول كيف وما لم يكن إسباغه وصف الإحكام على هذه الثلاث لما فيها من الأصول حتى لو وقعت تلك الأصول في آي من القرآن كانت آياتها محكمة عنده. لا يكون معنى لتخصيصه المحكمية بها من دون سائر القرآن حتى يظن بقوله التبادر في هذا التخصيص ثم إن المحكمات أم الكتاب فما معنى أمومتها إذن عند ابن عباس على هذا الفهم. أكونها معظمه فإنه لا شبهة في بطلان ذلك ومخالفته الحس المشاهد. أم كونها أصلًا له؟ فحينذاك لا مناص من السؤال عن سر تلك الأصلية ولو تظاهر على تطلبه أهل الأرض ما وجدوه في غير اشتمال هذه الثلاث على تلك الأصول فإذا كانت تلك الأصول هي سر المحكمية وأمومة آياتها الثلاث أفليس من حق العقلاء أن يسألوا عند ذاك عن العلة في تجريد ما يشتمل على تلك الأصول أو بعضها من آي القرآن الأخرى من وصف الإحكام والأمومة حينئذ حتى يركب القول بهذا التخصيص المستلزم لذلك التجريد مثل ابن عباس حكمًا وعلمًا؟ وهل هو إلا الهوى يضل بغير علم حاشا ترجمان القرآن. نعم لا مناص من الاعتراف بأن عبارة ابن عباس قاصرة بمجرد النظر إلى نصها عن إفهام هذا المعنى أعني كون هذه الآيات مثالًا للمحكمات لكنها واضحة فيه إذا نظرنا إلى ما به معنى الإحكام فيها وأجللنا مثل ابن عباس عن أن يغيب عنه هذا المعنى فيقول مع ذلك بإحكام هذه الآيات الثلاث بالذات بلا مبرر معقول. وبعد فإنَّا نوافق ابن عباس رضي الله عنهما على القول بمحكمية هذه الأصول في هذه الآيات وغيرها من آي القرآن لكنا مع ذلك لا نراه وافيًا ببيان جميع المحكم من آياته فكم في القرآن من محكمات غير

(1) الجامع لأحكام القرآن جـ4 ص10.

(2) انظر تفسير المنار جـ3 ص164.



هذه الأصول فما قصره الإحكام عليها من دون سواها؟ ثم ما وجه إحكامها؟ هل هو خصوص تلك الأصول أعني كونها أصولًا خاصة لا تتغير بتغير الشرائع كما قال الفخر فحينئذ لا يتعدى الإحكام هذه الأصول إلى ما ليس مثلها في ذلك أم كونها أوامر ونواهي وإذ ذاك لا يوصف بالإحكام إلا ما كان أمرًا أو نهيًا ولا يكون شيء من الأخبار ولا من بقية الإنشاءات محكمًا وأيًّا ما كان وأيهما كان الوجه فإنه لا يوصف بالإحكام على هذا إلا أقل القرآن لا معظمه وإذن فأمومة المحكمات للكتاب عنده بمعنى أصليتها له لا كونها معظمه. كيف وقد أسلفنا قبلًا ما بين لذي عينين فساد الأصلية وسداد المعظمية. فإن قيل كيم لا يدفع كون هذه الآيات مثالًا للمحكم لإتمامه قصر المحكمية على خصوص تلك الأصول أو كونها أوامر ونواهي كما دفع تخصيصها بالآيات المخصوصة التي ذكرها ابن عباس فلا يرد ما أوردت من إشكال؟ إن قيل ذلك فإنا نقول: إنما دفع كون الآيات المخصوصة مثالًا قصر الإحكام عليها بمعنى أن ما كان مثلها في الاشتمال على تلك الأصول حقه أن يعطى ما أعطيت من صفة الإحكام أي أن كونها مثالًا لا يقتضي إسباغ صفة الإحكام على مطلق آية حتى لو كانت تلك الآية خالية من هذه الأصول. إنما يقتضي إسباغ هذه الصفة على ما كان مثلها فقط كما هو بين. فكذلك لا يقتضي كونها مثالًا إسباغ المحكمية على مطلق كلام حتى لو كان غير تلك الأصول أو تلك الأوامر والنواهي إنما يقتضي إسباغ تلك الصفة على ما كان من قبيل تلك الأصول أو تلك الأوامر والنواهي فقط كما هو بين. على أن في هذا المحكي عن ابن عباس بعد ذلك كله قصورًا آخر من حيث عدم تعرضه لشرح حقيقة المتشابه فإنه إن كان وجه عدم هذا التعرض اعتقاد المقابلة التامة بينه وبين المحكم والثقة منه لذلك بفهمه من شرح مقابله على حد بضدها تتميز الأشياء لزمه أن يكون معظم القرآن على هذا متشابهًا ملتبسًا أشد الالتباس وأغمضه وهو ما أثبتنا في القانون الثاني بالبرهان النير فساده وحتمية نقيضه. وإن كان وجه ذلك اعتقاد عدم مثل تلك المقابلة ورؤية أنه لا يلزم خطور أحدهما بالبال عند خطور الآخر لوجود أقسام أخر كما ذهب إليه الأصوليون من الحنفية وسيأتي فلا يوجب التعرض لأحد الأقسام المتعددة التعرض لآخر منها بعينه كما هو جلي. إن كان لذلك كان فيه على بعده ما سنورده على هؤلاء الأصوليين بعدًا إن شاء الله تعالى. وأيًّا ما كان الأمر فهذا القول قاصر عن الوفاء ببيان حقيقة كل من المحكم والمتشابه ولهذا فإنا نعده

في الحدود الضعيفة. ثم إن جميع ما قررناه في هذا القول من القصور يأتي بتمامه فيما أخرجه ابن أبي حاتم (عن إسحاق بن سويد أن يحيى بن يعمر وأبا فاختة تراجعا في هذه الآية: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ فقال أبو فاختة فواتح السور. وقال يحيى بن يعمر: الفرائض والأمر والنهي والحلال والحرام[1]. وقول أبي فاختة أولى بالقصور من قول يحيى بن يعمر. فإن فواتح السور قدر جد يسير من القرآن الكريم ولا يصلح أن تكون منه مجرد مثال ساقه للمحكم لأنه لا جامع خاصًّا بينها وبين شيء من القرآن بعينه بحيث إذا ذكرت لاحظ الذهن نظيرها في ذلك الجامع. ومن هنا كان تبيانه للمحكمات بفواتح السور وحدها من دون سواها يشبه أن يكون حصرًا للمحكمات في تلك الفواتح فهل بعد هذا من قصور بل تعسف؟! كذلك يأتي جميع هذا القصور فيما أخرجه[2] عن الربيع من قوله المحكمات هي أوامره الزاجرة. وانظر لِمَ الزاجرة وحدها من بين سائر الأوامر. أم عساه أن يرى جميع الأوامر زاجرة فلا تختص بنحو قوله ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ﴾ وقوله: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾ وحينئذ فليت شعري كيف لا يعد عنده أن تكون من قبيل الزواجر تلك الأوامر الموجهة للإرشاد أو الندب أو التعليم وكذلك يأتي جميع هذا القصور فيما عزاه القرطبي[3] إلى محمد بن الفضل من قوله في تبيان المحكمات سورة الإخلاص لأنه ليس فيها إلا التوحيد فقط وما عزاه إلى أبي عثمان من تبيانها بفاتحة الكتاب التي لا تجزئ الصلاة إلا بها وثاني هذين القولين أولى بالقصور من أولهما لأنه إذ ساغ أن يدعي في الأول أنه مجرد مثال للمحكم عند صاحبه بدليل ما ذكره فيه من التعليل الذي حقه أن يدور معه المحكم وجودًا وعدمًا فحيثما وجد وجد الإحكام حتى لو كان في غير تلك الصورة وحيثما فقد فقد فإنه لا يمكن إلا أن تكون الفاتحة تمام المحكمات عند صاحبها لا مجرد مثال. وذلك لربطه المحكمية بهذا الوصف في الفاتحة أعني قوله التي لا تجزئ الصلاة إلا بها فإن هذا الوصف ولا ريب خاص بالفاتحة عنده لا يتعداها إلى آي سواها من كتاب الله تعالى.

(1) ابن كثير جـ1 ص345.

(2) أي ابن أبي حاتم أيضًا وانظر الإتقان جـ2 ص3.

(3) تفسير القرطبي جـ4 ص10.



وأيًّا ما كان أمر هذه الأقوال فإن أمر القصور فيها جميعًا من الظهور بما قررناه في قول ابن عباس رضي الله عنهما بحيث يعد إعادة تبيانه فيها تكرارًا لا يحلى منه بطائل. ولذا فإنا نكل أمر بيانه إلى فطنة القارئ. والله أعلم.

القول الثاني من هذه الطائفة

ما أسنده الطبري[1] وابن أبي حاتم[2] من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس من قوله: (المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به. والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به).

وأقول: إن لا يصح ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما فالحمد لله كثيرًا ولهو أجل في أنفسنا من أن يقول بمثل ذلك ولنسبة الخطأ والوهم إلى أحد رجال السند أولى عندي من نسبة ذلك إليه بيد أنه إن لم يك من صحة العزو إليه بد، فلست بالذي يشل تفكيره ويلغي ما يفتح الله به عليه من رأي يظنه صوابًا لغير ما يقضي به كتاب ربي وسنة نبيي ﷺ حتى لو كان ذلك قول صحابي جليل كابن عباس رضي الله عنهما فإن الله لم ينزل علينا إلا كتابًا واحدًا هو القرآن المبين ولم يرسل إلينا إلا رسولًا واحدًا هو محمد ﷺ. فإن قال أيهما فكرامة ونعمة عين ولا قياس مع النص وإلا فالوزن يومئذ الحق وأنى لي أن أقول بهذا المحكي عن ابن عباس وهو الخارق للقانونين الأول والثاني خرقًا بينا أما الأول فإن هذا القول يدخل في المتشابه مما لا التباس فيه. ممَّا ليس فيه غموض البتة أو ما فيه غموض، ولكنه أبعد ما يكون عن التشابه المعني بالآية. أما المنسوخ فسيأتي الكلام عنه بعد وأما مقدم القرآن ومؤخره فما ندري لعمر الحق من أين يأتيه التشابه وما كان المنصف ليرى في كتاب الله من شيء قيل فيه بالالتباس والإشكال لولا المصير إلى تأخير المقدم وتقديم المؤخر إلا أدرك بأدنى شيء من النظر أنه لا حاجة إلى ذلك المصير بالمرة أو إليه حاجة ولكن الأمر من الظهور بحيث لا يخفى على ذي أثارة من فهم أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا لا يمت نحوه إلى التشابه بسبب ما كما يظهر بالنظر في الأمثلة التي ذكروا لمقدم

(1) جـ6 ص175.

(2) الإتقان جـ2 ص2.

القرآن ومؤخره وأما الأمثال فما أدري كذلك لعمر الحق أي التباس أو غموض يؤدي إلى التشابه فيما ضربه الله منها للناس في هذا القرآن لعلهم يتذكرون التباس يبرز الخفي في معرض الجلي أم غموض يحضر المعنى المعقول في صورة المحس المشهود. وهل تؤدي أمثال هذه الأغراض بالمشكل المتشابه، فإن قيل: دعواك أن لا غموض فيها ليست إلا مكابرة ومدافعة لنص القرآن المجيد أفليس الله قد قال فيها: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾ فقصر عقلها على العالمين وحدهم ولو كانت من الوضوح بالمعنى الذي وصفت، لاشترك في دركها العقلاء أجمعون وقال عز قائلًا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ﴾ الآية أي وأما الذين كفروا فيجهلون ذلك فيقولون .. إلخ قضاء بحق المقابلة فبين بذلك أن الذين كفروا يجهلون حقيته وما ذاك إلا لتشابه أمره عليهم. فلو كان من الجلاء على ما قررت ما جهله الكافرون الذين هم أكثر من في الأرض فلعل ذلك هو الحامل لابن عباس على القول بتشابهها.

إن قيل ذلك فإنا نقول إنما كانت تحصل هذه المنافرة بين أي من الآيتين وبين ما قررناه أن لو كان ما تنفيه هو عين ما نثبته أو ما نثبته هو عين ما تنفيه. كيف وما تقرره عام ومفاد كل منهما خاص وما كان نفي الخاص قط بالمستلزم في منطق العقلاء نفي العام. أما كيف ذلك فإن العقل المنفي في الآية الأولى عن غير العالمين ليس معناه مطلق فهم الشيء وإدراكه حتى يلزم منه منافرتها لما قررناه من وضوح الأمثال فإن هذا لا ريب ثابت للعالمين وغيرهم فلا يتأتى أن تقصره الآية على العالمين من دون سواهم. كيف ولو فعلت لنافرت الواقع المشاهد ولكان لغير العالمين أبين العذر في عدم الاعتبار بها والاهتداء لشريف أهدافها، إنما معناه فهم الشيء فهمًا يؤدي إلى الانتفاع به، والاهتداء إلى موطن العبرة فيه ولا جرم أن هذا المعنى مقصور على العالمين وحدهم لا يتعداهم إلى غيرهم وهو المنفي عن الذين كفروا بنحو قوله تعالى ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۖ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ وانتفاؤه في الآية على هذا النحو عن غير العالمين لا يعني انتفاء الفهم العام

الذي هو مطلق فهم عنهم حتى يستلزم غموض الأمثال على أولئك الغير فتتأتى المنافرة ويصح الاعتراض إنما يعني أنها على وضوح معانيها وسمو مراميها لا ينتفع بها ويهتدي إلى الحق الذي سيقت له إلا العالمون وما في هذا أدنى قدح فيما نقول بل هما معنيان جليلان يكمل بعضهما بعضًا ويعضد بعضهما بعضًا سلمنا جدلًا أن قصر عقل الأمثال في هذه الآية على العالمين[1] يستلزم غموضها على غيرهم ولكن ذلك لا يستلزم تشابهها إذ المتشابه ليس مما يعقله مجرد عالم إنما يعقله الراسخون في العلم كما سيأتي فكونها بحيث يعقلها العالمون لا الراسخون في العلم وحدهم آية عدم تشابهها.

هذا وأما الآية الثانية فإنا لا نسلم أن قول الذين كفروا ذلك فيها ناشئ عن التباس معنى المثل عندهم وتشابه مرماه عليهم حتى تحصل المنافرة بين الآية وبين ما قررناه كيف ولو كان لتمهد للقوم به أبين العذر في قولهم هذا ولما استأهلوا بهذا القول بحال أن يذمهم الله هذا الذم البليغ بوسمهم بالضلال وشينهم بالفسوق. إذ قال عقب هذا القول منهم ﴿ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ ولما قال الله حينئذ يضل به كثيرًا ويهدي به كثيرًا، بل كان يقول إذ ذاك يبينه لكثير ويعميه على كثير أو نحوه. بل باعث نحو هذا القول عنهم إما الجحود بالحق مع استيقان النفس إياه ظلمًا وعلوًا كما هو ديدن الكافرين بالنسبة لجميع آيات الله المبصرة فهم أعرف ما يكون بشريف معنى المثل ورفيع مرماه ولكنهم مع ذلك ينكرون ما يعلمون تكبرًا وتجبرًا فصنيعهم تجاهل لا جهل. وإما جهل خاص صنعته الغفلة واتباع الهوى وطبع الله على قلوب الكافرين. كما هو المعنى بإسناد الجهل إلى الكافرين تارة كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴾ ونفي العلم عنهم أخرى كما في قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ وأي الأمرين كان فإنه لا يقتضي غموض المثل فضلًا عن تشابهه بل هو واضح في نفسه وهدى للمستبصرين. ولكن الله لا يهدي القوم الفاسقين. وبهذا يظهر أنه لا وجه لتشابه الأمثال حتى يقول بمثله ابن عباس رضي الله عنهما. فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى أقسام القرآن لم نر كذلك فيها من أثر للتشابه. كيف وهي المسوقة لتحقيق المقسم عليه وتأكيده وإنما

(1) أي إلا إذا ادعى أن أل فيه للعهد والمعهود الكاملون في العلم أي الراسخون فيه فإنه حينئذ لا يمكن التسليم لإفضائه لا محالة إلى التشابه.

يتم ذلك بالواضح الدلالة البين العظمة لا بما خفيت دلالته وجهلت عظمته كما يقتضيه القول بتشابهها. ومن كان في ريب فليأتنا بقسم واحد من هذه الأقسام قد التبست دلالته أو اشتبهت على العقل حكمته إن كان من الصادقين. فإذا جاوزه إلى ما يؤمن به ولا يعمل به[1] كان الأمر أعجب وأدخل في الغرابة وذلك أن هذه كلمة جامعة لسائر العقائد ومضامين الأخبار المحضة التي لا خلاق لها من أعمال الجوارح وإنما هو القلب يؤمن بها ويعتقدها على ما هي عليه في هذا الكتاب العزيز ومعلوم أن معظم ذلك من الوضوح بحيث لا يعده عاقل في زمرة المتشابه. بل إن من ذلك ما لا وضوح وراء وضوحه وناهيك بسورة الإخلاص وكثير غيرها برهانًا على ذلك.

هذا وأما خرقه للقانون الثاني فإنه بإدخاله ما يؤمن به ولا يعمل به الشامل لجميع ذلك في المتشابه جعل معظم القرآن متشابهًا وأقله فقط هو المحكم بله ما أدخله فيه من الأنواع الأخرى كيف والبينات قاضية بخلافه ثم إنا لا ندري على هذا القول ما أمومة المحكمات بالمعنى الذي ذكره للكتاب باطل أن تكون المعظمية فإن المحكمات على ما فسرها به أقل القرآن والمتشابهات على ما حملها عليه معظمه. ولا جائز كذلك أن تكون الأصلية؛ لأن ذلك على فساده لا معنى له هنا فإنه إن كان كل واحد مما عده في المحكم أصلًا لجميع ما عده في المتشابه كان ذلك هراء وغير مفهوم بالمرة وماذا عسى أن يكون من معنى لكون ناسخ القرآن أصلًا لمقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به منه وقل مثل ذلك في بقية الأقسام وإن كان الأمر على التوزيع بأن يكون كل واحد مما عده في المحكم أصلًا لواحد فقط مما عده في المتشابه كان أكثر هراء وأشد إسفافًا كما لا يخفى، وبالجملة فإن مآل ما عده في المحكم إلى الأعمال ومما عده إلى المتشابه العقائد. فانظر كيف تكون الأعمال أصلًا للعقائد دون العكس؛ لهذا كله فإنا

(1) قال السيوطي في الإتقان وقد روي عن عكرمة وقتادة وغيرهما أن المحكم الذي يعمل به والمتشابه الذي يؤمن به ولا يعمل به. جـ2 ص3. فاقتصر أولئك على هذا في حد المتشابه وعلى مقابله في حد المحكم فإن أرادوا بهما ما يشمل جميع الأنواع المعدودة في هذا الحد وهو ممكن أخذنا على قولهم جميع ما أخذناه على هذا الحد وإن أرادوا بهما خصوص هذين النوعين أخذنا على قولهم عين ما أخذناه على هذين بخصوصهما في هذا الحد أيضًا.



نرتاب أعظم الريبة في صحة نسبة هذا القول إلى ابن عباس رضي الله عنهما وهو من هو فقهًا في الدين وعلمًا بالتأويل ولكنه ما لم يك من ذلك بد فإن الحق يعلو ولا يعلى.

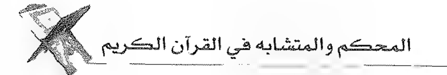
هذا وشبيه بهذا القول في إخراجه من المحكم معظم القرآن وقصره على أقله وفي إدخاله في المتشابه ما لا صلة لجله[1] بالمتشابه ما عزاه أبو حيان في تفسيره إلى مقاتل يعني ابن حيان من قوله: (المحكمات خمسمائة آية لأنها تبسط معانيها فكانت أم فروع قيست عليها وتولدت منها كالأم يحدث منها الولد ولذلك سماها أم الكتاب والمتشابه القصص والأمثال)[2].

والظاهر أنه يريد بهذه الخمسمائة التي قصر الإحكام عليها آيات الأحكام وقد مر ما في الأمثال وانظر بعد ذلك إلى إدخاله القصص في المتشابه وكيف أن دعواه هذه بحيث ينادي على سقوطها الواقع المشهود والهدف المقصود بهذا القصص.

فأما الواقع فشاهد صدق على أن القصص القرآني من وضوح الفكرة واستبانة الأسلوب في الذروة العليا وأما الهدف فإنا لا ندري كيف يسوغ في منطق العقلاء أن يكون ما يسوقه الله عبرة لأولي الألباب وموعظة وذكرى للمؤمنين يحق حقهم ويبطل باطل أعدائهم ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا نقول لا ندري كيف يتسنى أن يكون ما ساقه الله لهذه الغايات العلية هو مجال اتباع الذين في قلوبهم زيغ ومثار الاشتباه والالتباس على العامة ولكن الهدى هدى الله. ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾.

(1) إنما قلنا جله ولم نقل كله لأنه قد تأتي في بعض القصص الذي عده في المتشابه متشابهات حقًّا كقوله تعالى لإبليس لعنه الله: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وقوله في فلك نوح: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ وقوله لموسى عليه السلام: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ ونحو ذلك ولكن هذه المتشابهات جد يسيرة بحيث لا يتأتى أن يصلح من الرجل بحال أن يعد القصة الواحدة فضلًا عن جميع القصص بسبب هذه في المتشابه.

(2) جـ2 ص381.



القول الثالث من هذه الطائفة

ما أسنده الطبري إلى ابن عباس أيضًا من قوله في تفسير المحكمات والمتشابهات في هذه الآية: (فالمحكمات التي هي أم الكتاب الناسخ الذي يدان به ويعمل به. والمتشابهات هن المنسوخات التي لا يدان بهن) وأسند نحوه في رواية أخرى له إلى ابن عباس وابن مسعود وناس من أصحاب النبي ﷺ لم يسمهم مرة الهمداني الناقل عنهم[1] وكذا حكاه القرطبي[2] عن ابن مسعود وغيره دون أن يسمي لنا أولئك الغير أي الذين هم من الصحابة كما يدل عليه عزوه إياه عقب نقله عنهم مباشرة إلى ثلاثة من التابعين وتسميته إياهم وهؤلاء الثلاثة هم قتادة والربيع والضحاك.

وقد أسند إليهم الطبري أيضًا ذلك القول[3] وقد حاول بعض أعلام العلماء أن يتطلب مستنبطًا لهذا القول من القرآن نفسه وأمعن في ذلك إلى حد من التكلف بل الخطأ المبين الذي لا يركب أدنى منه في تفسير كتاب الله فضلًا عن مثله أدنى الناس شأنًا في العلم والعقل والدين بله علم فحل بلغ به علمه ودينه منصب شيخ الإسلام ولذا فقد رأيت لزامًا عليَّ قبل أن آخذ في إبطال هذا القول وتفنيده أن أكر أولًا على هذه الدعوى بما يأتي بنيانها من القواعد إن شاء الله تعالى فإنها للخالعة على الباطل خلعة الحق ولأنه لو تمت صحة

(1) الناقل عن ابن عباس رضي الله عنهما في هذه الرواية راويان هما أبو مالك وأبو صالح والناقل عن ابن مسعود وأولئك الناس من أصحاب النبي ﷺ فيها هو مرة الهمداني. وناقل الرواية عن الثلاثة هو السدي انظر الطبري جـ6 ص175.

(2) جـ4 ص10.

(3) جـ6 ص175 فما بعدها ثم المذكور فيه عن قتادة روايتان إحداهما فقط هي الموافقة للمحكي عن ابن عباس وأما الأخرى فظاهرها تفسير المحكم بما هو أعم من الناسخ وذلك أنه قال في هذه الرواية (المحكم ما يعمل به) ولا يخفى أن ظاهرها الذي هو عموم ما قاض بشمول العبارة جميع ما يعمل به ناسخًا كان أو غير ناسخ ولم تتعرض هذه الرواية لتفسير المتشابه والمذكور فيه عن الضحاك خمس روايات في اثنتين منها تفسير المحكم بما هو أعم من الناسخ أيضًا وذلك إذ فسرنا المحكم بما لم ينسخ وفسرنا المتشابه بما قد نسخ فإن ما لم ينسخ شامل لجميع ما ثبت حكمه ناسخًا كان أو غير ناسخ وفي ثالثة من هذه الخمس قصر المتشابه على منسوخ خاص هو ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته فذلك قوله فيها (وأخر متشابهات ما نسخ وترك يتلى).

هذه الدعوى لأنزلت هذا القول منزلًا من الحق والهدى لا يزله عنه إلا مسرف مرتاب فكيف وبطلانه الحق الأغر والصبح المنير على ما سيأتي إن شاء الله تعالى؛ أما مَن هذا العَلَم فإنه شيخ الإسلام الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى، وأما دعواه فقد زعم طيب الله ثراه أن مأخذ هذا القول من قوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ﴾ الآية وهاك الأعاجيب من كلام الشيخ في نصين من كتابين له، أما أولهما فيضيف فيه إلى التصريح بذلك الكشف عن معنى عجيب لتشابه المنسوخ ما نحسبه خطر إلا بعقله وهاكه قال رحمه الله في كتابه تفسير سورة الإخلاص ما نصه (أما القول الأول[1] فهو والله أعلم مأخوذ من قوله: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ﴾ فقابل بين المنسوخ وبين المحكم وهو سبحانه إنما أراد نسخ ما ألقاه الشيطان لم يرد نسخ ما أنزله لكن هم جعلوا جنس المنسوخ متشابهًا لأنه يشبه غيره في التلاوة والنظم وأنه كلام الله وقرآن ومعجز وغير ذلك من المعاني مع أن معناه قد نسخ[2] وكأن القوم لا يرون منشأ التشابه في غموض الكلام والتباسه واحتماله إلى معناه الصحيح المعنى الفاسد الذي يبتغي به الذين في قلوبهم زيغ فتنة الجمهور كما تدل عليه آية آل عمران إنما يرونه في هذا التعسف الذي انفتقت عنه قريحة الشيخ والذي يجعل التشابه بمعنى الإشباه المحوج لا محالة إلى ارتكاب حذف المشبه به مع ذكر الأداة كما سلف أن بيناه في مثله في موضع آخر من هذا البحث. ولكن كيف أخذ القوم من مقابلته تعالى بين المنسوخ الذي يلقيه الشيطان وبين المحكم الذي هو آيات الله في آية الحج أن المحكم في آية آل عمران هو الناسخ والمتشابه فيها هو المنسوخ. إن دعواه أنهم جعلوا جنس المنسوخ متشابهًا لا تكفي البتة في إلقاء الضوء على ما فهم الشيخ من وجهة نظر القوم في ذلك. فلنتطلب إذن كلامًا آخر للرجل في نفس الموضوع يكشف لنا مزيد كشف عن وجهة نظرهم هذه الغريبة. وقد أظفرنا الله بهذه الطلبة التي تبين إلى الكشف

(1) أي الذي عزاه قبل إلى قتادة والربيع والضحاك والسدي من كون المحكم هو الناسخ الذي يعمل به والمتشابه المنسوخ الذي يؤمن به ولا يعمل به. انظر نفس مرجعه الآتي.

(2) ص117.

عـن ذلك عن وجه آخر لتشـابه المنسـوخ مغاير لمـا ذكره في هذا النـص وهاكه من كتابه الإكليل في المتشابه والتأويل واصبر علـى طوله. قال رحمه الله في هذا الكتاب (وعلى هـذا[1] فقولـه: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ نظير هذه الآية فإنه أخبـر هنـا أن الذين أوتوا العلم يعلمـون أنه الحق من ربهم وأخبر هنـاك أنهم يقولون في المتشـابه ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ وكلا الموضعين موضع شبهة لغيرهم وأن الكلام هنـاك فـي المتشـابه وهنا فيما يلقي الشـيطان مما ينسـخه الله ثم يحكم اللـه آياته وجعل المحكـم هنـا ضد الذي نسـخه الله ممـا ألقى الشـيطان. ولهذا قال طائفة من المفسـرين المتقدمين: المحكم هو الناسخ والمتشابه المنسوخ أرادوا والله أعلم قوله: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ والنسـخ هنا رفع ما ألقاه الشـيطان لا رفع ما شـرعه الله وقد أشـرت إلى وجه ذلك فيما بعد وهو أن الله جعل المحكم مقابل المتشابه تارة ومقابل المنسـوخ أخرى والمنسـوخ يدخل فيه في اصطلاح السـلف كل ظاهر ترك ظاهـره لمعـارض راجـح كتخصيص العـام وتقييد المطلق فـإن هذا متشـابه لأنه يحتمل معنيين ويدخل فيه المجمل فإنه متشابه وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد وكذلك ما رفع حكمه فإن في ذلك جميعه نسخًا لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن ولهذا كانوا يقولون هل عرفت الناسـخ من المنسـوخ فإذا عرفت الناسخ عرفت المحكم وعلـى هذا فيصـح أن يقال المحكم والمنسـوخ كما يقال المحكم والمتشـابه وقوله بعد ذلـك: ﴿ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ وجعـل جميع الآيات محكمة محكمها ومتشـابهها كمـا قـال: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ وقـال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ على أحد القولين وهنالك جعل الآيات قسـمين محكمًا ومتشـابهًا كما قال: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ وهذه المتشابهات مما أنزله الرحمن لا مما ألقاه الشيطان ونسـخه الله فصار المحكم في القرآن تارة يقابل بالمتشـابه والجميع من آيات الله وتارة يقابل بما نسخه الله مما ألقاه الشيطان. ومن الناس من يجعله مقابلًا لما نسخه الله مطلقًا حتى يقول هذه الآية محكمة ليسـت منسـوخة ويجعل المنسـوخ ليس محكمًا

(1) أي على ما دلت عليه آية الحج وغيرها من أن العلم دليل على الإيمان ليس أن أهل العلم ارتفعوا عن درجة الإيمان كما يتوهمه طائفة من المتكلمة.

وإن كان الله أنزلـه أولًا اتباعًا للظاهر من قوله فينسـخ الله ويحكـم الله آياته فهذه ثلاث معان[1] تقابل المحكم ينبغي التفطن لها، وجماع ذلك أن الإحكام تارة يكون في التنزيل فيكون في مقابلته ما يلقيه الشـيطان؛ فالمحكـم المنزل من عند الله أحكمه الله؛ أي فصله مـن الاشـتباه بغيره وفصـل منه ما ليس منـه[2] فإن الإحـكام هو الفصـل والتمييز والفرق والتحديـد الذي به يتحقق الشـيء ويحصل إتقانه)[3] فالقـوم إذن لما رأوا من التطابق بين آية آل عمران وآية الحج في أن شـأن المتشـابه في الأولى شـأن ما ينسـخه الله مما يلقيه الشـيطان في الأخرى من حيث كان أولـو العلم وحدهم هم الواقفين على وجه الصواب في كل منهما والشـاهدين شـهادة الحق قبله وإنهما لموضع شـبهة لسـواهم وإذ قد رأوا المقابل لما ينسـخ الله مما يلقي الشـيطان فيها هو المحكم شـأن المقابل[4] للمتشابه في آيـة آل عمـران. نقـول إذ قـد رأى القوم هـذا وذاك لاح لهم أن خير ما يفسر بـه المحكم والمتشابه في هذه الآية ما يقرب بهما أبلغ القرب من المراد بنظيرهما في تلك الآية، وإذ ذاك لم يجدوا أولى بهذا الأمر من تفسير المحكم في آية آل عمران بالناسخ أي الذي في

(1) كذا فيما بين أيدينا وصوابه ثلاثة.

(2) هذا كلام غير سديد يخلط بين المحكم هنا وبين المحكم المقابل للمتشابه فيضع لهذا تفسير ذلك ثم إن مبناه على ما يظهر تجويز الشيخ أن يكون ما يلقيه الشيطان كلامًا يلقيه في تلاوة النبي على نحو ما ينطق به الحديث الموضوع البين البطلان وإلا فما قوله هنا وفصل منه ما ليس منه وأما تعليله بما علل به فإنه كذلك ليس بشيء ولا سند له من لغة ولا من عرف وإنما المعاني اللغوية الحقة والمنقولة عن ثقات اللغويين في هذه المادة والتي لا ينبغي أن يفسر الإحكام في هذه الآية إلا بواحد منها هي ما قدمناه أول البحث من الإتقان والمنع من الفساد وجعل الكلام حكيمًا ولو أن الشيخ فسر الإحكام بالإتقان مباشرة بدلًا من هذه الكلمات الأربع المترادفة التي حسب فيها الكفاية لتحصيل الإتقان والواقع أنه لا أيها ولا جميعها يحصله بل يحتاج مع ذلك هنا إلى ما هو أهم منه وألصق بالإتقان على ما بيناه هنالك لكان أولى.

(3) انظر الإكليل في المتشابه والتأويل من قرابة نهاية ص4 إلى بعض ص7.

(4) إنما زدنا ذلك على قوله لأنه مقتضى ظاهر كلامه فإن مقتضى ذكره للمقابلة بين المحكم وبين ما ينسخ الله مما يلقي الشيطان قبل قوله ولهذا قال طائفة من المفسرين المتقدمين.. إلخ إن لما ذكره من هذه المقابلة مدخلًا في العلة وإلا لم يكن لذكر ذلك على هذا النحو ههنا معنى وإذ ذاك فإن هذه المدخلية لا تقوم إلا بمراعاة وجود عين تلك المقابلة في آية آل عمران.

اصطلاحهم فإنه يزيل الغموض ويرفع الإشكال وأن المحكم فيها بهذا المعنى لموافق لما يعنيه المحكم في آية الحج موافقة قوية فإن المحكم في تلك الآية ناسخ لما يلقيه الشيطان وتفسير المتشابه في آية آل عمران بالمنسوخ أي الذي في اصطلاحهم كذلك فإنه ملتبس مشكل ومندرج بسبب التباسه وإشكاله تحت ما ينسخ الله مما يلقي الشيطان الذي في آية الحج إلى آخر ما قال مما لم ننقله لتناقض جميعه بل للكشف عن مدى ما في قول الرجل من الاضطراب وعدم الانتظام تحت أبسط قواعد المنطق السليم.

والحق أنه لا أغرب من هذا الكلام من شيخ الإسلام بعلمه الجم وعقليته الفذة ولا أشد من تعسفه وأعظم من اضطرابه ولا القوم أجل في أنفسنا من أن يتجهوا في تأويل كلام الله والاستنباط منه هذه الوجهة الخرقاء فإن كان هذا لهم برأي- ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم- فقد كان على الشيخ وعِلْمه عِلْمه وعَقْله عَقْله كان عليه إذ قرره ألا يدعه إلا وقد أدحض شبهته وكشف بالبرهان عن زيفه وبلوغه في الضلال شأوًا عظيمًا.

وإلا فهل كان الشيخ بحيث يخفى على مثله أن ما بين الذي في آية آل عمران والذي في آية الحج من التغاير أبين وأجلى في عقل كل ذي عقل مما بينهما مما زعمه تناظرًا بحيث لا يخطر أحدهما بالبال إلا كانت مغايرته للآخر مفهومًا وماصدقًا أسرع إلى العقل السليم وأقوى وأبين في منطقه المستقيم من مجرد هذه الموافقة اليسيرة في بعض الأعراض. ألم ير إلى هذه المغايرة الذاتية بين المتشابه وبين ما ينسخ الله مما يلقي الشيطان فالأول قطعًا من آي القرآن خاصة والآخر ليس البتة من القرآن ولا من أي من كتب الله تعالى وأن المحكم المقابل للمتشابه بعض القرآن خاصة كذلك والمحكم المقابل لما ينسخ الله مما يلقي الشيطان مقول على القرآن كله كما قرره هو نفسه بل على آيات الله كلها.. فهذه واحدة.

وثانية وهي أن في تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ من المآخذ ما سيأتي قريبًا عند مناقشة كلام القوم إن شاء الله تعالى فأنى يستنبط مثله من القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟

وثالثة إن لم ترب على أختيها نكرًا فلعمر الحق لا تقل عن أعظمهما قبحًا وهجرًا، تلك هي إلحاحه على أن منسوخ القرآن بالتوسع الذي يتوسعه السلف في مفهوم المنسوخ

مندرج تحت ما ينسخه الله مما يلقي الشيطان وأن ناسخه بهذا التوسع أيضًا موافق لما يعنيه المحكم في هذه الآية أبلغ الموافقة.. سبحان الله! أفلم ير إلى هذه المغايرة التامة بين ذينك المنسوخين سواء من حيث الذات أم من حيث غاية النسخ وأن هذه المغايرة من القوة والظهور بحيث لا يتأتى من عاقل فضلًا عن عالم أن يدعي انطواء منسوخ القرآن تحت ما يلقي الشيطان؟ أفليس أن منسوخ القرآن بعض هذا الكتاب المخصوص وما يلقي الشيطان ليس بعضه بل ليس بعض أي من كتب الله تعالى وما ينبغي له، وأن منسوخ القرآن بوصفه كذلك خاص بهذا الكتاب المنزل على هذا الرسول خاصة على حين أن ما يلقي الشيطان شامل لما ألقاه في أماني جميع الرسل والأنبياء في كل آن ومكان كما دلت عليه الآية الكريمة؛ فهذه هي المغايرة الذاتية وأن منسوخ القرآن إنما ينسخه منزله تعالى لغاية أخرى ذكرها المحققون غير إزالة الموانع التي تحول دون انتشار دعوى النبي والإيمان بها وقبل أن يلقي الشيطان بالمرة[1] بخلاف ما يلقي الشيطان فإنه إنما ينسخه الله

---

(1) وأما ما رواه ابن الضريس في فضائل القرآن من طريق يعلى وهو ابن حكيم عن زيد بن أسلم أن عمر خطب الناس فقال: «لا تشكوا في الرجم فإنه حق ولقد هممت أن أكتبه في المصحف فسألت أُبي بن كعب فقال: أليس أنني وأنا أستقرئها رسول الله ﷺ فدفعت في صدري وقلت: أتستقرئه آية الرجم وهم يتسافدون تسافد الحمر؟»، ورجاله ثقات مما يفيد أن سبب نسخ تلاوتها هو تسافدهم تسافد الحمر وتبيان عمر رضي الله عنه لسبب ذلك التسافد أي الاختلاف الشديد فيما أخرجه الحاكم من طريق كثير بن الصامت قال كان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص يكتبان في المصحف فمرا على هذه الآية فقال زيد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة»، فقال عمر: لما نزلت أتيت النبي ﷺ فقلت أكتبها؟ فكأنه كره ذلك فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى ولم يحصن جلد وأن الشاب إذا زنى وقد أحصن رجم؟ فبعد تسليم أصل قرآنية هذه الآية اكتفاء بهذين الحديثين وأمثالهما من أحاديث الآحاد التي بعضها في الصحيحين وبعد تسليم صحة إسناد القول بكون سبب نسخها ما في الشيخ والشيخة من إيهام خلاف المراد المثير للاختلاف الذي هو من عمل الشيطان إسناد ذلك إلى عمر أقول بعد التسليم بهذا وذاك فإن هذه الآية من منسوخ القرآنية وهو غير المنسوخ الذي يراه القوم متشابهًا كما سيأتي والذي فيه كلامنا. وبفرض غض النظر عن ذلك فإنا لا نسلم صحة هذه الدعوى من عمر رضي الله عنه بل قصاراها أن تكون منه اجتهادًا خاطئًا. وذلك لأنه إن أراد أن نسخ هذه الآية إنما كان لرفع الاختلاف الواقع بالفعل بسبب ذلك الإيهام لم يسنده شاهد من التاريخ فإن أحدًا لم ينقل عنه أن اختلافًا قد وقع بسبب ما في هذه الآية من الإيهام فنسخت قرآنيتها رفعًا لذلك الاختلاف فكيف وإنه لعمر الحق لو كان لمما تتوافر الدواعي على =

لهـذه الغاية وبعد أن يضع الشـيطان عواثيره بالفعل حسـبما دلت عليـه الآية الكريمة أيضًا فهـذه هي المغايرة من حيث الغاية، وبرهان آخر من الآية الكريمة على أن منسـوخ القرآن لا يتأتـى اندراجه تحت المنسـوخ فيها، وهو أن المحكم المقابل لما ينسـخ الله مما يلقي الشـيطان في هذه الآيـة مقول على جميع آيات الله كما قرره هو نفسـه، فهو إذن بحيث لا يصلـح أن يقـال في مقابلته إلا مـا هو غير جميع تلك الآيات فلا يصلـح بحال أن يقال في مقابلته منسوخ القرآن الذي هو بعض آيات الله ولا أن يندرج ذلك المنسوخ تحت مقابله لأنه لا يمكن أن يندرج في قسـيم شـيء ما هو بعض ذلك الشيء إنما يقابل ذلك المنسوخ بالمحكم الذي هو بعض القرآن والذي لا يصح قصده بما في آية الحج قطعًا.

أفبعد ما تكون المغايرة بين المنسـوخين على هذا النحو يصلح أن يدعي مثل الشـيخ اندراج أحدهما في الآخر ويطلقها سـافرة هكذا وكأنها كلمة الحق مؤكدة كأنما هي عين اليقين (فإن في ذلك جميعه نسـخًا لما يلقيه الشـيطان في معاني القرآن) (ومعلوم أن من

= نقله والتحدث به في كل ناد. وإن أراد أنه إنما كان قبل وقوع مثل ذلك الاختلاف ولئلا يقع بسبب ما فيها من الإيهام فإنا لا نسلم له صلوح ذلك مبررًا للنسخ ولا أن من سنة الله في قرآنه أن ينسخ منه لتلك الغاية أفليست أختها في حد الزناة بحيث لم تقطع خط الرجعة على مثل ذلك الإيهام وهي مع ذلك باقية القرآنية. ألم ير إلى شمول الزانية والزاني فيها بحسب الظاهر فيهما للبكر وللثيبة والثيب وإيهامهما بذلك أن حد هذين ما في هذه الآية؟ أفنسخها إذن خير من بقائها؟ وأمثال هذه الآية في كتاب الله كثير يحمل مثل ذلك الإيهام ولا تحوم حوله مع ذلك شبهة نسخ أثم ما كان يغني عن النسخ ويكفي في دفع الإيهام أن يبين الرسول ﷺ لنا المراد بالشيخ والشيخة كما اكتفى بذلك في كثير غيرها ثم هل ارتفع ذلك الإيهام بمجرد ارتفاع قرآنية هذه الآية مع بقاء حكمها ودلالتها على هذا الحكم أم هو باق ببقاء لفظ الشيخ والشيخة لا صلة له ببقاء قرآنية ذلك أو زواله. على أنا لو سلمنا جدلًا بهذا الشق الأخير أعني أن يكون النسخ لئلا يقع الاختلاف بسبب ما فيها من الإيهام لكان نسخها قبل إلقاء الشيطان فإن ما فيها من الإيهام ليس من إلقاء الشيطان حتى يكون بعده بل هو مقتضى ما في لفظها من الاحتمال وإنما الاختلاف هو الذي من عمل الشيطان، والغرض أنه لم يقع بعد فكان هذا إلى مخالفته لما ينسخ مما يلقي الشيطان من حيث الذات مخالفًا له من هذه الجهة أيضًا، وأيضًا فإنا لو سلمنا هذا الشق لم يعد أن يكون دليلًا على حصول النسخ لتلك الغاية في خصوص هذه الآية ولم يتعدها إلى سواها من الآيات المنسوخة إذ الكلام في هذه وحدها والبرهان قائم على خلافه في غيرها فلم يبطل بذلك ما قلناه بل غايته أن تكون هذه الآية مستثناةً منه فكيف والحق الأبلج والصبح المنير خلاف هذا التسليم؟

سمع النص الذي قد رفع حكمه أو دلالة له فإنه يلقي الشيطان في تلك التلاوة اتباع ذلك المنسـوخ فيحكم الله آياته بالناسـخ الذي به رفع الحكم ويبين المراد). وعند هذا النص الأخيـر لا بد أن نتوقف هنيهة لنسـائل الشـيخ كيـف وبغض النظر عما ينطـوي عليه كون إلقـاء الشـيطان فـي تلك التلاوة مـن الإيهام. نقول كيف يلقي الشـيطان فـي تلك التلاوة اتبـاع ذلك المنسـوخ بعـد إذ علم كونه منسـوخًا وكيف يحكم الله آياته بعـد ذلك الإلقاء بالناسـخ الذي به رفع الحكم وبان المراد حسبما تقتضيه الفاء قبل يحكم في كلام الشيخ أفلم يكن قد أحكمها بذلك الناسخ بعد؟ فبماذا إذن قد رفع حكم النص أو بعض دلالته؟ ومـا الـذي يمكن أن يلقيه الشـيطان في فهم النـص قبل ذلك الرفع حتـى يطلب الإحكام بالناسـخ؟ ولكن ما الذي يمكن أن يكون قد جعل إلقاء الشـيطان في منسـوخ القرآن أمرًا مؤكدًا معلومًا لدى الشيخ إلى هذا الحد؟ فإنه ولا ريب عاقل عالم لا يطلق الحكم جزافًا إن وجدنا في كلامه برهانًا على ذلك إلا ما يقضي به ظاهره من كون تشابه ذلك المنسوخ أي الـذي في اصطلاح السـلف آية[1] إلقاء الشـيطان فيـه وإنه لعمر الحـق للوهم الخادع شوش به الشيخ على ذهن نفسه وأذهان قارئيه.

أما دعوى التشـابه فسـيأتي ما فيها عند مناقشـة كلام القوم إن شـاء الله تعالى. وأما أن ذلـك آيـة إلقاء الشـيطان فيه فالظاهـر[2] أنه أراد أن ذلك من حيث إن منشـأ تشـابهه إلقاء الشيطان فيه إلى معناه المراد معنى ليس بمراد ولا ريبة في أن ذلك منه الخطأ البين وكيف واحتمال ما ذكره لأكثر من معنى وصف نفسي له لا عارض له من خارج حتى يتصور أن يكون للشيطان شأن في ذلك.

(1) تأمل جيدًا هذه الفقرة من كلامه: «والمنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح كتخصيص العام وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه لأنه يحتمل معنيين ويدخل فيه المجمل فإنه متشابه وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد وكذلك ما رفع حكمه فإن في ذلك جميعه نسخًا لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن».

(2) مما يؤيد ذلك الظهور تأييدًا قويًّا ما نقلناه عنه من قوله فيما بعد أو يقال وهو أشبه بقول السلف كانوا يسمون كل رفع نسخًا سواء كان رفع حكم أو رفع دلالة ظاهرة وإلقاء الشيطان في أمنيته قد يكون في نفس لفظ المبلِّغ وقد يكون في مسمع المبلَّغ وقد يكون في فهمه انتهى . ومعلوم أن ما يكون في فهمه ليس إلا ما ذكرناه.

فلم يصلح إذن أن يكون تشابه ذلك المنسوخ على فرض حصوله دليلًا على إلقاء الشيطان فيه حتى تصح تلك الدعوى التي استنتجها من ذلك وانظر بعد ذلك كم هو عجيب قول الشيخ في ذلك المتشابه أعني المنسوخ «وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد» أمحكم هو إذن أم منسوخ؟ أو يوصف بالمحكمية إذن عين ما هو موصوف بالمنسوخية والمتشابهية.

أفليس الصواب حق الصواب ما نعرف ويعرف العقلاء أجمعون من كون المنسوخ والمتشابه لا يحكمان بل يبقى كل منهما على منسوخيته ومتشابهيته، وإنما الموصوف بالإحكام مقابلهما فإن لم يكترث شيخنا رحمه الله لغير شهادة النص فهلا كفته غاية الكفاية مجرد إمراره على الخاطر حتى لو كان هذا الخاطر على غاية من الغفلة والذهول تقول مجرد إمراره على الخاطر لما تعنيه كلمة أخر في قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ فإن أراد بالإحكام شيئًا آخر غير المقابل للتشابه والنسخ كمجرد كشف الغموض الذي في الكلام مثلًا كان في هذا القول منه فوق الركاكة وعدم إفادة معنى ذي بال أن المراد من قول لا يدفع الإيراد عليه ولا سيما إذا كان ذلك القول أظهر في غير ذلك المراد منه في ذلك المراد فإنه إذ ذاك ولا ريب لإيهام خلاف المراد بلا أدنى مبرر فهذا ما يتعلق بدعوى اندراج منسوخ القرآن الذي فسروا به المتشابه تحت ما يلقي الشيطان. وأما ما يشعر به كلامه من موافقة الناسخ الذي فسروا به المحكم في آية آل عمران لما يعنيه المحكم في آية الحج موافقة قوية[1] فإنه كذلك دعوى غير مسلمة للشيخ وذلك لأن هذه الموافقة لا يتأتى أن تتم إلا إذا كانت الناسخية هي المعنى المقصود في محكم آية الحج قصدها من محكم آية آل عمران بحيث يتفقان في معنى الناسخية وإن اختلفا من حيث الماصدق وتباينا من حيث المنسوخ بهما ولكن من دون ذلك خرط القتاد. أليس محكم الحج مقولًا على جميع آيات الله حسبما قال هو نفسه صادقًا في هذا القول ألا فليعلم أن الواقع

(1) هذه الدعوى ليست صريحة في كلام الشيخ وإنما تؤخذ من ظاهر بعض حديثه المتكرر عن المحكم كقوله: «وجعل المحكم هنا ضد الذي نسخه الله مما ألقى الشيطان؛ ولهذا قال طائفة من المفسرين المتقدمين: المحكم هو الناسخ.. إلخ» وقوله: «فإنه متشابه وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد» وقوله: «فيحكم الله آياته بالناسخ الذي به رفع الحكم وبان المراد» ولتكررها في حديثه عن المحكم على هذا النحو قلنا بقوة هذه الموافقة عنده.

أنه لا يوصف بالناسخية لما يلقي الشيطان من آيات الله إلا بعض تلك الآيات فقط وليس جميعها، ألا يرى أن منها ما ينزل قبل تمني الرسل والأنبياء فضلًا عن إلقاء الشيطان في أمنياتهم وأن نحو هذا لا يعد ناسخًا لما يلقيه الشيطان إنما يعد كذلك ما ينزله الله بعد إلقائه ولغاية نسخ ما ألقاه حسبما يقتضيه الظاهر من الترتيب لينسخ الله ما يلقي الشيطان على ما قبله بالفاء وإن إلقاء الشيطان ليس ضربة لازب في جميع الأوقات والأحوال حتى يظن أنه ما من وقت أو حال من أوقات وأحوال نزول آيات الله إلا وما أنزل فيه من الآيات إنما أنزل بعد إلقاء الشيطان ولغاية نسخه بل إنه حتى في حال تمني الرسل والأنبياء قد لا يلقي الشيطان في أمنياتهم فإنه ليس في النظم الكريم ما يقضي لا محالة بتحتم حصول الإلقاء كلما وقع التمني بل غاية ما فيه أن هذا الإلقاء حاصل في حال ذلك التمني وشتان ما هذا وما ذاك فذاك مدلول قضية كلية لو أريد من الآية لسورت قضيته فيها بالسور الكلي ككلما أو متى أو مهما مثلًا وهذا مدلول قضية مهملة أريد من الآية فأطلقت في قضيته إذا عن قيد الكلية والجزئية لتدل على مجرد وقوعه حسبما يقتضيه كلام المناطقة، والحق أن الظاهر المتبادر الذي يبعد في منطق العقل السليم غيره أن أكثر آيات الله قد أنزله الله دون ما إلقاء للشيطان وإذن فإن معنى الناسخية ليس هو المقصود الأهم من هذا المحكم كما يشعر به كلامه بل لا نكاد نلمح أثرًا فيه لهذا المعنى بالمرة فإنه ليس في الآية ما يدل على أن النسخ لما يلقي الشيطان إنما يقع بآيات الله المحكمة بل كل ما فيها أن الله ينسخ ما يلقي الشيطان وإذ ذاك فقد يكون نسخ الله له ببعض تلك الآيات وقد يكون بغيرها كالبراهين العقلية يفيضها على عقول رسله وأنبيائه وكالقوة المادية يعينهم بها وكالهداية يقذفها في قلوب أتباعهم وما إلى ذلك من جند الله الغلاب وعلى هذا فإنه لا قيام لمثل هذه الموافقة التي يشعر بها كلامه بين الناسخ الذي فسروا به محكم آية آل عمران وبين ما يعنيه المحكم في آية الحج حتى يصلح القول بأخذ هذا التفسير من هذه الآية. وبعد فلعله قد بين بكل هذه المناقشة لذي عينين أن ما قرره الشيخ من كون مأخذ تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ من آية الحج هو الباطل الذي لا شبهة في بطلانه وأن الحق عين الحق أن المحكم والمتشابه في آية آل عمران لا صلة لهما بالمرة بما في آية الحج وأن اختصاص بعض القرآن باسم المنسوخ والبعض المقابل

له باسم المحكم ليس منشؤه[1] البتة اندراجهما تحت ما في هذه الآية على أن الشيخ رحمه الله لم يخف عليه مثل هذه المغايرة ولا سها عنها أيضًا ومن هنا كان عجيبًا الحسم من الشيخ يذكرها ثم ما يلبث أن يهملها ويقول بغير مقتضاها ولو شاء ربك لهدى الناس جميعًا. والآن وقد فرغنا من تبيان فساد أن يكون مأخذ هذا القول أعني تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ من القرآن الكريم. نأخذ بتوفيق الله فيما يكر عليه بالإبطال والتفنيد.

فأقول ما كنت لأرى هذا القول بالذي يصح عن فقيهين عظيمين من فقهاء الصحابة كابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم جميعًا فإن بطلانه من الظهور بحيث لا يخفى على أولئك الهداة المهديين (أما أولًا) فلأن تفسير المحكم بالناسخ يتنافى وما أثبتناه في القانون الثاني من أن معنى أمومة المحكمات للكتاب كونها معظمه فإن الناسخ ولا ريب ليس معظم القرآن المجيد ولا قريبًا من ذلك حتى لو قلنا في تفسير الناسخ والمنسوخ بتزيدات الأقدمين فيهما وتوسعهم في معنى النسخ بحيث شمل إلى ما قصره المحققون عليه ما كان تخصيصًا لعام أو تقييدًا لمطلق أو بيانًا لمجمل أو زوالًا للسبب الذي شرع من أجله الحكم أو ما توهموه تعارضًا بين نصين لا يندفع إلا بنسخ أحدهما الآخر والحقيقة أنه لا تعارض إلا في أذهانهم أو ما كان رفعًا للبراءة الأصلية.

أقول الناسخ حتى لو ذهبنا به مذهب أولئك ليس معظم القرآن ولا قريبًا من معظمه بل هو ومنسوخه جميعًا لا يمثلان في الحقيقة إلا قدرًا يسيرًا من القرآن المجيد إلى جانب ما ليس من هذا القرآن بناسخ ولا منسوخ بدليل الواقع الذي لا يدافع. فما ظنك بهذا الناسخ على رأي المحققين؟ ولأنه لو كانت نواسخ القرآن على رأي هؤلاء معظمه لكانت المنسوخات بها منه إما على قدرها أو فوق ذلك أو دونه فإن كان واحد من الأولين لزم أن تكون هي الأخرى معظمه فيلزم التناقض وكون معظم القرآن متشابهًا ملتبسًا.

(1) بل منشأ تسمية المنسوخ من آية أخرى كآية البقرة وأما منشأ تسمية مقابله محكمًا فيمكن أن يكون من آية الحج لا من حيث اندراج ذلك المقابل تحت المحكم فيها بل من حيث مجرد إسباغها على ما قابل المنسوخ الذي فيها وصف الإحكام والله أعلم.

وأما الثالث فخلاف الواقع الذي يدعمه الاستقراء وكيف والمنسوخات على رأي أولئك المحكي عنهم هذا القول وأمثالهم من الأقدمين أكثر من النواسخ إلى الحد الذي زعم معه بعض المتوسعين في النسخ توسعهم أن آية واحدة هي آية السيف قد نسخت أربعًا وعشرين ومئة آية. وأن آية الزكاة قد نسخت كل ما في غيرها من حض على إنفاق أو صدقة[1] فبان بذلك أن الحس والعقل جميعًا يمنعان من كون الناسخ من هذا القرآن معظمه وأن تفسير المحكمات به يمنع من حمل الأم في الآية على المعظم كيف وهو الحق الذي لا شبهة في سداده وخلافه الباطل الذي لا يرتاب منصف في فساده على ما تبين. هذا (وأما ثانيًا) فلأن تفسير المتشابهات بالمنسوخ يقتضي أن المنسوخ من الكتاب العزيز هو محل الشبهة والالتباس منه أي دون قسيمه الذي هو الناسخ وإلا لكان إخراجه من المتشابه وجعله مدلول مقابله الذي هو المحكم محض عبث لا معنى له والظاهر أنهم يريدون بالمنسوخ ما نسخ حكمه وبقيت قرآنيته كما ورد في إحدى روايات الطبري الخمس عن الضحاك بن مزاحم رحمه الله تعالى إذ منسوخ القرآنية ليس من الكتاب إبان الخطاب بالآية الكريمة حتى يحسن عطف الأخر المتشابهات بهذا المعنى على الآيات المحكمات المخبر عنها أو المعنون لها بالمنية بمعنى البعضية للكتاب المجيد كما تقدم.

نعم يمكن إرادة هذا المعنى بالمتشابهات واعتباره فيها ويسوغ مع ذلك العطف ولكن بشيء من التكلف كتاب الله أغنى ما يكون عنه. ثم هذا المنسوخ[2] بالتوسع الذي يتوسعه المتقدمون في مفهومه قسمان ما هو من قبيل المجمل الذي وقع بيانه وما ليس كذلك ولكل منهما حديث يختص به فأما ما ليس من قبيل المجمل الذي وقع بيانه فإنا نسأل القوم في شأنه أي الاشتباه والالتباس في ذلك المنسوخ تريدون اشتباهًا في لفظه أم في معناه أم الاشتباه الناشئ بسبب نسخه؟ فإن كان شيء من الأولين فأتوا بمثال منه لا نلقى نظيره فيما جعلتموه محكمًا حتى نتبين الفرق بينهما في الوضوح والالتباس إن كنتم

(1) انظر الناسخ والمنسوخ لأبي القاسم هبة الله بن سلامة ص11 وص46.

(2) أي الذي نسخ حكمه وبقيت قرآنيته لأنه مراد القوم كما تبين ولأن منسوخ القرآنية لا يتأتى به هذا التقسيم.

صادقين. فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فأنبئوني إذا كانت الشبهة ليست من ذات المنسوخ بل من جهة طريان النسخ عليه حتى لقد كان قبل ذلك الطريان من الوضوح بحيث لا يعد في المتشابه إنما عد فيه على زعمكم بعد صيرورته منسوخًا.

أقول إذا كان كذلك فماذا عندكم يصلح أن يبرر إخراج الناسخ من المتشابه وقصره على المنسوخ مع أن الشبهة في الحقيقة إنما حصلت بهما مجتمعين لا بالمنسوخ وحده؟ ألم تروا كيف أن معنى النسخ لا يتصور إلا بأن يكون منسوخ يعقبه ناسخ فالشبهة إذن إنما حصلت بالنسخ المؤلف منهما لا بأحدهما وحده شأن النتيجة تحصل من المقدمتين معًا لا من إحداهما دون الأخرى فإن يك معنى لإدخال المنسوخ في المتشابه فإن هذا المعنى عينه قاض بإدخال الناسخ فيه وما القول بخلاف ذلك إلا تعسف وترجيح بلا مرجح. بل ربما يصلح أن يقال إن الناسخ أولى بهذا المعنى من المنسوخ فقد كان الأمر قبل مجيئه واضحًا لا غموض فيه فلما أن جاء حصل الشبهة وأوقع في اللبس.

فإن قيل إن المنسوخ يتشابه فيه على الذهن بقاء الحكم أو الصفة[1] الذي هو الأصل في إفادة النص لحكمه والذي يوهمه بقاء قرآنية ذلك النص المنسوخ ورفع ذلك الحكم أو الصفة للذي هو مقتضى طريان المعارض فمن هذه الجهة كان فيه غموض استحق أن يسلك به في عداد المتشابه. وأما الناسخ فإنه لما لم يكن فيه إلا بقاء حكمه وصفته لم يقع فيه مثل هذا الغموض الموقع في التشابه فمن هنا أخرجناه من حيز المتشابه وسلكناه في عداد المحكم لثبات حكمه وصفته فمن أين يأتي الاعتراض صنيعنا هذا؟!

إن قيل ذلك فإنا نقول: إن كان من يدعي اشتباه أمر المنسوخ عليه يعلم الناسخ وحصول النسخ به فلا تشابه عليه بالمرة وذلك لأنه بعلمه ذلك لم يعد لبقاء الحكم أو الصفة موضع في عقله. وكيف وذلك العلم لا يتصور إلا ومعه الجزم برفع الحكم أو الصفة فليس هاهنا أمران حتى يشتبه أحدهما بالآخر فيحصل التشابه. إنما هو أمر واحد جلي شأن الناسخ حذو القذة بالقذة وإن كان يجهل ذلك كانت الشبهة عنده في الناسخ كما هي في المنسوخ وذلك لأن لديه وقتئذ نصين يعارض كل منهما الآخر معارضة

(1) نريد بهذه الصفة ما عليه اللفظ من عموم أو إطلاق جريًا مع ما تواضع عليه أولئك المتقدمون من إطلاق المنسوخ على كثير من المطلقات والعوام التي وقع تقييدها وتخصيصها.



لا يمكنه دفعها فكلاهما عنده محتمل لبقاء الحكم أو الصفة الذي هو الأصل في إفادة النص ولرفع ذلك الذي هو مقتضى المعارض فلم يكن دخول أحدهما في المتشابه على هذا بأولى من دخول الآخر فيه ولا جعل أحدهما مدلول المحكم بأولى من جعل الآخر مدلوله فهل ذلك منكم إلا التعسف والترجيح بلا مرجح؟ فإن استباح ذلك مستبيح لنفسه فسبحان الله وتعالى عن أن يكون في كريم قرآنه شيء منه. وإلى هذا العبث الذي يستلزمه تفسير المتشابه بمثل هذا المنسوخ وإخراج ناسخه منه فإنا لا ندري على هذا التفسير كيف التأويل الفاسد الذي يمكن أن يبتغيه الذين في قلوبهم زيغ ويشبهوا به على غير الراسخين في العلم.

ولا كيف أن التأويل الصحيح عليه من الخفاء بحيث لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم وهل التكلف لذلك إلا محض مغالطة ومكابرة للواقع يجل عما دونها أدنى الكلام شأنًا في الإصابة والبيان فضلًا عن أن يحمل وزرها كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد؟!

هذا ما يتعلق بما ليس من قبيل المجمل الذي وقع بيانه. فأما هو فإنه لا يعقل أن يريدوه وحده بالمتشابه من دون سواه من سائر المنسوخات لأن ذلك فوق كونه غير ظاهر مدلول العبارة فإنه لعلى غاية من البعد أن يطلق عالم «المنسوخ» على شيء لا يكون من أبرز ماصدقاته ما رفع حكمه مثلًا. وإذن فهم إنما يريدونه مع غيره من المنسوخات وإذ ذاك فلا جرم أن نورد عليهم في شأن غير المجمل ما أوردنا ثم نقول في شأن المجمل نحن نسلم أن المجمل قبل بيانه متشابه حقًا كما سيأتي في حده المختار ولكن من أين بعد إذ يقع البيان ويشتهر أمره في أنفس القاصي والداني بحيث لا تبقى أثارة في النفس من التباس أو غموض فيه. من أين عند ذاك يستقيم في منطق العقلاء عد مثل هذا المبين أعني ما قد زال عنه بذلك البيان الناسخ لإجماله على زعمكم وصف الإجمال. وأصبح به مبينًا عد مثل هذا متشابهًا؟

أفما كان حق النصفة ورشاد المنطق إذن أن تستثنوا مثل هذا من المتشابه بعد إذ خرج بيانه ذاك أن يكون مجالًا لاتباع الذين في قلوبهم زيغ ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل الفاسد وليس هذا شأن المتشابه وإنما العهد بالمتشابه حق المتشابه أن يبقى أبدًا بهذه الصفة لا

يهتدي إلى وجه الصواب فيه ولا يشهد بالبينة شهادة الحق قبله بعد الله إلا الراسخون في العلم فأيًا ما كان المنسوخ إذن فإن تفسير المتشابه به خطأ بيِّن وجور عن سواء السبيل هذا (وأما ثالثًا) فلأن في تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ إخراجًا عن المحكم ما هو أوغل في الإحكام وعن المتشابه ما هو أدخل في باب التشابه أو جعلًا لما هو أولى منهما بالإحكام والتشابه دونهما في ذلك، وذلك لأنه لايخلو إما أن يقصدوا بهذا التفسير حصر المفسر في المفسر به ضرب ما اصطلح عليه المتأخرون من مساواة التعريف للمعرف في الماصدقات أو ما يعبرون عنه بكون التعريف مطردًا منعكسًا. أو يريدوا به أن هذا المفسر أظهر وأجلى ما يمكن أن يميز بهذا التفسير أي وإن كان له أفراد أخر يصدق عليها ويتميز بها تميزًا ما. فإن كان الأول لزم ما قلناه من ذلك الإخراج. وإن كان الثاني لزم ما قلناه من هذا الجعل وكلا اللازمين باطل لا يخفى على ذي لب فساده. وكيف وفي المحكمات ما ليس بناسخ ولكنه أجلى في الذهن وأعرى عن الشبهة من كل ناسخ. ألم يروا إلى سورة الإخلاص ونحوها مما لو اجتمع أهل الأرض على أن يجدوا لبسًا في مبناه أو غموضًا في معناه ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا؟ وفي المتشابه ما ليس بمنسوخ ولكنه أغمض وأحمل للشبهة من كل منسوخ. ألم يأتهم حديث متشابه الصفات؟ والله أعلم.

القول الرابع

ما أسنده الطبري إلى مجاهد رحمه الله من قوله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ مافيه من الحلال والحرام وما سوى ذلك فهو متشابه يصدق بعضه بعضًا وهو مثل قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ ومثل قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ومثل قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾[1] وكذا أخرجه عبد بن حميد كما في الفتح[2] وكذا ذكره السيوطي في الإتقان ولكن بدون تمثيله بالآيات

(1) جـ6 ص177.

(2) انظر فتح الباري جـ9 ص276.

الثلاث عازيًا إخراجه عنه إلى الفريابي[1] وحكاه البخاري رحمه الله عنه تعليقًا بلفظ ليس فيه هذا التعميم في تفسير المتشابه بحيث يشمل صراحة جميع ما سوى المحكم بهذا المعنى كما عند هؤلاء الأئمة وهاك ما حكاه عنه البخاري رحمه الله تعالى قال: «منه آيات محكمات» وقال مجاهد الحلال والحرام وأخر متشابهات يصدق بعضه بعضًا. وذكر التمثيل بهذه الآيات[2] وكذا حكاه عنه الحافظ ابن كثير[3] رحمه الله تعالى ولم يذكر التمثيل.

وأقول أما ما ذكره من محكمية ما فيه بيان الحلال والحرام فمسلم عندنا وغير منكور ولكن المحكم أوسع من ذلك دائرة وأرحب أفقًا كيف لا وهو معظم الكتاب كما تقدم غير مرة. وأما ما ذكره في تفسير المتشابه فهو الساقط الذي لا نسلمه له أصلًا. وكيف وهو بهذا المعنى[4] معظم القرآن المجيد الذي أنزله الله بيانًا وهدى وشفاء لما في الصدور.

حاشا للذكر الحكيم وهو المخرج من المحكم ما هو أحرى الأشياء بالإحكام والمدخل في المتشابه ما هو أبعد شيء عن التشابه والمعري للفظ الكريم (أم) عن المعنى المستقيم بل وعن معنى الأصل أيضًا كما يعلم ذلك كله مما مر. ثم إن قوله يصدق بعضها بعضًا وتمثيله لذلك بما مثل به من آيات بعد ذلك كله مما لا وجه له فإن مآل ذلك إلى أن ما سوى الذي فيه بيان الحلال والحرام من هذا القرآن تشبه الآية منه الأخرى في أن مدلول كل ينطوي تحت معنى كلي واحد ينتظمها جميعًا بحيث يصدق كل جزئي من

(1) جـ2 ص 2 فما بعدها.

(2) صحيح البخاري بحاشية السندي كتاب تفسير القرآن جـ3 ص 110.

(3) جـ1 ص345.

(4) أي الذي في رواية الطبري والفريابي وعبد بن حميد وأما الذي حكاه عنه البخاري وابن كثير فلا يرد عليه ذلك إذا نظرنا إلى مجرد لفظه وأن هذا اللفظ لا يفيد العموم الذي يفيده ما في رواية هؤلاء والذي هو شامل لما سوى الحلال والحرام. وأما إذا قلنا بأن رواية هؤلاء هي الأصل وأن ما عند البخاري ومن حذا حذوه لا يعدو أن يكون ذهولًا عن المحذوف منها أو اختصارًا لها بما ظن أنه يفي بمعناها وهو ما يفهم من صنيع ابن حجر في الفتح وبيانه رواية البخاري الناقصة بما في رواية عبد بن حميد، أقول إذا قلنا بذلك وحملنا الرواية الناقصة على الرواية التامة فإنه يرد عليها إذ ذاك كل ما نورده على أصلها.

جزئياتـه الآخر فيما أرشـد إليه من هذا المعنى الكلي كالآيـات الممثل بها فإن مدلولاتها جزئيـات لمعنى كلـي واحد هو أن الله جـل وعلا هو الخالق للهـدى والضلال في قلب العبـد وكل آية مـن تلك الثلاث تصدق الأخريين ويصدقانها في ذلك وهذا غير مطرد في المتشـابهات ولا مقصـود من الآية أما أنه غير مطرد فيها فإنه ليسـت جميع المتشـابهات بالمعنى الذي ذكره بحيث تشبه الواحدة منها الأخرى في ذلك وتصدقها فيه فإنه لا يمكن أن يكون مقصوده بهذا المعنى الكلي الذي تنطوي تحته مدلولات تلك المتشـابهات هو الهدف العام الذي نزل من أجله القرآن إذ لو كان كذلك لكان ما فيه بيان الحلال والحرام أيضًا من قبيل المتشـابه قطعًا فيكون إخراجه منه وإدخاله تحت المحكم الذي هو مقابله ضربًا من العبث الذي يتنزه عنه أدنى الناس عقلًا ولا يمكن أن يكون الخلو من الاشتمال علـى شـيء من الحلال والحـرام فإن ذلك فوق أنـه ليس بمعنى يصـح أن يطلب تصديق الواحـدة من المتشـابهات للأخر ففيه غير ما يقضي به ظاهـر التمثيل بالآيات الثلاث فإنه قـاض بـأن المعنى الذي تصدق فيـه بعض المتشـابهات بعضًا هو مـن الوضوح في تلك المتشابهات على هذا النحو الذي في هذه الآيات الثلاث فمن أين للرجل اطراد نحو هذا المعنى في المتشـابهات؟ هذا وأما أنه غير مقصود من الآية فقد بينا في القانون الأول أنه ليس القصد بالمتشـابهات إلى أن الواحدة منها تشبه الأخرى حتى إنه لا يقال للآية على حدتهـا متشـابهة. كما يقضي بـه هذا القول ونحوه بل إلى أن هـذه الآيات غامضة المعنى خفية التأويل بحيث يصلح أن توصف الواحدة في نفسها بالتشابه بهذا المعنى.

فإن قيل: لم لا يكون تشابه المتشابهات بمعنى غموضها وتكون الواحدة منها مع ذلك تشـبه الأخرى فـي هذا المعنى الغامـض وتصدقها فيه على النحو الذي أبـان عنه التمثيل بالآيات الثلاث؟ فإن خلق الهدى والضلال في قلب العبد معنى قد طال ما شـبه به الذين في قلوبهم زيغ وكل آية من تلك الثلاث تشـبه الأخريين في إفادة هذا المعنى وتصدقهما فيه.

إن قيل ذلك فإنا نقول: إن سـلمتم بغموض المتشـابهات على المعنى الذي قررتموه فيهـا ولا جـرم أنكم فاعلون فإن مجاهدًا صاحب هذا القول مسـلم قطعًا بأنها متبع الذين في قلوبهم زيغ وأنها بحيث يبتغون باتباعها الفتنة بمعنى المشتبهات كما في تفسيره الذي

حكى عنه البخاري[1] أو الشبهات كما في الذي أسند إليه الطبري[2] أقول إن سلمتم بذلك ولا جرم أنكم فاعلون كان ذلك تسليمًا منكم بغموض معظم القرآن والتباسه وهو الباطل الـذي لا ريبـة فـي بطلانه ومع ذلك فـإن من دون أن تجـدوا نحو هذا المعنـى مطردًا بين جميع المتشـابهات بحيث تشـبه كل واحدة منها الأخرى في ذلك وتصدقها فيه - لخرط القتاد.

وبعـد فـإن ما فتـح الله به عليَّ من هـذا الدفع لقول مجاهد لأقدر على دفعه وأكشـف عن فسـاده مما دفعه به الحافظ ابن كثير إن شـاء الله تعالى. فإن قصارى ما صنعه الحافظ رحمه الله أن زعم قول مجاهد في المتشابهات (يصدق بعضها بعضًا) غير صالح الورود هنا بل في تفسير التشابه الذي في آية الزمر ورجعه إلى ما حكاه فيها عن بعض العلماء من أن المراد بالمتشـابه في تلك الآية هو الكلام الذي يكون في سـياق واحد[3] وهذا كله من الحافظ رحمه الله تعالى غير مستقيم:

أما أولًا: فلأنـه إن أراد أن مـا قـال به مجاهد من ذلـك التصديق لا يفهـم المقصود به في تفسـير التشـابه في هذه الآية إنما يفهم فقط في تفسيره في آية الزمر كان ذلك منه غير مسـلم لأنا قد بينا فيما سـقناه على لسان صاحب هذا القول من اعتراض كيف أنه يمكن أن يفهم في تفسـير ما هنا على ضوء التمثيل بالآيات الثـلاث. وإن أراد أنـه لا يصح في تفسـير ما هنـا إنما يصح في آيـة الزمر فإنا لا نسلم صحته هناك أيضًا ولا صحة الأصل الذي رجعه إليه. وكيف وقد بينا هناك بالبرهان النير فساد هذا الأصل.

وأما ثانيًا: فلأن مجاهدًا ليس ممن يرى صحة هذا الأصل في تفسـير التشابه الذي في آيـة الزمر حتى يرجع إليه الحافظ قوله ويزعم تأتي وروده على هذا الاعتبار فـي تلـك الآية. وكيف وقد نقل عنه الحافظ نفسـه في تفسـير آية الزمر قوله

(1) فتح الباري جـ9 ص276.

(2) جـ6 ص197.

(3) انظر ما نقلناه عنه هناك في تفسير هذه الآية.

بعود التشابه فيها إلى جميع القرآن كما أسلفنا لا إلى بعضه دون بعض كما يقتضيه هذا القول.

وأما ثالثًا: فإنا لا نسلم صحة رجع الحافظ قول مجاهد هذا إلى ما ذكروه في تفسير التشابه في آية الزمر، وذلك أن تمثيل مجاهد بعد قوله هذا بالآيات الثلاث يأباه ذلك بأنه إن كانت الآيتان الأوليان في سياق واحد بحيث يصلح ادعاء رجعهما إلى ذلك،فإن حق الثالثة مع كل منهما أن تعد من قبيل ما عدوه هناك من المثاني لا من المتشابه فإن هذه الثالثة مع أي من الآيتين في شيئين متقابلين وإن جمعهما معنى كلي واحد، أحدهما إضلال الله الكافرين والآخر هداية الله المؤمنين، شأن ما مثلوا به للمثاني من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾ وإلا لكان هذا المثاني أيضًا من قبيل المتشابه؛ لأن لسياقه معنى كليًا جامعًا ينطويان تحته ويصدق بعضهما بعضًا فيه، ألا وهو جزاء الله العاملين بأعمالهم. والله أعلم.

القول الخامس

ما أسنده الطبري إلى عبد الرحمن بن زيد بن أسلم رضي الله عنهما فقال: حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد وقرأ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ قال: وذكر حديث رسول الله ﷺ في أربع وعشرين آية منها[1] وحديث نوح في أربع وعشرين آية منها ثم قال: ﴿تِلۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ﴾ ثم ذكر ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ﴾ فقرأ حتى بلغ ﴿ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ﴾[2] ثم مضى ثم ذكر صالحًا وإبراهيم ولوطًا وشعيبًا وفرغ من ذلك وهذا تبيين ذلك.

(1) قال الأستاذ محمود شاكر هنا في تعليقه على الطبري: (يعني من سورة هود، وهذا التعداد الآتي على الترتيب في المصحف) وسيأتي ما فيه إن شاء الله.

(2) وقال هنا: (كأنه يعني أنه قرأ حتى بلغ هذه الآية من سورة هود: 86، ولكن هذه الآية في ذكر خبر شعيب عليه السلام فلا أدري ما قوله بعد (ثم مضى ثم ذكر صالحًا وإبراهيم ولوطًا وشعيبًا) وظني أن نص عبارته (ثم مضى ذكر صالحًا وإبراهيم ولوطًا وشعيبًا) بإسقاط ثم الثانية. انظر التعليق التالي). =

تبيين ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾[1] قال والمتشابه ذكر موسى في أمثلة كثيرة وهو

= وسيأتي هذا التعليق وتعليقنا عليه قريبًا إن شاء الله. وأقول حاصل ما ذكره من هذا الاحتمال أن تكون ثم التي قبل قوله (ذكر صالحًا).. إلخ قد زيدت في الكلام خطأ والمعنى عليه ثم مضى أي الله تعالى كما هو الظاهر فتكون من كلام ابن زيد يعني حتى فرغ من قصة شعيب، وعقب ابن زيد على ما قرأه فقال: ذكر أي الله تعالى صالحًا... إلخ. ويحتمل أن يكون ثم مضى ... إلخ من كلام ابن وهب أي مضى ابن زيد يواصل كلامه ثم لخص لنا ابن وهب ما اشتملت عليه قراءة ابن زيد فقال ذكر أي ابن زيد في قراءته صالحًا... إلخ وأيًا ما كان الأمر فإنا لا ندري على هذا الاحتمال لماذا أهمل تسمية هود مع أن الواقع أنه قرأ من أول قصته كما نصت عليه هذه الرواية نفسها وأقرب عندي من هذا الاحتمال الذي ذكره أن يجعل في الكلام سقط تبقى معه ثم على معناها الغالب من الترتيب والتراخي وتفيد ذكر... إلخ معنى جديدًا غير مجرد هذا التعقيب ولا يرد معه هذا السؤال وذلك بأن يكون الأصل حتى بلغ ﴿وَيَٰقَوۡمِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ﴾ وهي ولا ريب في قصة هود عليه السلام فسقط ﴿يا قوم﴾ سهوًا من الراوي أو من قلم الناسخ والمراد أن ابن زيد حين بلغ ﴿وَيَٰقَوۡمِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ﴾ توقف عن القراءة وقال مواصلًا كلامه ثم مضى أي الله تعالى يعني حتى فرغ من قصة هود ثم ذكر أي الله تعالى أيضًا صالحًا.. إلخ. والله أعلم.

(1) قال الشيخ هنا: (في المطبوعة والمخطوطة وهذا تبيين لك يقين أحكمت وكان الصواب ما أثبت هذا ولم أجد هذا الحديث في مكان ولكني وجدت السيوطي في الدر المنثور 3/ 320 في تفسير سورة هود قال أخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد رضي الله عنه أنه قرأ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ قال هي كلها مكية محكمة يعني سورة هود ثم فصلت قال ثم ذكر محمدًا ﷺ فحكم فيما بينه وبين من خالفه وقرأ مثل الفريقين الآية كلها ثم ذكر قوم نوح ثم قوم هود فكان هذا تفصيل ذلك وكان أوله محكمًا، قال وكان أبي رضي الله عنه يقول ذلك يعني زيد بن أسلم فمن أجل ذلك رجحت التصحيح السالف في التعليق الماضي ورجحت أن تكون يقين -في الموضعين- تبيين). وهذا هو التعليق الموعود به وأقول أما ما استظهره من كون صواب ما في المطبوعة والمخطوطة من يقين تبيين فهو وإن كان أجلى للمعنى تصرف في النص بلا ضرورة تلجئ إلى هذا التصرف إلجاء إذ المعنى مفهوم بدونه فإن الشيء إذا حصل بيانه وانزاح عن القلب غموضه كان هذا يقينه وآية أنه في الواقع على المعنى الذي ذكر به ومع ذلك فقد يمكن أن يستأنس له بصنيع ابن زيد في رواية ابن أبي حاتم هذه والتي أوردها صاحب الدر المنثور أعني ما في هذه الرواية من تبيانه الإحكام على حدته أولًا ثم تبيانه التفصيل كذلك ثانيًا ثم قوله (فكان هذا تفصيل ذلك أي تبيينه). ولكن من أين يمكن أن تدل هذه الرواية على ما ذهب إليه في تعليقه السابق من تصويب أن يكون نصه «ثم مضى ذكر صالحًا..» إلخ. بحذف ثم الثانية مع أنه ليس فيها القراءة إلى الآية المخصوصة التي في رواية الطبري ولا عرضت البتة لأي حديث عمن بعد قوم هود كما عرضت رواية الطبري تلك حتى تعطينا تصريحًا أو تلميحًا أن زيادة «ثم» في تلك الرواية =

متشابه، وهو كله معنى واحد ومتشابهه: ﴿فَٱسۡلُكۡ فِيهَا﴾، ﴿ٱحۡمِلۡ فِيهَا﴾، ﴿ٱسۡلُكۡ

= قبل الحديث عن صالح فمن بعده عليهم السلام خطأ يفسد به المعنى ويختل السياق ولكن الشيخ على علمه الجم وعقليته الفذة ليس من الخرف أوالخرق بحيث يرى في هذه وجهًا يرجح به تصويبه السالف دون أن يكون يقول الشيخ عقب نقل رواية الدر المنثور (فمن أجل ذلك رجحت التصحيح السالف في التعليق الماضي) ولكن ماذا يمكن أن يكونه ذلك الوجه أنه لم يحضرني في ذلك بعد بذل أقصى ما رزق الله ذهني الكليل من طاقة على التأمل إلا احتمال أن يكون الشيخ قد رأى في كلمة «قوم هود» المذكورة في هذه الرواية معبرًا عن بقية الأقوام ومحتويًا عليهم وأنه يمكن أن يكون قد لمح في قول ابن زيد «فكان هذا تفصيل ذاك» برهان مثل هذا الاحتواء من حيث إن التفصيل لم يحصل بذكر محمد ﷺ وقوم نوح وقوم هود وحدهم، بل بهؤلاء ومن ذكر بعدهم من الأقوام في هذه السورة جميعًا فكأن قوم هود الذي هو آخر من ذكر في هذه الرواية ليس قاصرًا على قصة هؤلاء مع نبيهم بل شاملًا لقصصهم وسائر قصص من ذكر بعدهم من الأقوام وربما أسهم في إلقاء ذلك في روع الشيخ تسمية السورة باسم هود وحده مع تعرضها لقصص كثيرين غيره كأنما انطوت سائر قصصهم في قصته أو انتظمت جميع عبرهم في عبرته فلما رأى الشيخ ذلك في هذه الرواية أصاب توافقًا بينها وبين رواية الطبري من حيث إن تلك حين جاء دور حديث ابن زيد فيها عن هود وقومه قرأ من أول قصته حتى بلغ قرابة قصة شعيب عليه السلام أعني قوله ﴿وَٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ﴾ فانطوت في هذه القراءة قصة هود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب دون أن يفرد ابن زيد كلًّا بحديث إثر الفراغ من ذكر ما يتعلق بمن قبله كما كان صنيعه مع محمد ونوح وهود عليهم السلام وكأن الشيخ قد أفاد من هذا التوافق بين الروايتين أن قوله (ذكر صالحًا... إلخ) في رواية الطبري ليس المقصود به الحديث المستقل عمن بعد هود عليه السلام حتى يؤتى بثم المفيدة أن ما بعدها غير ما قبلها ومستقل عنه قبل هذا القول إنما المقصود به مجرد التعقيب على ما قرأ بتلخيص ما اشتملت عليه تلك القراءة وهو ما يقضي لا محالة بحذف ثم التي قبله واعتبار زيادتها خطأ ينادي على بطلانه المعنى المقصود بالروايتين جميعًا. وبعد فإن هذا أقصى ما قدرت على بذله من جهد في محاولة اجتلاء مجمل لقول الرجل يدفع عن ساحته الكريمة مظنة الهوس والسفه أو مجرد الادعاء يجيئه ظلمًا وزورًا وهو كما يرى قارئي الكريم من التكلف بالمكان الذي لا مكان وراءه. فلعمر الحق لولا أن الرجل هو الرجل ما أتعبت ذهني في استجلاء طلعة هذا الاحتمال الغامض والغريب ولا أمللت قارئي بالإطالة في تبيان ما عسى أن يكون قد انطوى عليه بطن الشاعر، بيد أنه إذا كان لأهل العلم في أعناقنا حقوق فإن حق العلم في أنفسنا لأرفع مكانًا وأقدس قدرًا وإذا كان حقهم قد تقاضانا أن نتلمس لقول شيخنا الفاضل أقصى ما يمكن من توجيه فإن حق العلم يوجب علينا بدوره أن نقرر مطمئنين أن هذا التوجيه إن كان هو المسوغ في نظر الرجل لقوله بما قال فهو محض تعسف ومغالطة فإن التوافق المذكور بين الروايتين لا وجود له في الحقيقة إلا في ذهن من يتوهم صلاحية مثل هذا الاحتمال وإن كان في جعبة الشيخ غيره فعليه البيان، فأشهد بالحق إنه إن =

يَدَكَ﴾، ﴿وَأَدۡخِلۡ يَدَكَ﴾، ﴿حَيَّةٞ تَسۡعَىٰ﴾، ﴿ثُعۡبَانٞ مُّبِينٞ﴾ قال ثم ذكر هودًا في عشر آيات منها[1] وصالحًا في ثماني آيات منها وإبراهيم في ثماني آيات أخرى ولوطًا في ثماني آيات منها[2] وشعيبًا في ثلاث عشرة آية[3] وموسى في أربع آيات، كل هذا يقضي بين الأنبياء وبين قومهم في هذه السورة فانتهى ذلك إلى مائة آية من سورة هود[4] ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيۡكَۖ مِنۡهَا قَآئِمٞ وَحَصِيدٞ﴾ وقال في المتشابه من القرآن من يرد[5] الله به البلاء والضلالة يقول ما شأن هذا لا يكون هكذا؟ وما شأن هذا، لا يكون هكذا؟

ونقله عنه ابن تيمية رحمه الله بلفظ (المحكم ما ذكر الله في كتابه من قصص الأنبياء ففصله وبينه، والمتشابه هو ما اختلفت ألفاظه في قصصهم عند التكرير كما قال في

= كان لأخفى على عين بصيرتي العشواء من دبيب النملة الدهماء في الليلة الظلماء كما يقولون فأما إذا رام الحق الأبلج والفلق الأغر فالحق أن قوله عار عن الإسناد معدود بذلك في لغو القول وأن الصواب ما قررناه في تعليقه السابق وأن الاختصار الذي في رواية الدر المنثور قد بسطته رواية الطبري فذكرت بعد قوم هود -الذين هم آخر من ذكر في هذه الرواية- صالحًا وإبراهيم ولوطًا وشعيبًا. والله أعلم.

(1) وقال هنا: (منها. يعني من سورة هود وكذلك سائر ما بعده) والعجب كيف أن الشيخ على جلالته لم يلاحظ مخالفة كثير مما ذكره ابن زيد من عدد تلك الآيات لعددها في المصحف على يسر مأخذ ذلك غاية اليسر فقد زعم ابن زيد أن الآيات المتعلقة بهود عليه السلام عشر وهي في الحقيقة إحدى عشرة وسيأتي ما في غيره أيضًا.

(2) كذا زعموا ولكنها في المصحف سبع.

(3) كذا زعموا وهي في المصحف اثنتا عشرة.

(4) كذا زعم والحقيقة أنها في المصحف تسع وتسعون وإنما تتم المائة بالآية التي ذكرها بعد قوله (ثم قال ﴿ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡقُرَىٰ﴾.. إلخ) لا بدونها كما يفهم من كلامه فانظر إذا التمسنا لابن زيد عذرًا بفرض أنه كان يذهب في عد الآيات مذهبًا آخر غير الذي قد وضع عليه المصحف اليوم فكان العد عنده موافقًا لذلك المذهب في جميع ما ذكره. نقول إذا فرضنا ذلك فما عذر الشيخ المحقق على علمه وفضله في دعواه في التعليق الأول الذي نقلنا عنه أن تعداد ابن زيد على الترتيب في المصحف.

(5) كذا جاء بحذف عين يريد للجزم ودون أن يحذف مثلها من يقول فإن تك من شرطية فالأجود حذف تلك أيضًا وجزم «يقول» جوابًا لها وإن تك موصولة- وهذا هو الظاهر- فالأجود إثبات العين في الفعلين بعدها ووقوعهما إذ ذاك مرفوعين.

موضع من قصة نوح: ﴿ٱحۡمِلۡ فِيهَا﴾ وقال في موضع آخر: ﴿فَٱسۡلُكۡ فِيهَا﴾ وقال في عصا موسى ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٞ تَسۡعَىٰ﴾ وفي موضع: ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعۡبَانٞ مُّبِينٞ﴾ [1].

وقد ترجم الطبري[2] للذي أسند إليه فقال: (وقال آخرون معنى المحكم ما أحكم الله فيه من آي القرآن وقصص الأمم ورسلهم الذين أرسلوا إليهم ففصله ببيان ذلك لمحمد وأمته.

والمتشابه هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور بقصه باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني وبقصه باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني) وذكر الأثر[3] بيد أن هذه الترجمة منه غير دقيقة:

أما أولًا: فلأن الظاهر أن مراده بآي القرآن التي جعلها بيانًا لما أحكم الله فيه ما هو أعم من خصوص سورة هود وهو ما يقتضي أن الإحكام المقصود بقوله تعالى: ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ في كلام ابن زيد ليس محصورًا في هذه السورة، مع أن مقتضى ظاهر كلامه حصره فيها ولا سيما إذا ضممنا إلى ذلك الظاهر رواية ابن أبي حاتم التي في الدر المنثور. نعم كان يسوغ منه ذلك لو كان ما نقله عن ابن زيد كنصه عند ابن تيمية ولكن شتان ما بين النصين.

(1) تفسير سورة الإخلاص ص140.

(2) وأما ابن تيمية فقد ترجم لما نقله عنه في المتشابه فقال: والخامس أن المتشابه ما تكررت ألفاظه. قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ولم يترجم لما نقله عنه في المحكم وهو ظاهر بيد أنه لم يذكره لأنه لا يعنيه هنا إلا تفسير المتشابه بما يدل على أن معناه ليس مما استأثر الله بعلمه وقد صرح السيوطي رحمه الله بهذا الظاهر في إتقانه فقال: وقيل: المحكم ما تتكرر ألفاظه ومقابله المتشابه جـ2 ص2 بيد أنه لم ينسب هذا القول إلى أحد وبين أنه يعني قول ابن زيد واقتصر الزركشي في البرهان على الترجمة به للمحكم ولم يذكر مقابلها للمتشابه عكس ما صنعه ابن تيمية ولم ينسبه كذلك إلى أحد شأنه في جميع ما فسر به المحكم والمتشابه، على أنه ينبغي التنبيه هنا إلى أنه وقع في تلك الترجمة في البرهان خطأ بيّن لا نرتاب في أنه محض سهو أو سبق قلم من الناسخ وذلك أن فيه ترجمة المحكم بما تكرر لفظه. انظر جـ2 ص69 ولا يخفى أن ذلك الغلط البين وأن الصواب ما لم يتكرر لفظه. والله أعلم.

(3) انظر جـ6 ص178 فما بعدها.

وأما ثانيًا: فلأن مقتضى ترجمته لكلام ابن زيد في المتشابه أن المتشابه عند ابن زيد قسمان:

1 - ما يكون منشأ التشابه فيه قصه باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني.

2 - وما يكون منشؤه قصه باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني.

والقسم الأول من هذين القسمين لا قيام له في الواقع إلا بذهن الطبري وحده؛ فإن كلام ابن زيد فيما نقله هو عنه من الرواية صريح في أن المتشابه كله معنى واحد ثم لنعد إلى كلام ابن زيد، فنقول وبالله التوفيق إنه بغض النظر عما في سياق هذا الذي أسنده إليه الطبري من شديد الاضطراب[1] وفوق حصره الإحكام المقصود بقوله تعالى: ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ في سورة هود الخاصة وهو ما سبق أن أبطلناه وأثبتنا بالبرهان خلافه فإنه لخلط وخبط ما مثله في الخلط والخبط أن يقرن بالحديث عن هذا الإحكام الحديث عن المتشابه الذي في آية آل عمران وأن يرى تقابلًا بين هذا الإحكام وبين ذلك التشابه بدلًا من أن يقصر مثل هذا التقابل على ما في آية آل عمران وحدها كما هو الحق المدعوم بالبرهان والمشهود له بالحقية من قبل جمهرة العلماء. نعم لا يرد شيء من هذه المآخذ على نصه عند ابن تيمية لاتساق سياقه ولأن ابن زيد لم يذكر في هذا النص ما يفيد قصر الإحكام الذي في آية هود على سورتها خاصة ولا تعرض فيه لكون الإحكام المقابل للتشابه في آية آل عمران هو الذي في آية هود أو الذي في غيرها.

نعم إن أخذنا بعين الاعتبار تبيان ما أجمله في هذا النص بما فصلته رواية الطبري وابن أبي حاتم صح أن نورد عليه المأخذين الأخيرين ثم مهما يكن نص الرجل فما هذه البدعة يراها في المتشابه؟ «أيكون متشابهًا ملتبسًا ما يفتن في التعبير عنه البليغ فيسوق معناه الواحد بأساليب متعددة كلها آية في البلاغة وغاية في الحسن وروعة البيان؟». إن الرجل ولا ريب مقر بأن القرآن أنزل بلسان عربي مبين وكلامه صريح كذلك في أن

(1) فبينا تراه لم يفرغ من حديثه عن التفصيل بعد، تراه يأخذ في الحديث عن المتشابه ثم قبل أن يتم ذلك تراه يعود إلى ما بقي من حديثه عن التفصيل حتى إذا فرغ منه عاد إلى بقية حديثه عن المتشابه، وبينا تراه يتحدث عن ذكر موسى عليه السلام في أمكنة كثيرة متفقة المعنى تراه يدخل في تبيانه تشابه ذلك ما لا صلة له البتة بالحديث عن موسى عليه السلام وإنما هو في نوح عليه السلام قطعًا.

المتشابه كله معنى واحد. فمن أين يا أولي الأبصار يمكن أن يصيب الذين في قلوبهم زيغ متبعًا لهم في هذا المعنى الواحد والمعبر عنه بأساليب شتى واضحة أيها لم يضر هذا المعنى الواحد شيئًا، من أين يجدون مثل ذلك المتبع بحيث يقدرون أن يشبهوا به على العامة ابتغاء الفتنة وأن ينفثوا في روعهم التأويل الفاسد كما هو خصيصة المتشابه، أليس أولئك العامة بوصفهم ممن يمت إلى العربية ولو بأدنى صلة فضلًا عن أن يكونوا عربًا خلصًا كالذين أنزل القرآن بين ظهرانيهم يرون في وضوح الشمس رأد الضحى أن كل هذه العبارات واضحة في ذلك المعنى وصريحة في تبيانه وأنهم بوصفهم كذلك يرون في تعدد العبارات على هذا النحو آية بلاغة وبرهان اقتدار على ناصية البيان، فكيف إذن بذلك يفتنون؟ أم كيف يتوهمون في ذلك شيئًا من التأويل الفاسد؟ ثم ماذا عسى أن يكونه هذا التأويل الفاسد الذي يبتغيه من ذلك من في قلبه زيغ؟ إن ما ذكره من قول «من يريد الله به البلاء والضلالة في ذلك المتشابه على زعمه يقول: ما شأن هذا لا يكون هكذا؟ وما شأن هذا لا يكون هكذا؟» لا يصلح أن يكون ملبسًا على عاقل فضلًا عن عالم حتى يصلح الادعاء بأن ما يتبعه ذلك المبلو الضال متشابه؛ لأنه إن أريد بمثل هذا التشكيك السؤال عن سر تخلف إتيان كل على مثال الآخر في العبارة بحيث تكون العبارة في جميعهما واحدة كما أن معناهما واحد كان على طرف الثمام لكل ذي صلة بالعربية وفنون القول مهما وهنت تلك الصلة أن يتبين أن ذلك افتنان في التعبير عن المعنى يضفي عليه فضل حسن ومزيد بيان لا نوع أي نوع من الغموض والتشابه وإن أريد به السؤال عن اختصاص كل بمكانه المعين، والسر في أن كلًا لم يوضع موضع الآخر بدلًا من موضعه كان في غاية اليسر كذلك على كل عاقل أن يرى في ذلك تعسف السائل وتعنته، كيف لا وهو السؤال الدوري الذي لو سلم مضمونه معيارًا للتشابه لأمكن أن يعد عليه جميع القرآن متشابهًا؟ فلم يصلح هذا تشكيكًا يؤدي إلى التشابه بحال، وبينما يدخل الرجل في المتشابه ما لا صلة له بالتشابه خارقًا بذلك ما أثبتناه بالقانون الأول يضرب الذكر صفحًا عما هو أولى كل شيء بالتشابه، فلا ندري أمتشابه ذلك عنده أيضًا، وإن لم يك من قبيل ما ذكره ولا قريبًا من قبيله أم انقلبت المعايير عند الرجل فرأى في هذا من الوضوح وعدم احتمال المعنى الفاسد ما لم يره في ذكر موسى عليه السلام في أمكنة كثيرة بعبارات مختلفة ومعنى واحد؟ والله أعلم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

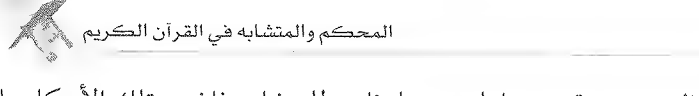
القول السادس

ما عزاه السيوطي في إتقانه إلى الماوردي من كون المحكم هو ما كان معقول المعنى، والمتشابه بخلافه كأعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان[1]. وأقول: حق لكل ذي لب أن يسائل الشيخ عن هذا المعنى العجيب الذي تقتضي معقوليته الإحكام وعدمها التشابه ما يريد به بعد، إذ علمنا على اليقين من خلعه عليه صفة المعقولية وعدمها ومن تمثيله للمتشابه بما مثل أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون عبارة عن مدلول اللفظ كما هو الكثير الغالب، وإنما هو كما يفهمه هذا وذاك من قوله حكمه كون الشيء على وضعه المخصوص.

نقول: إنه بعد هذا القدر من الفهم لقول الشيخ لا بد أن نسائله عن المدى الذي يصل بهذا المعنى إليه: أيتوسع فيه بحيث يشمل عنده حكمة وضع كل شيء في القرآن المجيد والسنة المطهرة على كافة أوضاعه المخصوصة، وسواء في ذلك الدوال والمدلولات فإن كان كذلك فإن ربط الإحكام بمعقولية هذا المعنى والتشابه بعدم تلك المعقولية ليستلزم، لا محالة، أن يكون معظم الشرع الأغر متشابهًا.

وأقله، بل النزر اليسير منه فقط، هو المحكم، ذلك بأن أكثر أوضاع دوال الشرع ومدلولاته لو بدلها الله عز وجل بسواها ما أحسسنا في ذلك أدنى شيء من القلاقة ولا لمسنا فيه شائبة نقص في كمال حكمه الحكيم سبحانه، كما لا يخفى على المنصف الذي لم يوثق عقله بعقال التعسف ولم يرتج فؤاده برتاج العاطفة العمياء والجمود الأخرق. أفلا يمكن إذن أن يقال في كل هذه الأوضاع أو أكثرها: لماذا كان هذا الموضع بالذات من دون سواه؟ وهلا كان هذا الدال مثلًا على الوضع الفلاني بدلًا من وضعه الذي هو عليه الآن؟ وقل مثل ذلك بل أكثر منه في المدلولات إلى ما لا نهاية له من الأسئلة الدورية والأسئلة التي لا يعلم أجوبتها القاطعة إلا علام الغيوب، فهذا الصنيع إذن من الشيخ لو قال به قاص بتشابه معظم القرآن بل الشرع جميعًا وأقلية محكمه وهو ما أقمنا البراهين الساطعة على فساده وحقية نقيضه والحمد لله رب العالمين. أم عسى الشيخ- رحمه الله- أن يريد بهذا المعنى حكمة تشريع الأحكام الشرعية، خاصة على

(1) انظر الإتقان جـ2 ص2.



بعض وجوهها المخصوصة حسبما يلوح به ما مثل به للمتشابه، فإن من تلك الأحكام ما هـو معـروف الحكمة، ومنها ما هو مجهولها، فيكون ما هو مـن قبيل الأول هو المحكم، ومـا هو من قبيل الآخر هو المتشـابه. نقول إن كان كذلك لزمـه إخراج كثرة كاثرة من آي القـرآن المجيـد بل من الشـريعة جميعًا عـن حد المحكم وحد المتشـابه معًا؛ بحيث لا يكون في عداد المحكم ولا من قبيل المتشـابه، بل واسـطة بين الأمرين، وهو ما قام على خلافه ظاهر النظم الكريم كما بين في موضعه بيانًا جليًا إن شـاء الله تعالى، ويسـتتبع هذا الإخـراج هنا على هذا النحو إخراج كثير من المحكمات عن وصف الإحكام، كالأخبار المحضة التي ليس فيها حكم شـرعي، وأولى الأشـياء بالتشابه عن حد المتشابه كمتشابه الصفـات، وهو ما سـيأتي بطلانه عند الـكلام على الحد المختار للمحكم والمتشـابه إن شـاء الله تعالى، وبعد، فما هذه البدعة يبتدعها الشـيخ في حد المحكم والمتشـابه أو لأن حكمة تشـريع الشيء قد لا تكون معلومة يكون ذلك الشيء متشابهًا ملتبسًا، حتى لو كان مـن أوضـح الواضحات مبنًى ومعنًى، وأبعدها عن أن يجد فيه من في قلبه زيغ مبتغى فتنة العامة والسـوق النافقة للتأويلات الفاسدة يلقون بها في قلوب غير الراسخين في العلم؟ أو مـا كان أحـرى به أن يربط التشـابه بخصيصة أخرى أكثر تحصيلًا للبـس وتهييجًا لزيغ الزائغين؟ أثم كلما كانت حكمة الشـيء معروفة كفت تلك المعرفة وحدها لتقوم حاجزًا حصينًا من دون تشـابه؛ حتى لو كان معناه على غاية من الخفاء وإثارة لعاب دعاة الفتنة؟ اللهم سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا. إنك أنت العليم الحكيم.

القول السابع

مـا ذكره غير واحد من علمائنـا- رحمهم الله- واللفظ للطبـري من أن (المحكم من آي القـرآن ما عـرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره. والمتشـابه مـا لم يكن لأحد إلى علمه سـبيل مما اسـتأثر الله بعلمه[1] دون خلقه، وذلك نحـو الخبر عن وقت مخرج

(1) هذا القول هو عين ما ساقه السيوطي- رحمه الله- في الإتقان أول ما ساق في شرح حقيقة هذين القسمين، أعني المحكم والمتشابه بعنوان: (المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور) جـ2 ص2. قال شيخ =

عيسى ابن مريم ووقت طلوع الشمس من مغربها وقيام الساعة وفناء الدنيا وما أشبه ذلك؛ فإن ذلك لا يعلمه أحد. وقالوا[1] إنما سمى الله من آي الكتاب المتشابه الحروف المقطعة التي في أوائل بعض سـور القرآن من نحو الم والمص والمر والر. وما أشـبه ذلك لأنهن متشابهات في الألفاظ وموافقات حروف حساب الجمل. وكان قوم من اليهود على عهد رسول الله ﷺ طمعوا أن يدركوا من قبلها معرفة مدة الإسلام وأهله[2] ويعلموا نهاية أُكْل محمـد وأمتـه[3] فأكذب الله أُحدوثتهم وأعلمهم أن مـا ابتغوا علمه من ذلك من قبل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها، وأن ذلك لا يعلمه إلا الله)[4]، وعزوه إلـى جابر بن عبد الله بن رئاب من الصحابـة وغير واحد من فحول علماء التابعين رضي اللـه عـن جميعهم. قال الطبـري رحمه الله إثر ما سبق له: (وهذا قولٌ ذكـر عن جابر بن عبـد الله بن رئـاب: أن هذه الآية نزلت فيه، وقد ذكرنا الروايـة بذلك عنه وعن غيره ممن قال نحو مقالته في تأويل ذلك في تفسير قولـه تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ قال: (وهذا القول الذي ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشـبه بتأويل الآية)[5] وقال القرطبي رحمه الله في تفسيره: (اختلف العلماء في المحكمات والمتشابهات على أقوال عديدة، فقال جابر بن عبد الله، وهو مقتضى قول الشعبي وسفيان الثـوري وغيرهما) فذكـر هـذا

= أشياخنا عبد العظيم الزرقاني- رحمه الله- في كتابه «مناهل العرفان» بعد إذ ساق ترجمة السيوطي هذه: (وينسب هذا القول إلى أهل السنة على أنه هو المختار عندهم) جـ2 ص68. كذلك هو عين ما ساقه السيوطي ثاني هذه التراجم بعنوان: (المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه) إن كان المراد بهذا النقيض عند قائله ما بلغ من الخفاء حد استئثار الله بعلمه؛ فإنه إذ ذاك عين سابقه كما لا يخفى.

(1) أي الآخرون الذين صدر بهم الترجمة لهذا القول.

(2) سيأتي تفصيل ذلك في مناقشتنا لهذا القول إن شاء الله تعالى.

(3) قال محقق الطبري الأستاذ محمود شاكر (في المطبوعة أجل أمته وهو تحريف من الطابع وأثبت ما في المخطوطة والأكل بضم فسكون. مدة العمر وانظر التعليق ص196 تعليق: 1) قال في هذا التعليق: (والأُكْل بضم الألف وسكون الكاف الرزق؛ لأنه يؤكل، ومنه قيل لمدة العمر التي يعيشها المرء في الدنيا: أكل. يقال للميت انقطع أُكله: انقضت مدته وفني عمره).

(4) جـ6 ص179 فما بعدها.

(5) ص180.

القول[1] وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله- في كتابه «تفسير سورة الإخلاص»: (والقول الثاني مأثور عن جابر بن عبد الله) فذكره[2].

وقال الشوكاني- رحمه الله- في تفسيره بعد حكاية هذا القول: (ومن القائلين بهذا جابر بن عبد الله والشعبي وسفيان الثوري)[3] واختاره شيخ المفسرين الطبري- رحمه الله- واجتهد في نصره فقال: (وهذا القول الذي ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشبه بتأويل الآية)؛ وذلك أن جميع ما أنزل الله عز وجل من آي القرآن على رسوله ﷺ، فإنما أنزله عليه بيانًا له ولأمته وهدى للعالمين، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة، ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل. فإذا كان ذلك كذلك فكل ما فيه يخلقه إليه الحاجة[4] وإن كان في بعضه ما عن بعض معانيه غنى (وإن اضطرته الحاجة إليه في معان كثيرة)[5] وذلك كقول الله عز وجل: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ

---

(1) جـ4 ص9 فما بعدها.

(2) ص138.

(3) فتح القدير جـ1 ص284.

(4) قال محققه في المطبوعة (لخلفه) وفي المخطوطة (محلعه) غير منقوطة والحرف الأول كأنه ميم مطموسة. وصواب قراءته ما أثبت.

(5) قال: (هذه الجملة التي بين القوسين هكذا جاءت في المطبوعة. ومثلها في المخطوطة وإن كان قوله اصطربه غير منقوطة هكذا وهي عبارة غير واضحة المعنى، وأنا أخشى أن يكون الناسخ قد أغفل سطرًا من هذا الموضع فاختلط الكلام علينا وعليه. وإسقاط هذه الجملة من سياق الكلام لا يضر. ولكني تركتها على حالها ووضعتها بين قوسين وحصرتها بين الخطوط ليعرف مكانها ومكان السقط الذي رجحت أنه سهو من الناسخ). أقول: كان أيسر على المعلق وأوصل به إلى السداد أن يرى أن في هذه الجملة حرفًا واحدًا قد سقط من الناسخ بعد الهاء من اضطرته وهو الميم التي تجعل الضمير ضمير جمع عائدًا إلى خلقه فإنه- رحمه الله- لو لمح ذلك على يسره ما شق عليه معنى هذه الجملة وما اعتبرها مما لا يضر إسقاطه من الكلام، فإن الحق أن هذه الجملة لا بد منها، ساقها الطبري- رحمه الله- للاحتراس من أن يظن أن وجود ذلك البعض الذي بالخلق عن بعض معانيه غنى في القرآن الكريم ضرب من العبث ماداموا في غنى عن تلك المعاني، وما دامت غير مفهومة لهم. فأفاد رحمه الله بهذه الجملة أنه إن كان لهم غنى عن بعض معانيه فلم يجله الله لهم؛ فإنه تضطرهم الحاجة الماسة إلى كثير من معاني ذلك البعض نفسه، وهو ما يجعل وجوده في القرآن من الحكمة والإفادة بأعظم مكان.

لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: 158] فأعلم النبي ﷺ أمته أن تلك الآية التي أخبر الله جل ثناؤه عباده أنها إذا جاءت لم ينفع نفسًا إيمانها لم تكن آمنت من قبل ذلك هي في طلوع الشمس من مغربها، فالذي كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو العلم منهم بوقت نفع التوبة بصفته بغير تحديده بعدد السنين والشهور والأيام[1] فقد بين الله ذلك لهم بدلالة الكتاب وأوضحه لهم على لسان رسوله ﷺ مفسرًا. والذي لا حاجة بهم إلى علمه منه[2] وهو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية، فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا، وذلك هو العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه فحجبه عنهم وذلك وما أشبهه هو المعنى الذي طلبت اليهود معرفته في مدة محمد ﷺ وأمته من قبل قوله الم والمص والر والمر. ونحو ذلك من الحروف المقطعة المتشابهات التي أخبر الله جل ثناؤه بأنهم لا يدركون تأويل ذلك من قبله وأنه لا يعلم تأويله إلا الله.

فإذا كان المتشابه هو ما وصفنا فكل ماعداه فمحكم؛ لأنه لن يخلو من أن يكون محكمًا بأنه بمعنى واحد لا تأويل له غير تأويل واحد، وقد استغنى بسماعه عن بيان يبينه[3] أو يكون محكمًا، وإن كان ذا وجوه وتأويلات وتصرف في معان كثيرة فالدلالة على المعنى المراد منه إما من بيان الله تعالى ذكره عنه أو بيان رسول الله ﷺ لأمته، ولن يذهب علم ذلك من علماء الأمة لما قد بينا[4] وكذلك اختاره القرطبي[5]- رحمه الله- وأيده بما أورد في تفسير فاتحة البقرة من رواية أبي بكر الأنباري عن الربيع بن

---

(1) قال في المطبوعة «بعد بالسنين..» وفي المخطوطة «بعد السنين» وظاهر أن الناسخ أسقط الدال الثانية من «بعدد». قلت يصلح «بعد» مصدرًا بمعنى العدد.

(2) قال في المطبوعة: لا حاجة لهم باللام وأثبت صوابها من المخطوطة.

(3) قال في المطبوعة والمخطوطة «مبينة» ولكن ميم المخطوطة كأنها ليست ميمًا، وصواب قراءة النص هو ما أثبت.

(4) جـ6 من ص180 إلى ص182.

(5) عبارته- رحمه الله- إثر سوقه لهذا القول: (قلت هذا أحسن ما قيل في المتشابه، وقد قدمنا في أوائل سورة البقرة عن الربيع بن خيثم.. إلخ) جـ 4 ص10.

خيثم: (قال إن الله أنزل هذا القرآن فاستأثر منه بعلم ما شاء وأطلعكم على ما شاء، فأما ما استأثر به لنفسه فلستم بنائليه فلا تسألوا عنه، وأما الذي أطلعكم عليه فهو الذي تسألون عنه وتخبرون به، وما بكل القرآن تعلمون ولا بكل ما تعلمون تعملون)[1] وأقول إن كان لغير الطبري من أولئك النفر وغيرهم مصدر آخر استقوا منه العزو إلى جابر رضي الله عنه غير المصدر الذي استقى الطبري منه ذلك -ولا نحسب- فعليهم البيان. وإن كان مصدرهم في ذلك هو نفس مصدر الطبري فإن في هذا العزو إذن لنظرًا ظاهرًا:

أما أولًا: فإنه ليس للطبري فيما يبدو مصدر لعزو هذا القول إلى جابر رضي الله عنه إلا ما قدمه في فاتحة البقرة من رواية جابر، هذا حديث اليهود مع رسول الله ﷺ في شأن تفسير الحروف المقطعة بحساب الجمَّل، وتأمل قوله فيما نقلنا عنه منذ قليل: (وقد ذكرنا الرواية بذلك عنه وعن غيره ممن قال نحو مقالته في تأويل ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ ألست تراه صريحًا في أن ما هنا من هذا القول هو عين ما نطق به ما رواه هناك عن جابر؟ أو لا ترى كذلك أن في ذكره هذا عقب قوله: (وهذا قول ذكر عن جابر بن عبد الله بن رئاب أن هذه الآية نزلت فيه) إحالة بينة منه على هذه الرواية باعتبارها مصدرًا لهذا القول، وأن مثل تلك الإحالة- وقد اقتصر عليها فلم يذكر مصدرًا آخر سواها- متبادرة في أن ليس له مصدر آخر غير تلك الرواية. أو أنها أهم مصدر عنده لهذا القول على أقل تقدير. فإذا تمهد ذلك كله فنقول: يحسن أولًا أن نقفك على نص هذه الرواية عند الطبري نفسه حتى تكون المناقشة لما زعم من مفادها مناقشة علمية موضوعية، فهاك قوله هناك عند تفسير الحروف المقطعة أول البقرة. قال: (وأما الذين قالوا هن حروف من حروف حساب الجمَّل دون ما خالف ذلك من المعاني... فذكر بعض شبهتهم إلى أن قال: واحتجوا لقولهم ذلك أيضًا بما حدثنا به محمد بن حميد الرازي قال: حدثنا سلمة بن الفضل قال: حدثني محمد ابن إسحاق قال: حدثني الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس عن جابر بن

(1) انظر المرجع السابق جـ1 ص154.

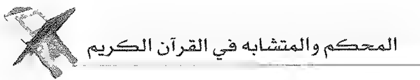
عبدالله بن رئاب قال: مر أبو ياسر بن أخطب برسول الله ﷺ وهو يتلو فاتحة سورة البقرة ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ فأتى أخاه حيي بن أخطب من يهود فقال تعلمون والله[1] لقد سمعت محمدًا يتلو فيما أنزل الله عز وجل عليه: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ فقالوا أنت سمعته؟ قال: نعم. قال: فمشى حيي بن أخطب في أولئك النفر من يهود إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا محمد ألم يذكر لنا أنك تتلو فيما أنزل عليك ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾؟ فقال رسول الله ﷺ: «بلى»، فقالوا: أجاءك بهذا جبريل من عند الله؟[2] قال: «نعم». قالوا: لقد بعث الله جل ثناؤه قبلك أنبياء. ما نعلمه بيَّن لنبي منهم ما مدة ملكه وما أكل أمته غيرك[3] فقال حيي بن أخطب وأقبل على من كان معه فقال لهم: الألف واحدة واللام ثلاثون والميم أربعون. فهذه إحدى وسبعون سنة. أفتدخلون في دين نبي إنما مدة ملكه وأكل أمته إحدى وسبعون سنة[4]؟ قال: ثم أقبل على رسول الله ﷺ فقال: يا محمد هل مع هذا غيره؟ قال: «نعم» قال: ماذا؟ قال: «المص» قال: هذه أثقل وأطول. الألف واحدة واللام ثلاثون والميم أربعون والصاد تسعون فهذه مائة وإحدى وستون. هل مع هذا يا محمد غيره؟ قال «نعم» قال: (ماذا قال؟) قال: «الر» قال: هذه والله أثقل وأطول الألف واحدة واللام ثلاثون والراء مئتان. فهذه إحدى وثلاثون ومئتا سنة. فقال: هل مع هذا غيره يا محمد؟ قال: نعم «المر» قال فهذه والله أثقل وأطول. الألف واحدة واللام ثلاثون والميم أربعون. والراء مئتان فهذه

(1) قال محققه محمود محمد شاكر: (هكذا في المطبوعة والمخطوطة «تعلمون» ونص محمد بن إسحاق. سيرة بن هشام 2: 194. تعلَّموا بتشديد اللام أي اعلموا. وهي كثيرة الورود في سيرة ابن هشام وغيره).

(2) وقال: (الذي في سيرة ابن هشام. أجاءك بها جبريل من عند الله؟).

(3) وقال: (في المطبوعة وفي سائر الكتب التي خرجت الخبر عن الطبري «ماأجل»).

(4) وقال: (في المطبوعة «قال فقال لهم أتدخلون... وأهل أمته» والتصحيح من المخطوطة وابن هشام) إلخ.



إحدى وسبعون ومئتا سنة.. ثم قال: لقد لبس علينا أمرك يا محمد حتى ما ندري أقليلًا أعطيت أم كثيرًا؟ ثم قاموا عنه، فقال أبو ياسر لأخيه حيي بن أخطب ولمن معه من الأحبار: ما يدريكم لعله قد جُمع هذا كله لمحمد. إحدى وسبعون، وإحدى وستون ومائة ومئتان وإحدى وثلاثون. ومئتان وإحدى وسبعون. فذلك سبعمائة وأربع وثلاثون. فقالوا لقد تشابه علينا أمره. ويزعمون أن هؤلاء الآيات نزلت فيهم: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ ﴾ [سورة آل عمران: 7][1] فها أنت ذا ترى أن هذه القصة التي أحال عليها وحسبما رواها هو نفسه عن جابر في فاتحة البقرة ليس فيها البتة حديث لجابر، أي حديث له عن معنى المحكم أو المتشابه حتى يستنبط منه هذا القول، كذلك ليس فيها بحال من الأحوال رأيه في هذه الحروف ولا أنها من قبيل ما استأثر الله بعلمه أو لا حتى يمكن أن يستنبط من القصة أي قول له، بله هذا القول بخصوصه، بل غاية ما فيها رواية كلام اليهود ثم هذه العبارة في آخر القصة (ويزعمون أن هؤلاء الآيات نزلت فيهم: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ ﴾ ونحن لا ندري على التحقيق من كلام مَنْ هذه العبارة. ومهما يكن من أمرها فإنها كما ترى لا يمكن أن تمثل رأي قائلها في الحروف المقطعة ولا في معنى المحكم أو المتشابه، بل إنها لتوشك إن كانت من قول جابر[2] أن تكون شهادة منه نفسه على ضعف الارتباط بين ما في هذه القصة وبين هذه الآية وأن نزولها في ذلك من نفسه بمحل الشك والارتياب وإن يك قولًا لغيره كابن إسحاق أو أحد ممن بينه وبين جابر، فليس فيها إذن ما يشير من قريب أو بعيد إلى أي قول لجابر فضلًا عن هذا القول بخصوصه. وإذن فمن أين تؤتى هذه القصة عند الطبري- رحمه

(1) جـ1 من ص216 إلى ص218.

(2) بأن يكون حكاية منه رضي الله عنه أن نفرًا من الصحابة رضوان الله عليهم كالذين شهدوا هذه الواقعة أو بعضهم مثلًا قد رأى نزول الآية في شأن هذا الصنيع من اليهود.



الله- هذا الأكل المر. أفيمكن أن يكون قد ذهل فحل مثله إلى حد رؤية أن من روى شيئًا فرأيه لا محالة وفق ما رواه. ولكنه حتى - على فرض تسليم ذلك له- فإنه ليس في هذه الرواية ما يدل البتة على أن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه، وأن المحكم بخلافه، ولم لا يجوز على تقدير أن الآية نزلت في ذلك بحق أن يكون القصد بها إلى أن هذه الحروف التي طلبتم تأويلها من قبيل المتشابه الذي لا يَعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، ولستم منهم بل أنتم جاهلون غَلَّفَ قلوبكم العمى وغشَّى عقولكم الهوى والجحود؛ وإذ ذاك فلا تتم له دعواه حتى على فرض ذلك التسليم، فما الظن لو كان من دون ذلك التسليم خرط القتاد؟ أفيكون إذن في هذه الرواية مأخذ سحري يستنبط منه عزو هذا القول إلى جابر رضي الله عنه، غاية الأمر أن هذا المأخذ العجيب لم يتجل إلا لذهن الشيخ وأذهان أمثاله من الأفذاذ، لا حرج على نسج الخيال وضلالات الأوهام. وإلا فهاتوا برهانكم يا أولي الأبصار إن كنتم صادقين. ولكن ماذا عسى أن يقول الشيخ في أنه هو نفسه قد ساق الرواية عن جابر هنالك؛ حيث فاتحة البقرة حجة لمن رأى أن فواتح السور مفهومة المعنى وليست من قبيل ما استأثر الله بعلمه، وأن هذا المعنى هو خصوص كونها حروفًا بحساب الجمَّل، وحسبك أن تقرأ في ذلك من نص كلامه هناك هذا النص، قال: (وأما الذين قالوا هن حروف من حروف حساب الجمَّل دون ما خالف ذلك من المعاني فإنهم قالوا: لا نعرف للحروف المقطعة معنى يفهم سوى حساب الجمَّل وسوى تهجي قول القائل ﴿ الٓمٓ ﴾ قالوا وغير جائز أن يخاطب الله جل ثناؤه عباده إلا بما يفهمون ويعقلون عنه، فلما كان ذلك كذلك وكان قوله ﴿ الٓمٓ ﴾ لا يعقل لها وجه توجه إليه إلا أحد الوجهين اللذين ذكرنا، فبطل أحد وجهيه وهو أن يكون مرادًا بها تهجي «الم» صح وثبت أنه مراد به الوجه الثاني وهو حساب الجمَّل لأن قول القائل (الم) لا يجوز أن يليه من الكلام ﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ ﴾ لاستحالة معنى الكلام وخروجه عن المعقول إن ولي ﴿ الٓمٓ ﴾ ﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ ﴾ واحتجوا لقولهم

ذلك أيضًا)[1] فساق الرواية الآنفة بتمامها ثم قال في إثرها: (قالوا فقد صرح هذا الخبر بصحة ما قلناه في ذلك من التأويل وفساد ما قاله مخالفونا فيه)[2] ثم لم يطعن بحال من الأحوال في دلالة هذه الرواية بزعمهم على ما قالوه. بل ظاهر ما اختاره هناك في فواتح السور ارتضاؤه والقول بمقتضاه، فهل لهذا أيضًا عند الشيخ من تأويل؟

هذا وأما ثانيًا: فإن هذا المصدر نفسه لا يصح عزوه إلى جابر رضي الله عنه حتى يصلح جعله أساسًا يرتكز عليه عزو ذاك القول إليه؛ ذلك بأن هذه الرواية التي جعلها الطبري مصدرًا لما زعمه هنا قولًا لجابر لا يصح إسناده البتة إلى جابر رضي الله عنه بل إلى أحد من أصحاب النبي ﷺ البتة، وهاك ما كتبه الأستاذ العلامة أحمد محمد شاكر رحمه الله في تخريجه لهذا الحديث عند الطبري حتى تستبين فيه مصداق ما قلناه. قال: (الحديث 246. هذا حديث ضعيف الإسناد، رواه محمد بن إسحاق بهذا الإسناد الضعيف وبأسانيد أخر ضعاف فرواه في السيرة التي هذبها عبد الملك ابن هشام النحوي البصري. ورواها عن زياد بن عبد الله البكائي عن ابن إسحاق وعرفت واشتهرت بأنها سيرة ابن هشام. وابن هشام هذا ثقة. وثقه ابن يونس وغيره، مات سنة 218. وشيخه زياد البكائي ثقة من شيوخ أحمد والبكائي بفتح الباء وتشديد الكاف. نسبة إلى البكاء وهو ربيعة بن عامر بن صعصعة. قال ابن هشام 2: 194 - 195 (2: 35 - 37 من الروض الأنف شرح السيرة) قال ابن إسحاق وكان ممن ينزل فيه القرآن بخاصة من الأحبار وكفار يهود الذين كانوا يسألونه ويتعنتونه ليلبسوا الحق بالباطل فيما ذكر لي عن عبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله ابن رئاب أن أبا ياسر بن أخطب مر برسول الله ﷺ، فهذا إسناد ضعيف جهله ابن إسحاق فجاء به معلقًا بصيغة التمريض وفيه أن الرواية عن ابن عباس وجابر معًا ورواه البخاري في التاريخ الكبير في ترجمة جابر بن عبد الله

(1) جـ1 ص216.

(2) ص220.

ابن رئاب 1/ 2/ 207 - 208 بثلاثة أسانيد بعادته الدقيقة المتقنة في الإيجاز والإشارة إلى الأسانيد وعللها. وأولها حدثني عمرو بن زرارة قال حدثنا زياد قال ابن إسحاق حدثني مولى لزيد بن ثابت عن سعيد بن جبير وعكرمة عن عبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله أن أبا ياسر بن أخطب مر بالنبي ﷺ وهو يتلو: ﴿الٓمٓ ① ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾. فهذه هي إشارة البخاري إلى الإسناد الأول من الثلاثة الأسانيد. وزياد في هذا الإسناد هو البكائي فهذا إسناد صحيح إلى ابن إسحاق. ولكن فيه الضعف بجهالة أحد رواته. مولى لزيد بن ثابت. وهو كإسناد السيرة عن ابن عباس وجابر معًا. ولعل عمرو بن زرارة شيخ البخاري روى السيرة عن البكائي كما رواها عنه ابن هشام. وثانيها وقال سلمة حدثني ابن إسحاق، قال حدثني محمد بن أبي محمد عن عكرمة أو سعيد عن ابن عباس ﴿الٓمٓ ① ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ بطوله وهذه إشارة البخاري إلى الإسناد الثاني، يريد أنه رواه سلمة وهو ابن الفضل الذي في إسناد الطبري هنا عن ابن إسحاق ولم يذكر لفظ الحديث اكتفاء بهذه الإشارة إليه. وابن إسحاق في هذا الإسناد يرويه عن محمد بن أبي محمد وهو الأنصاري المدني مولى زيد بن ثابت زعم الذهبي في الميزان أنه لا يعرف[1] وهو معروف، ترجمه البخاري في الكبير 1/ 1/ 225 فلم يذكر فيه جرحًا. وذكره ابن حبان في الثقات وكفى بذلك معرفة وتوثيقًا ولعله هو مولى زيد بن ثابت الذي أبهم في الإسناد الأول، ولكن اضطرب هذا الإسناد على ابن إسحاق أو على سلمة ابن الفضل، فكانت الرواية فيه عن عكرمة أو سعيد يعني ابن جبير على الشك ثم كانت عن ابن عباس دون ذكر جابر بن عبد الله بن رئاب.

ثالثها: وعن ابن إسحاق كان مما نزل فيه القرآن من الأحبار فيما حدثني الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس عن جابر بن عبد الله بن رئاب، مر أبو ياسر ابن أخطب بالنبي ﷺ وهو يتلو ﴿الٓمٓ﴾ بطوله في الحساب. وهذه الرواية الثالثة بالإسناد الذي عند الطبري هنا تابعة للرواية الثانية عن سلمة

(1) انظر جـ4 ص26.

ابن الفضل عطفها عليها بقوله وعن ابن إسحاق ليست تعليقًا جديدًا وأشار البخاري بصنيعه هذا إلى اضطراب الرواية على سلمة بن الفضل بين هذا وذاك. ولذلك ذهب إلى جرح سلمة بهذا الاضطراب، فقال عقب ذلك: قال علي، يريد به شيخه علي بن المديني إمام الجرح والتعديل، ما خرجنا من الري حتى رمينا بحديث سلمة.

وقال في ترجمة سلمة 2 / 2/ 85 سلمة بن الفضل أبو عبد الله الأبرش الرازي الأنصاري، سمع محمد بن إسحاق روى عنه عبد الله بن محمد الجعفي، عنده مناكير.

يقال مولاهم مات بعد التسعين ومئة. وَهَّنه علي. يعني شيخه ابن المديني ويعني أن سلمة مات بعد سنة 190، وقال في التاريخ الصغير ص 217: مات سلمة بن الفضل أبو عبد الله الأبرش الرازي الأنصاري بعد تسعين ومئة، قال على يعني ابن المديني رمينا بحديثه قبل أن نخرج من الري، وضعه إسحاق بن إبراهيم وقال في ترجمته أيضًا في كتاب الضعفاء ص16: سمع محمد بن إسحاق، روى عنه عبد الله بن عمر بن أبان ومحمد بن حميد. ولكن عنده مناكير وفيه نظر. وأنا أذهب إلى توثيق سلمة بن الفضل فقد وثقه ابن معين فيما رواه ابن أبي حاتم في كتابه، وله عنده ترجمة جيدة وافية 2/ 1/ 168-169، وروي أيضًا عن جرير قال ليس من لدن بغداد إلى أن تبلغ خراسان أثبت في ابن إسحاق من سلمة بن الفضل. وقد رجحت توثيقه أيضًا في شرح المسند 886.

وعندي أن هذا الاضطراب إنما هو من ابن إسحاق أو لعله رواه بهذه الأسانيد كما سمعه وكلها ضعيف مضطرب وأشدها ضعفًا الرواية التي هنا، والتي أشار إليها البخاري من رواية الكلبي عن أبي صالح، ولله در الحافظ ابن كثير فقد وضع الحق موضعه حين قال في التفسير 1/ 69 - 70 وأما من زعم أنها دالة على معرفة المدد وأنه يستخرج من ذلك أوقات الحوادث والفتن والملاحم، فقد ادعى ما ليس له وطار في غير مطاره. وقد ورد في ذلك حديث ضعيف وهو مع ذلك أدل على بطلان هذا المسلك من التمسك به على صحته. ثم نقل هذا الحديث من هذا الموضع من الطبري ثم قال فهذا الحديث مداره على محمد بن السائب الكلبي وهو ممن لا يحتج بما انفرد به... إلى أن قال ومحمد بن السائب الكلبي ضعيف جدًا رُمي بالكذب بل روى ابن أبي حاتم في الجرح



3 / 1/ 270-271 في ترجمته عن أبي عاصم النبيل قال زعم لي سفيان الثوري قال: قال لنا الكلبي ما حدثت عني عن أبي صالح عن ابن عباس فهو كذب فلا تروه. وقال أبو حاتم: الناس مجتمعون على ترك حديثه لا يشتغل به هو ذاهب الحديث. والطبري نفسه قد ضعفه جدًا فيما مضى 66 إذا أشار إلى رواية عن ابن عباس روى جميع ذلك عن ابن عباس وليست الرواية عنه من رواية من يجوز الاحتجاج بنقله. ثم ذكر أن الذي روى ذلك الكلبي عن أبي صالح ووصف الحديث: 72 الذي رواه من طريقه بأنه خبر في إسناده نظر. فكان عجبًا منه بعد هذا أن يحتج بهذه الروايات المتهافتة ويرضى هذا التأويل المستنكر بحساب الجمل إذ يختار فيما سيأتي (هذه الصفحة سطر 8 وما بعدها) أن هذه الأحرف تحوي سائر المعاني التي حكاها إلا قولًا واحدًا غير هذا المعنى المنكر بل هو يصرح بعد ذلك ص 222 سطر 8 أن من المعاني التي ارتضاها أنهن من حروف حساب الجمل.

وقد نقل السيوطي هذا الحديث في الدر المنثور 1: 22، 2/ 4 - 5 ووصفه في الموضع الأول بالضعف وكذلك نقله الشوكاني 1: 20 وضعفه.

وقوله في آخره: (ويزعمون أن هؤلاء الآيات... هو من تتمة الرواية وهو من كلام ابن إسحاق حكاية عمن روى عنهم)[1] جزاه الله عن هذا التحقيق النفيس خير الجزاء.

فمن أين إذن تأتي صحة عزوها إلى جابر فضلًا عن أن يصح عزو ما استنبطوه منها؟ فهذا ما يتعلق بعزو هذا القول إلى جابر رضي الله عنه، عنينا بهدمه وإقامة البرهان على بطلانه؛ ليبقى قولًا بلا قائل معتبر. يلقى العزو إليه في الذهن شبهة قوية تضاف إلى ما يثيره القول نفسه من شبهات حول اختيار غيره والعدول عنه.

فأما نقد القول في نفسه ووضعه الموضع الحقيق به من صحة أو فساد، فنقول إنه بمعزل من السداد بالكلية؛ ذلك أنه إن كان مرادهم بذلك المتشابه الذي استأثر الله بعلمه دون خلقه نفس ما يتعلق بمدلول اللفظ الكريم من الغيب الذي لم تتناوله دلالة ذلك اللفظ ولا بيان الرسول ﷺ لذلك اللفظ بالكلية كالوقت المعين لقيام الساعة ووقت خروج

(1) نفس المرجع من ص 218 إلى ص220 من أسفل.

الدابة ويأجوج ومأجوج... إلخ ونفس الأجل المقصود بهذه الحروف المقطعة على هذا الزعم وهو ظاهر صنيع الطبري فيما نصر به هذا القول، حيث قصر رحمه الله ذلك على ما لم يبينه الله للخلق، بدلالة كتابه ولا أوضحه لهم على لسان رسوله ﷺ وجعل من خصيصته أن ليس بالخلق إليه حاجة في دين ولا دنيا. ومثل له بمقدار المدة التي بين نزول الآية وبين حدوث ما جاءت به من آية، فإن ذلك كله متبادر في أن المتشابه فيما فهم رحمه الله من قولهم هو ذاك. نقول إن كان مرادهم من المتشابه ذلك فلا نسلم صلوح إرادة مثله من المتشابه الذي تعني الآية الكريمة أصلًا، كيف وذلك ليس من القرآن بالمرة فضلًا عن أن يكون من هذا القسم المخصوص منه أعني المتشابه القطعي القرآنية كما تقدم وأنه لا يتأتى في منطق العقلاء قطعًا أن يكون ما هو غير مندرج تحت المقسم أصلًا قسمًا لذلك المقسم مندرجًا بوصفه كذلك تحت ذلك المقسم ضرورة، فإنه للاتناقض البين لدى من بذل أدنى شيء من التأمل كما لا يخفى. هذا وإن كان مرادهم بذلك هو اللفظ الكريم، وبحيث لا يرد عليهم هذا المأخذ فنقول: ظاهر ما ساقوه لذلك من المثل قاض بأن المتشابه يتناول عندهم طائفتين من الكلم:

أولاهما: ما كان منشأ تشابهه هو لا من حيث المدلول بل من حيث ذلك الغيب المتعلق بهذا المدلول كمعظم المثل المتقدمة.

ثانيتهما: ما كان منشأ التشابه فيه هو من حيث ذلك المدلول كالحروف المقطعة من هذه المثل.

فأما أولى هاتين الطائفتين فنقول: إنه مادامت العبرة ليست بمدلول اللفظ، وإنما هي بمجرد الغيب المتعلق بمدلوله، فقد كان يجب إذن أن يكون جل الألفاظ بل كلها متشابهًا في حق الخلق؛ ذلك بأنه لا يكاد يخلو لفظ من الألفاظ التي يتناطق بها الناس عن غيب ما، بل غيوب كثيرة تتعلق بمدلوله، وسواء في ذلك ما عدوه من الكلام محكمًا وما جعلوه منه متشابهًا. ما يأتي آت من لفظ يدعي منه علم التأويل إلا كان من وراء ذلك التأويل ومتعلقاته مجهولات كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى ومن رام أن يبلو هذا الكلام فليذهب إلى أي الألفاظ المحكمة عنده شاء. حتى لو كان ذلك اللفظ مما لا يرتاب في إحكامه مرتاب كعلم الشخص مثلًا فلينظر ماذا يعلم من ذلك الاسم العلم

مثلًا غير مجرد مدلوله وشيء جد قليل بالنسبة إلى ما يجهل مما يتعلق بذلك المدلول، هل يعلم مثلًا كيف كان الوجود الأصلي لذلك المدلول ذاتًا واختصاصًا بخصوص ما قدر له من الصفات والأوضاع المختلفة؟ أو كيف كان وجوده الظلي أو تصوره، أعني ذلك المدلول في ذهن مدركه من ذلك اللفظ الدال عليه، وهلم جرًا في شأن ذلك اللفظ وغيره من سائر الألفاظ، فكان على هؤلاء إذن إما أن يعدوا جميع الألفاظ متشابهًا رعاية لجانب ما يتعلق بمدلولات تلك الألفاظ من المجهول وهو ما لا يشتبه فساده ومناقضته للآية الكريمة على أحد، أو يجعلوا جميع ما بان مدلوله منها محكمًا رعاية لجانب ذلك المدلول فتكون هذه الطائفة من الكلام محكمة كذلك ضرورة أنها بينة المدلول كتلك المحكمات بلا شبهة.

فإما أن يمايزوا في ذلك بين بعض الألفاظ وبعض، فيخلعوا على بعضها صفة الإحكام قاصرين الرعاية على جانب المدلول ومغفلين غيره، وعلى بعضها الآخر صفة التشابه قاصرين تلك الرعاية على غير ذلك الجانب ومغفلين إياه، فتحكم ظاهر وترجيح لغير مرجح، ما يليق ركوب مثله من أولئك الأعلام، لا يقال: شتان في هذا الأمر ما بين هذا المجهول المتعلق بمدلول هذه الطائفة التي عددنا من المتشابه وما عارضت به من ذلك المتعلق بمدلول المحكم؛ فإنه لما كان المتعلق بمدلول هذه مما لا تنفك ملاحظته عن الذهن عند ملاحظة ذلك المدلول بحيث لا يذكر اللفظ من هذه الطائفة إلا ويسارع الذهن إلى ملاحظة هذا المتعلق بمدلوله وتطلب بيانه مسارعته إلى ملاحظة ذلك المدلول وتطلبه لكون هذا المتعلق مما شأن النفس التطلع البالغ إلى معرفته.

نقول: لما كان شأن هذا المتعلق هكذا، وكان مع ذلك بحيث لا ينال دركه، كان ذلك مدعاة إلى تشابه هذه الطائفة وتحير النفس في شأنها بخلاف ذلك المتعلق بمدلول المحكم؛ فإنه وإن كان مجهول التأويل جهالة هذا السابق كما ذكرت، لكنه لم يك بهذه الصفة من تبادر ملاحظته إلى الذهن، بل كان بحيث لا يكاد يخطر بالبال أصلًا عند سماع لفظ المحكم وملاحظة مدلوله لما أن الشأن في مثله إهمال النفس إياه وعدم التفاتها إليه بالكلية وقصرها الاهتمام على مجرد مدلول اللفظ.

نقـول: لما كان شـأنه كذلك كانـت جهالته غير مؤثرة أصلًا في إحـكام هذا المحكم، بـل كان وجـود مثله كلا وجـود بالمـرة، فلذلك قد قلنا بالفرق بيـن الأمرين. لا يقال ذلك لأنا نقول إنما كان يؤثر هذا الفارق حقًّا على تقدير قيامه واطراده في سـائر المثل، ودون ذلك ما دونه أن لو خليت النفس وشـأنها شـأن ذلك المتعلق بمدلول هذه الطائفة، أعني المتشـابهة علـى زعمكم وشـأنها؛ أي بحيث لا تزال النفـس مع هذا التبـادر، أعني تبادر ملاحظتـه إلـى الذهن كما قلتـم متطلعة إلى معرفتـه طالبة لبيانه فإن ذلك لـو كان لكانت الحيرة واشـتباه الأمر حقًّا، فأما وقد أحكم الله ورسـوله القول في بقاء هذه المجهولات للخلـق علـى مجهوليتهـا لهم حتـى يجليها لوقتهـا سـبحانه، وتبين ذلك للكافـة عامتهم وخاصتهـم، بحيث صار معلومًا من الدين بالضرورة كسـائر مـا مثلتم به في هذه الطائفة، فإنك ما تسأل من أحد عن علم شيء من ذلك حتى من خف وزن علمه بهذا الدين إلا كان يقينه قاطعًا باسـتئثار الله بهذا العلم، أو انسـداد السـبيل المعتاد إلى دركه على الأقل. أما والأمـر كذلك فإنه لا تكون للنفس إذن طماعيـة ما في الحوم حول حمى هذا المجهول، فضلًا عن أن يكون لها إلى معرفته تطلع بالغ ضرورة أن ذلك يكون محض عبث لا معنى له، فلا يركب مثله العاقل بحال.

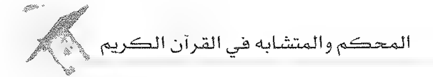
سلمنا وجود مثل تلك الطماعية بل حصول مثل ذلك التطلع البالغ ولكن ذلك لا يعدو أن يكون مجرد ودادة لحصول المعرفة لا تقوى على مدافعة اليقين القاطع بانسـداد باب هذه المعرفة أصلًا فلا يتأتى إذن أن يورث مثله النفس الحيرة وتشابه الأمر، بحيث يمكن للزائغ أن يبتغي الفتنة من قِبَل هذه الحيرة أو هذا التشـابه حسـبما أبـان الله من خصيصة المتشـابه فـكان هذا التطلـع إذن في هذا المجهـول كلا تَطَلُّع بالمرة كمـا كان وجـود ذاك فـي المحكـم عندكم كلا وجود بالمرة، وكان حق كليهمـا إذن- أعني هذه الطائفة وذلك المحكـم- ألا تكـون العبرة فيه كما قلنا إلا بمجرد تبين المدلـول الذي هو حاصل فيهما بحيث إذا قضى بسـبب ذلك بالإحكام للمحكم قضى بسـببه به كذلك بالإحكام في هذه الطائفة، أو تكون العبرة إذن بمطلق كون بعض ما يتعلق بالمدلول مجهولًا في كلٍّ بحيث إذا قضى بسـببه بتشـابه هذه الطائفة قضى به لا محالة بتشـابه المحكم كذلك، وكان أكثر القـرآن بـل جميعه بل جميـع الكلام إذن متشـابهًا في حـق الخلق وهو مـا لا يَركب مثله العقلاء، لا مخرج لكم من هذا البتة.

هذا وأما ثانية الطائفتين أعني ما كان منشأ هذا التشابه فيه من حيث المدلول كالحروف المقطعـة علـى زعمهم، فنقول: مقتضـى ذلك أن يكون في القـرآن المجيد ألفاظ لا يُعلم مدلولها للخلق أصلًا وإنما يسـتأثر الله بعلم ذلك المدلول، وهو ما سيأتي بأنور البراهين إن شـاء الله بطلانه وحقية نقيضه. أعني أنه ما من لفظ في القرآن المجيد كلمة فما فوقها إلا وقـد أنزلـه اللـه عز وجل بلسـان عربي مبين وبحيث يفهمه الراسـخون فـي العلم من العرب الخلص الذين أنزل القرآن بين ظهرانيهم.

وأيضًـا فإنه سـيتجلى لك أتم جـلاء عند بحثنا في هذه الحروف المقطعة إن شـاء الله تعالـى أنهـا معلومة المعنى بل محكمة لا أثر للتشـابه فيها على خلاف ما قد طالما توهمه الكثيرون. وأيًّا ما كان الأمر من إرادة القوم من المتشابه هذا أو ذاك فإنه ليتبين أن ما قالوه من ذلك التعريف على المتشـابه يدخل فيه مـا ليس منه، أما على الأول فظاهر ضرورة ما قلناه من أن ما ليس من القرآن لا يكون من المتشابه البتة.

وأمـا علـى الثانـي فلما قلنـاه كذلك من أن شـيئًا مما مثلـوا به لا يصلح أن يسـلك في عداد المتشابه كما يتبين أنه بقصرهم المتشابه على غير ما هو متشابه -أعني هذا التعريف حسـبما هو المتبادر من جعل الشـيء تعريفًا- قد أخرجوا من المتشـابه ما هو منه ضرورة أن المتشـابه حقيقـة واقعـة في كتاب اللـه تعالى، فلا بـد أن يكون لتلك الحقيقـة ما تقال عليـه بالفعـل وهو ما لا يصلح له ذلك الغير الذي قالوه على هذه الحقيقة ضرورة كما هو بيـن أي أنـه قد اختل في هذا التعريف شـرطا الاطراد والانعـكاس جميعًا بل ركب فيه ما هو أشـنع من ذلك كله أعني تعريف الشـيء بمبانيه. وهو ما أطبق على بطلانه أهل النظر جميعًا. فهذا ما يتعلق بتعريفهم المتشابه.

فأمـا حدهم المحكم بكونه ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره فإنه يُدخل في المحكم كذلك ما ليس منه؛ ذلك بأنهم إنما أرادوا به كل ما يكون في المقدور تحصيل العلـم به حتى لـو كان على غاية من الغموض والاحتمال وهيج الشـبهة في صدر من في قلبه مرض بحيث لا يقدر على العلم بتأويله الحق إلا الراسخ في العلم حسبما يدل عليه دلالة بينة جعلهم مقابله هو ما استأثر الله بعلمه فقط كما لا يخفى.



فساد كلام الشوكاني رحمه الله في نقد هذا التعريف

هذا هو النقد المستقيم لهذا التعريف، فأما قول الشوكاني رحمه الله بعد أن ساق هذا القول في كتابه فتح القدير فاتحة أقوال سبعة ذكرها في تفسير الآية، مر بعضها وستأتي بقيتها في مواضعها من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

(والأولى أن يقال إن المحكم هو الواضح المعنى أو[1] الظاهر الدلالة إما باعتبار نفسه أو باعتبار غيره. والمتشابه ما لا يتضح معناه أو لا تظهر دلالته لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره. وإذا عرفت هذا عرفت أن هذا الاختلاف الذي قدمناه ليس كما ينبغي؛ وذلك لأن أهل كل قول عرفوا المحكم ببعض صفاته وعرفوا المتشابه بما يقابلها. وبيان ذلك أن أهل القول الأول جعلوا المحكم ما وجد إلى علمه سبيل والمتشابه ما لا سبيل إلى علمه ولا شك أن مفهوم المحكم والمتشابه أوسع دائرة مما ذكروه فإن مجرد الخفاء أو عدم الظهور أو الاحتمال أو التردد يوجب التشابه)[2] نقول أما هذا القول منه فغير سديد من وجهين، أما أولهما فإنه لا أعجب من زعمه أن المحكم كالمتشابه أوسع دائرة مما حده هؤلاء به وكيف وهو على قولهم شامل لسائر ما يمكن أن يعرف تأويله وبحيث لا يخرج عنه إلا ما استأثر الله بعلمه؟ فأنى يتصور في الإحكام المقابل للتشابه مهما يقل في حده ما هو أوسع دائرة من هذا؟!

وأما ثانيهما فإنا نسلم له ما قال من أن الخفاء أو عدم الظهور أو الاحتمال أو التردد يوجب التشابه، ولكن هذا نفسه إذن يعود على ما اختاره الشيخ تعريفًا للقسمين بالنقض ذلك بأنه إنما كانت تسلم له أولوية ما اختار وأنه قول آخر حقًّا في تعريف القسمين غير ما

(1) ساقطة من النسخة التي بين أيدينا والصواب إثباتها بدلالة ما ذكره في مقابل المحكم ولما سيأتي نقله عن كتابه إرشاد الفحول.

(2) انتهى المقصود منه جـ1 ص 284 ثم الظاهر أن ما اختاره هنا في تعريف القسمين الجليلين هو عين القولين الأولين اللذين صدَّر بهما ما ذكر في تفسيرهما من أقوال في كتابه إرشاد الفحول إذ قال: (واختلف في تعريفهما فقيل المحكم ما له دلالة واضحة والمتشابه ما له دلالة غير واضحة فيدخل في المتشابه المجمل والمشترك. وقيل في المحكم هو متضح المعنى وفي المتشابه هو غير المتضح المعنى وهو كالأول ويندرج في المتشابه ما تقدم، والفرق بينهما أنه جعل في التعريف الأول الاتضاح وعدمه للدلالة وفي الثاني لنفس المعنى) ص28.

قال هؤلاء أن لو قصر اتضاح الدلالة وظهور المعنى في المحكم وعدم ذلك في المتشابه على كونه باعتبار نفس الدال أو الظاهر المعنى لا ما يشمل إلى ذلك ما كان باعتبار الغير، فإنه بإدخال هذا القسم أيضًا في حد المحكم لم يبق خارجًا عنه بحال إلا ما استأثر الله بعلمه فإنه الذي يصلح أن يدعي فيه أنه غير متضح الدلالة ولا ظاهر المعنى لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره، وكذلك فقل في إخراجه عن حد المتشابه فإن ما لا تتضح دلالته أو يظهر معناه لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره -وهو ما قاله على المتشابه- ليس إلا ما استأثر الله بعلمه كذلك، فكيف لو ضممت إلى ذلك أن مختار الشيخ عدم معلومية تأويل المتشابه لغير الله تعالى كما يعلم من مراجعة كتابيه المذكورين في التفسير والأصول فجملة القول أن ما أخذه على قول هؤلاء لازم بعينه على قوله، بل إن قوله لا يزيد على أن يكون ترديدًا لقول هؤلاء ولكن باختلاف في العبارة لا يعول شيئًا على مثله.

القول الثامن: تعريف الحنفية

على أنه مهما يكن أمر هذا التعريف فإنه لأشد منه ضعفًا وأظهر سقمًا تعريف الحنفية الذاهب مذهب هذا في تفسير المتشابه؛ ذلك بأنه فوق ركوبه عين ما ركب هذا من المفسدة في ذلك فإنه لمُربٍ عليه في المفسدة بإخراجه من المحكم طائفة عظيمة وجعل قسمة الكتاب إلى القسمين الجليلين غير حاصرة بل بينهما وسائط ست لا هي بالمندرجة تحت المحكم ولا تحت المتشابه، وتبيانه أن اللفظ عندهم -أعني الحنفية- إما أن يكون ظاهر المعنى المراد أوْ لا، وكل ينقسم إلى أربعة، وهاك ملخص قولهم في ذلك بقلم حجة من أنفسهم ومحقق من أنبه محققيهم، قال الكمال رحمه الله في كتابه التحرير (التقسيم الثاني باعتبار ظهور دلالته إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم فمتأخروا الحنفية ما ظهر معناه الوضعي بمجرده محتملاً إنْ لم يسق له أي ليس للمقصد الأصلي من استعماله فهو بهذا الاعتبار الظاهر[1] وباعتبار ظهور ما سيق له مع احتمال التخصيص.

(1) قوله في هذا التعريف ما هو جنس يدخل تحته سائر أقسام ما ظهر مراده وما لم يظهر وغير ذلك وقوله ظهر معناه الوضعي. يعني بالوضعي ما للوضع مدخل فيه فيدخل المعنى المجازي ثم قيد الظهور هذا لإخراج الأقسام الأربعة الآتية لما لم يظهر المراد منه أي قبل ظهور الثلاثة الأول منها بالتأمل والطلب =

والتأويل النص[1] ويقال أيضًا لكل سمعي ومع عدم احتماله غير النسخ المفسر. ويقال أيضًا لما بين بقطعي مما فيه خفاء من الأقسام الآتية وإن بظني فمؤول ومع عدمه في زمانه ﷺ المحكم حقيقة عرفية في المحكم لنفسه والكل بعده محكم لغيره يلزمه التقييد عرفًا، فهي متباينة ولا يمتنع الاجتماع في لفظ بالنسبة إلى ما سيق إليه وعدمه كما تفيده المثل ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ ظاهر في الإباحة والتحريم إذ لم يسق لذلك نص باعتبار خارج هو رد لتسويتهم ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ الآية، ظاهر في الحل نص باعتبار خارج هو قصره على العدد إذ السوق له فيجتمعان دلالة ثم القرينة تعين المراد بالسوق وهو الالتزامي فيراد الآخر حقيقيًّا لا أصليًّا، أعني الظاهري، ويصير المعنى النصي مدلولًا التزاميًّا لمجموع الظاهرين[2]. ومثال انفراد النص ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ وكل لفظ سيق لمفهومه. وأما الظاهر فلا ينفرد إذ لا بد من أن يساق اللفظ

= والبيان كما سيأتي. وأما بعده فلا يصلح لإخراج تلك الثلاثة لكونها إذ ذاك ظاهرة المعنى الوضعي كما يستفاد من كلام عزمي زاده في نحوه، انظر حاشيته على شرح ابن ملك لمنار الأصول ص349 بأعلى الهامش وقوله بمجرده أي بمجرد سماع لفظه قال شارحه أمير بادشاه (ظاهر هذه العبارة خروج المجاز لأن ظهور معناه بالقرينة لا بمجرد اللفظ لكن يجوز أن يكون المراد بمجرد اللفظ مع ما لابد منه في دلالته من غير احتياج إلى أمر مستقل من كلام أو دليل عقلي وأما القرينة فهي كالعلم بالوضع في فهم الموضوع له من اللفظ) تيسير التحرير جـ1 ص200. قلت وهذا القول من الكمال هو كقول النسفي في المنار بصيغته فيخرج به ما خرج بذلك من أقسام غير الظاهر المراد بعد ظهور المراد منها كما نبه عليه عزمي زاده هناك وإن اقتصر على ما دون المجمل منها وذلك لأن هذه الثلاثة وإن غدت ظاهرة المراد إذ ذاك لكن ظهورها لم يكن بمجرد سماع لفظها إنما كان بالطلب والتأمل في بعض وحصول البيان في آخر. وقول الكمال (محتملًا) قال الشارح (لغير معناه الظاهر احتمالًا مرجوحًا) قلت وهو قيدٌ خرج به المفسر والمحكم الآيتان لأن أيًّا منهما لا يحتمل ذلك كما سيأتي. وقوله (إن لم يسق له) خرج به النص الآتي وسلم التعريف على هذا للظاهر.

(1) قال شارحه (احتمال التخصيص فيما إذا كان عامًّا. وأما التأويل فهو يتحقق في العام والخاص فلا وجه لتخصيص الشارح – يعني ابن أمير الحاج صاحب الشرح الموسوم بالتقرير والتحبير– إياه بالخاص المرجع السابق ص201 ثم إنه لا يخفى بعد ما قلناه في تعريف الظاهر شرح هذا التعريف وإخراج محترزاته.

(2) أي في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾. قال الشارح: فعلم أن النص قد يكون مركبًا من جملتين فلا ينبغي تقييد المقسم بالإفراد. المرجع السابق ص204.

لغرض ومثلوا المفسر كالمتقدمين ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ الآية[1] ويلزمهم ألا يصح لعدم احتمال النسخ[2].

وثبوته معتبر للتباين فإنما يتصور المفسر في مفيد حكم بخلاف المحكم والله بكل شيء عليم لأنه نفيه[3] والأولى نحو الجهاد ماض[4] والمتقدمون المعتبر في الظاهر ظهور الوضعي بمجرده سيق له أولًا وفي النص ذلك مع ظهور ما سيق له احتمل التخصيص والتأويل أولًا وفي المفسر عدم الاحتمال احتمل النسخ أولًا وفي المحكم عدمه[5] فهي

---

(1) قال ابن ملك في شرح المنار عقب تمثيله للمفسر بهذا المثال: (فإنه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وإرادة البعض، فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصًّا. ثم قال بعد استشكال على التخصيص وجواب نظروا فيه وأجابوا بخلافه– ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق فبقوله أجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرًا). انظر شرح المنار وحواشيه ص353 فما بعدها.

(2) قال ابن ملك في شرح المنار: (فإن قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لأنه يفضي إلى الكذب أو الغلط فلا يكون مفسرًا. قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ إنما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث إنه مفسر فلا يضرنا في التمثيل، كذا قيل وفيه نظر لأنه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم). قال العلامة الرهاوي في حاشيته عليه: (وقوله وفيه نظر) وجهه أن هذه الآية لا تصلح مثالًا للمفسر لأنها خبر وإخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لأنه يؤدي إلى الكذب والغلط وذلك يستحيل على الله تعالى لتعاليه عن ذلك واختلاف الحيثية لا يفيد هنا إذ قيد الحيثية إنما يعتبر في الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات، فلا يمكن أن يقال إن هذه الآية تحتمل النسخ من حيث كونها مفسرة لما يلزم من المحذوف، ولهذا أورد بعضهم في نظيره قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ فإن قوله كافة سد باب التخصيص، لكنه يحتمل النسخ لكونه حكمًا شرعيًّا) وحسبك. هذا من الرهاوي بيان شافٍ في هذه المسألة الدقيقة. وانظر مرجع التعليق السابق ص355.

(3) قال شارحه: (لأنه أي شرط المحكم بتقدير المضاف نفيه أي نفي احتمال النسخ والنفي متحقق في الإخبار) ص205.

(4) قال شارحه: (والأولى أن يذكر في تمثيل المحكم نحو قوله ﷺ: «**الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل**» مختصر من حديث أخرجه أبو داود. وجه الأولوية أن قصد الأصولي بالذات نحو بيان أنواع ما يدل على الحكم الشرعي) المرجع السابق.

(5) قال ابن ملك في شرح المنار: (اعلم أن ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالًا بعيدًا، وظهور معه احتمال أبعد وظهور لا احتمال للغير أصلًا؛ فالظاهر في المرتبة الأولى. والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة إلا أنه أقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل) انظر ص355.

متداخلة – قال– وقول فخر الإسلام في المفسر إلا أنه يحتمل النسخ سند للمتأخرين في التباين إذ لا فصل بين الأقسام وبه يبعد نفي التباين عن كل المتقدمين ولعدم التباين مثلوا الظاهر ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ﴾ الزاني والسارق. وبالأمر والنهي مع ظهور ما سيق له[1] ثم قال بعد كلام لا حاجة بي هنا إلى نقله– التقسيم الثالث مقابل الثاني باعتبار الخفاء فما كان خفاؤه بعارض غير الصيغة فالخفي وهو أقلها في الخفاء كالظاهر في الظهور وحقيقته لفظ لمفهوم عرض فيما هو ببادئ الرأي من أفراده ما يخفى به كونه منها إلى قليل تأمل، ويجتمعان[2] في لفظ بالنسبة إلى مفهومه[3] كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي خفي في النباش والطرار[4] للاختصاص باسم إلى ظهور أنه في الطرار لزيادة ففيه حده دلالة لا قياسًا، والنباش لنقص فلا[5] وما لتعدد المعاني الاستعمالية مع العلم بالاشتراك ولا معين وتجويزها

(1) التحرير مع شرحه التيسير من ص200 إلى ص206.

(2) يعني الظاهر والخفي.

(3) ص 226.

(4) النبَّاش كما في شرحه هو آخذ كفن الميت من القبر خفية بنبشه وهو إبراز المستور وكشف الشيء، قال– والطرار آخذ المال المستور من اليقظان من غفلة منه بطرٍّ أو غيره. والطرُّ هو القطع ص227.

(5) قال الشارح رحمه الله في شرح هذه العبارة، أعني من قوله إلى ظهور أنه في الطرار إلى هنا (إلى ظهور أنه أي إلى أن يظهر بعد قليل تأمل أن الاختصاص في الطرار لزيادة؛ أي لزيادة مسماه في المعنى الذي هو مناط حكم السرقة وهي الحذاقة في فعل السرقة ففضل في جنايته لأنه يسارق الأعين المستيقظة لغفلة وعند ظهور هذه المزية يزول الخفاء ويعلم كونه من أفراد السارق، ففيه أي فيجب في الطرار حده أي السارق دلالة أي بدلالة النص الوارد في إيجاب هذه لكونه أولى بثبوت الحكم له لوجود المناط فيه على الوجه الأتم. فإن قلت ظهور كونه من أفراد السارق بعد التأمل ينافي ثبوت حكمه بدلالة النص. قلت كأنه أراد ثبوت دلالة قبل الظهور فتأمل لا قياسًا عليه حتى يرد أن الحدود لا تثبت بالقياس لأنه لا يعري عن شبهه والحدود تدرأ بها غير أن الإطلاق إنما يتأتى على قول أبي يوسف والأئمة الثلاثة وإلا فظاهر المذهب فيه تفصيل. قال المصنف رحمه الله في شرح الهداية قوله: ومن شق أي شق صُرة والصُّرة الهميان والمراد من الصُّرة هنا الموضع المشدود فيه الدراهم لم يقطع وإن أدخل يده في الكم قطع لأن في الوجه الأول يتحقق الأخذ من خارج فلا يوجد هتك الحرزة وفي الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الأخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطرحل الرباط ثم الأخذ في الوجهين ينعكس الجواب والنبَّاش معطوف على الطرار أي وإن الاختصاص في النباش لنقص في مناط الحكم لعدم الحرز وعدم =

مجازية[1] أو بعضها[2] إلى تأمل مشكل ولا يبالي بصدقه على المشترك كـ«أنّى» في ﴿أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ﴾ لاستعماله كأين وكيف إلى أن تؤمل فظهر الثاني بقرينه الحرث وتحريم الأذى ومالتعدد لا يعرف إلا ببيان كمشترك تعذر ترجيحه[3] كوصية لمواليه حتى بطلت فيمن له الجهتان[4] أو إبهام متكلم بوضعه لغير ما عرف كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا مجمل وما لم يرج معرفته في الدنيا متشابه كالصفات في نحو اليد والعين والأفعال كالنزول وكالحروف في أوائل السور، وظهر أن الأسماء الثلاثة مع الاستعمال لا الوضع كالمشترك[5] والخفي مع عروض التسمية)[6] والمحكم لنفسه إذًا وهو المراد من الآية الكريمة طبعًا إذ لا خفاء في صدق المحكم لغيره بالمعنى الذي ذكروا على المتشابه أيضًا لعدم إمكان نسخه بعد زمنه ﷺ وهو ما لا يخفى على عاقل استحالة إرادته بما في الآية

= الحافظ وقصور المالية لأن المال ما يرغب فيه والكفن ينفر عنه وعدم المملوكية لأحد لأن الميت ليس بأهل للملك والوارث لا يملك من التركة إلا ما يفضل عن حاجة الميت فلا يجب فيه حد السرقة ولأن شرع الحد للانزجار والحاجة إليه عند كثرة وجوده والنبش نادر والانزجار حاصل طبعًا وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافًا لأبي يوسف والأئمة الثلاثة، وقول أبي حنيفة قول ابن عباس والثوري والأوزاعي ومكحول والزهري وقولهم مذهب عمر وابن مسعود وعائشة والحسن وأبي ثور ثم الكفن للوارث عندهم فهو الخصم في القطع وإن كفنه أجنبي فهو الخصم) ص227 فما بعدها.

(1) قال شارحه: (ولا شك أن تجويز كون كل من المعاني الاستعمالية مرادًا من اللفظ مجازًا إنما يتحقق إذا صرف صارف عن إرادة ما وضع له، وكان المقام صالحًا لإرادة كل منها ولم يكن ما يعين واحدًا منها) ص228.

(2) وقال هنا: (أو بعضها معطوف على الضمير المجرور وذلك بأن يزدحم معان استعمالية بعضها حقيقية وبعضها مجازية بحسب التجويز، وهو إنما يتصور إذا كان المقام صالحًا لإرادة المعنى الحقيقي والمجازي بأن لم يكن الصارف عن الحقيقي قاطعًا في الصرف وألا يتعين المجازي).

(3) ص229.

(4) قال الشارح حتى بطلت الوصية فيمن له الجهتان أي في وصية من له جهة المُعْتَقين والمعتِقين فإنه لا يرجى البيان بعد موت الموصي وهذا ظاهر الرواية وعن محمد: إلا أن يصطلحا على أن يكون الموصى به بينهما فإنه يجوز كذلك. وعن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله جوازها ويكون للفريقين) ص230.

(5) وقال هنا: (مع الاستعمال لا يدور مع الوضع كالمشترك أي كما يدور اسم المشترك مع الوضع لأن مدار الاشتراك على وضع اللفظ لأكثر من معنى واحد بوضع متعدد).

(6) ص231.

الكريمة، نقول هذا المحكم لنفسه هو بإجماع جميعهم ما سيق لمعناه غير محتمل لشيء من التخصيص والتأويل والنسخ والمتشابه وهو المراد عندهم من الآية أيضًا بقرينة ما سيأتي من استدلالهم على عدم معلوميته بهذه الآية هو ما لم ترج معرفته في الدنيا وبينهما إذن هذه الوسائط الست التي تنتظم قدرًا غير قليل من القرآن المجيد والتي لا تدخل تحت أي من هذين القسمين، وأقول عجبًا لأمر القوم فلا أقاموا دليلًا من اللغة أو الشرع على وجود تلك الوسائط بين القسمين وتسمية كل باسمه الخاص حتى يعدل بمثل ذلك الدليل عن مقتضى الظاهر من الآية من حصر الكتاب في القسمين على ما بينا قبلًا. ولا قالوا إن ذلك مجرد اصطلاح لنا لا علاقة له بهذه الآية إذا ما شاححناهم في اصطلاحهم ولكنهم إنما يتكلمون عن المحكم والمتشابه اللذين تعنيهما هذه الآية من آل عمران كما ذكرنا فأنى للعاقل إذن أن يترك مقتضى ظاهر الآية ليقول معهم بهذه الوسائط الست بين القسمين بلا أدنى دليل من لغة أو شرع أو عقل. فإن قيل لم لا يكون دليلهم أنه لما قال الله في المحكمات ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي أصله دل على أنها في غاية الوضوح إذ لا يتصور أن يكون في الأصول التي هي ملاك أمر الكتاب وعليها بناؤه شيء من الخفاء وأيضًا فإن في اللغة المعوان عليه كما لا يخفى ثم على غاية من الثبات كذلك؛ إذ لو جاز نسخ الأصول لجاز نسخ جملة ما ينبني عليها بطريق الأولى فيكون نسخ جملة الكتاب جائزًا وهو ممتنع بلا ريب. فلما أن كان أمر المحكمات كذلك كانت قسمًا خاصًا من بين أقسام ما يظهر المراد منه هو أعلى تلك الأقسام وكانت هناك إذن ولا ريب مراتب أخرى لذلك الظاهر أدنى من المحكمات ظهورًا وأقبل[1] للاحتمال فاستقصوها فوجدوها ما ذكروا، ما خرقوا من ذلك ما لا وجود له بينها، إنما أقصى ما صنعوا أن سموا كلًا باسم خاص به ليسهل الضبط ثم لما أن كانت المتشابهات بحيث قال الله فيها: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فقصر علم تأويلها على نفسه. دل ذلك على أنه لا يرجى بيانها في هذه الدنيا وأنها على غاية من الخفاء والغموض، ثم لما كان أمرها كذلك كانت ولا ريب قسمًا خاصًا من بين ما لا يظهر المراد منه هو أشد ذلك خفاء. وكانت هناك لذلك

(1) اسم التفضيل هنا على غير بابه فإن المحكمات لا قبول فيها للاحتمال أصلًا حتى يكون غيرها أقبل منها لذلك.



مراتب أخرى أقل خفاء وأقبل للظهور فذكروها ما لهم في ذلك أيضًا غير مجرد التسمية وهي مما لا مشاحة فيه قطعًا. فكيف وربما أعانت عليها اللغة في القسمين، أعني ما يظهر المراد منه وما لا يظهر. وإن قيل ذلك فإنا نقول أما ما ادعي في المحكمات فمبني على فاسد لابتنائه على كون الأم في الآية بمعنى الأصل وهو ما تقدم تبيان فساده وأن الحق كونها بمعنى المعظم وكون المحكمات تبعًا لذلك أكثر القرآن. وأما ما ادعي في المتشابهات فكذلك لابتنائه على توهم كون الله عز وجل قد قصر العلم بتأويلها على نفسه فقط وهو ما سيأتي إبطاله وتبيان أن الحق اشتراك الراسخين في العلم في ذلك إن شاء الله تعالى ثم لا يضرنا بعد ذلك كل هذه التشقيقات والتسميات بل إن كان من حاجة إلى ذلك، ولا نحسب، فإنا ندخل منها ما ندخل تحت المحكم وما ندخل تحت المتشابه قائلين بمقتضى ظاهر الآية من الحصر في القسمين حيث لا قرينة تقتضي العدول عن ذلك الظاهر كما تقدم. والله أعلم.

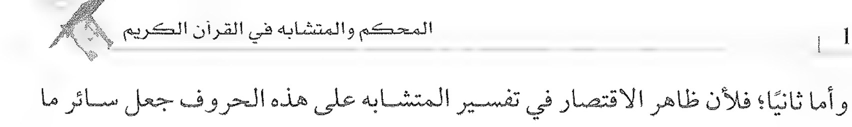
القول التاسع

ما أورده ابن تيمية في كتابه تفسير سورة الإخلاص فيما ذكر من الآراء في معنى المتشابه فقال: (والقول الثالث: أن المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور- قال- يروى هذا عن ابن عباس)[1] وأقول هذا قول فاسد لا يؤبه له ولولا أن رأيت صوابًا أن أورد كل ما يتعلق بهذا الموضوع من الآراء وإنزاله المنزل الحقيق به من الإحقاق أو الإبطال.

ولا سيما ما عزي من تلك الآراء إلى ذوي الأقدار العالية من علماء هذه الأمة رحمهم الله تعالى ما أوردت مثله في هذا البحث.

أما أولًا؛ فلأن في جعله الحروف المقطعة في أوائل السور متشابهًا ركوب ما لا برهان عليه بالمرة بل ما قام البرهان على خلافه فإنه سيأتي مدعومًا بالبرهان النير إن شاء الله تعالى أن هذه الحروف لا أثر فيها للتشابه بحال.

(1) ص 139.



وأما ثانيًا؛ فلأن ظاهر الاقتصار في تفسير المتشابه على هذه الحروف جعل سائر ما سواها محكمًا وناهيك بإدخال قول متشابه الصفات ونحوه مما فيه أشد الخفاء وأعظم التمسك للزائغين في المحكم الذي لا خفاء فيه ولا متشبث لزائغ دليلًا على فساده. والله أعلم.

القول العاشر

ما عزاه الرازي في تفسيره إلى الأصم من كون (المحكم هو الذي يكون دليله واضحًا لائحًا مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ وقوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابًا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكمًا لأن من قدر على الإنشاء أولًا قادر على الإعادة ثانيًا)[1] وضعف هذا الكلام من أوجه:

أما أولًا: فلأنه ظاهر بين التبادر في قصر كل من الإحكام والتشابه على الأخبار التي يمكن أن تقوم على إثبات مضامينها الأدلة. ألا ترى إلى قوله في تفسير المحكم ما يكون دليله واضحًا لائحًا ثم تمثيله له بما مثل ثم تمثيله بعد للمتشابه بما مثل به كذلك ثم تبيانه لقيام الدليل في واقع الأمر على ثبوت مضمونه وأنه لو تأمل من اشتبه عليه ذلك المضمون لصار المتشابه عنده محكمًا وعلى ذلك فإنه لا يكون شيء من الإنشاءات محكمًا ولا متشابهًا بل واسطة بين القسمين وهو باطل[2] لما سبق. فإن قيل هلا حملت كلامه على أحد التأويلين اللذين ردده الرازي بينهما والذي لم يعترضه رحمه الله منهما أعني أن يكون قد أراد بكون دليل المحكم واضحًا إلخ (أن المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو إما المجمل المتساوي

(1) جـ2 ص296 فما بعدها.

(2) أي لوضوح أكثرها وضوحًا تامًّا وعدم قابليته لتعلق الزائغين به ولمنافاته الظاهر المتبادر من حصر الآية الكتاب في القسمين بلا دليل البتة.

أو المؤول المرجوح)[1] وإذ ذاك فإنه يتناول سائر القرآن خبرًا وإنشاء كما لا يخفى. إن قيل ذلك فإنا نقول فوق أن ذلك غير الظاهر من كلام الأصم بل تأويل في غاية البعد له كما لا يخفى فإنه ليحول دونه حيلولة بينة ما مثل به للمتشابه فإن أحدًا لا يتوهم أن دلالة الآيات التي ورد فيها الإخبار عن البعث ليست متعينة في الدلالة على معناها بل مجملة أو مئولة مرجوحة حتى يقول بمثله الأصم ويحمل كلامه عليه بل كل من له أدنى خبر بالأساليب لا محالة قاطع بأن دلالة خبر البعث على معناه الذي هو البعث واضحة في ذلك أتم وضوح وإنما الريبة عند منكريه في حصوله في الآخرة فلذلك لم نصر إلى تجويزه لكلام الأصم مصير الفخر الرازي رحمه الله تعالى.

وقلنا إن الاعتراض[2] بعدم شمول كلامه للإنشاءات يلزمه هذا.

وأما ثانيًا فلأنه إن أراد بهذا الحكم في قوله تمثيلًا للمتشابه الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابًا حكم المكلف بذلك أي تصديق قلبه به وإن هذا الحكم تضطرب فيه نفس غير المؤمن وتشتبه فيه لم يك من المتشابه الذي تتحدث عنه الآية الكريمة في قبيل ولا دبير، فإنها إنما تتحدث عن تشابه آيات القرآن لا عن تشابه الحكم الذي في نفس المكلف، شأنه شأن الإحكام تمامًا والذي عبر عنه هو نفسه بعبارة واضحة في أنه يفهم انصراف الوصف به إلى آيات من القرآن لا إلى شيء في نفس المكلف فلم يكن ليسوغ منه حينئذ ذكره، أعني هذا الحكم، تفسيرًا لما في الآية حسبما يفيده إيراده المتشابه في كلامه معرفًا بأل العهدية المفيدة لكون المعني به ما في الآية لأنه الذي ينصرف إليه عند الإطلاق وإيقاعه ذلك في مقابلة المحكم أي الذي في الآية كما لا يخفى وإن أراد به حكم الله تعالى بذلك في آيات القرآن أي تعبيره عنه بعبارات تفيده، فلا نسلم أن فيه تشابهًا البتة، بل دلالة عبارته عليه على غاية من الإحكام والوضوح. وأما ما فيه الاشتباه

(1) انظر تفسير الرازي جـ2 ص397.

(2) لم يذكر الرازي هذا الاعتراض بل كل ما صنعه هنا أن ردد كلامه بين تأويلين لم يعترض على أولهما وهو ما أوردته هنا واعترضت عليه وإنما اعترض على ثانيهما ثم التمس له ردًّا على الاعتراض كما سيأتي.

في نفس منكره من الكيفيات المخصوصة وحصول تلك الكيفيات في الآخرة فأمر خارج عن دلالة العبارة التي هي معيار الإحكام والتشابه تمام الخروج كما بينا آنفًا.

هذا وأما ثالثًا فلأنه في دعوى أن المتشابه إذا تؤمل صار عند تأمله محكمًا ما هو صريح في أن التشابه عنده أمر نسبي مرده نفس صاحبه لا وصف ذاتي لآياته مرجعه احتمال تلك الآيات وإمكان تشبث الزائغين بها، وهو جلي الفساد. وكيف وهو خلاف الظاهر من وصفه تعالى تلك الآيات بالتشابه وهو ما لا يسوغ العدول عنه إلا بقرينة وهيهات لها ثم هيهات ثم كيف وهو خلاف صريح وصفه تعالى تلك الآيات بالمغايرة للمحكمات. ألم ير إلى قوله تعالى في وصفها وأُخَر. وبعد فإن هذه الأوجه هي التي يمكن أن يعترض على الأصم بها والتي نحسب ألا مخلص له عنها.

فأما ما اعترض به الرازي عليه من أنه (إن عني[1] به أن المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل، فعلى هذا يصير جملة القرآن متشابهًا لأن قوله ﴿ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴾ أمر يحتاج في معرفة صحته إلى الدلائل العقلية وأن أهل الطبيعة يقولون السبب في ذلك الطبائع والفصول أو تأثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها فكما أن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل فكذلك إسناد هذه الحوادث إلى الله تعالى مفتقر إلى الدليل)[2].

نقول أما هذا الصنيع من الإمام فبمعزل من السداد عند المستبصرين (أما أولًا) فلأن مراد الأصم من كلامه واضح من تلك الجهة لا يمكن أن يأتيه الاعتراض من قبلها وهل لعاقل أن ينكر أن هذه الأمور التي مثل بها الأصم للمحكم من خلق النطفة علقة وجعل كل شيء حي من الماء وإنزال ماء من السماء وإخراج الثمرات به رزقًا أوضح في عقول الناس لتكرر حصولها بالتشاهدة من حصول البعث في الآخرة. ألم يكن الكافرون ينكرون البعث على حين إقرارهم بأن هذه الأمور من صنع الله حسبما ينطق به غير ما آية من القرآن.

(1) هذا هو ثاني التأويلين اللذين ردد بينهما الرازي كلام الأصم وهو ما وعدنا بذكره آنفًا.

(2) انظر المرجع السابق.

ألم يجعلها الله دليلًا على قدرته على البعث، والدليل لا بد أن يكون أوضح في ذهن من يلقى إليه من المدلول وهو ما أملى على الشيخ أن يقول آخر الأمر ملتمسًا للأصم المخلص من اعتراضه (ولعل الأصم يقول هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل إلا أنها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهرًا بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة يؤمن الغلط معها إلا نادرًا، ومنها ما يكون الدليل فيه خفيًا كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الأول هو المحكم والثاني هو المتشابه)[1].

وأما ثانيًا فلأن الإمام يُحمِّل كلام الأصم ما لا يحتمل ثم يعترض بعد ذلك على ما فرضه له احتمالًا والحق أنه يعترض على احتمال نفسه لا على كلام الأصم، إذ كيف يحتمل أن يكون مراد الأصم بكلامه عن المحكم أن صحته تعلم من غير دليل أي بضرورة العقل حتى يعترض عليه بما اعترض، وقد صرح الأصم نفسه بأن له دليلًا، غاية الأمر أن ذلك الدليل واضح لائح، أفلا يرى الشيخ إلى قوله في تفسير المحكم ما كان دليله واضحًا لائحًا؟

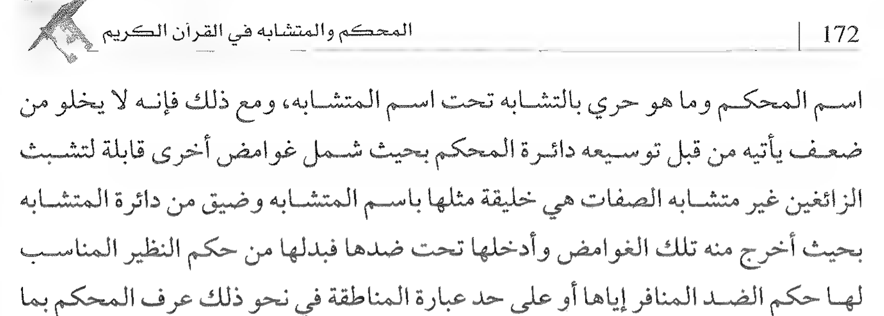
أفليس أنه لو وفق الشيخ وسدد لاقتصر في تفسير قول الرجل على ما جعله مخرجًا له من اعتراضه. فإنه لعمرو الحق لمراد الرجل قطعًا. وإذن لأعفى نفسه من كل ذلك التشقيق وما ينطوي عليه من الغلط البين، ولكنها كبوة الجواد. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم العزيز الحكيم.

القول الحادي عشر

ما حكاه ابن تيمية عن بعض المتأخرين دون أن يسمي لنا ذلك البعض من أن المتشابه من القرآن هو آيات الصفات ومن السنة أحاديثها[2] أي خاصة والمحكم ما سوى ذلك كما هو الظاهر من الاقتصار عليها في تفسير المتشابه. وأقول هذا الوجه وإن كان ضعيفًا أقل ضعفًا من كل ما سبقه فإنه الفارد من بينها بإدخال أغلب ما هو حقيق بالإحكام تحت

(1) انظر نفس المرجع السابق.

(2) تفسير سورة الإخلاص ص141.



اسم المحكم وما هو حري بالتشابه تحت اسم المتشابه، ومع ذلك فإنه لا يخلو من ضعف يأتيه من قبل توسيعه دائرة المحكم بحيث شمل غوامض أخرى قابلة لتشبث الزائغين غير متشابه الصفات هي خليقة مثلها باسم المتشابه وضيق من دائرة المتشابه بحيث أخرج منه تلك الغوامض وأدخلها تحت ضدها فبدلها من حكم النظير المناسب لها حكم الضد المنافر إياها أو على حد عبارة المناطقة في نحو ذلك عرف المحكم بما لا يطرد والمتشابه بما لا ينعكس.

القول الثاني عشر

ما حكاه القرطبي في تفسيره عن ابن خويزمنداذ من قوله: (للمتشابه وجوه والذي يتعلق به الحكم ما اختلف فيه العلماء أي الآيتين نسخت الأخرى كقول علي وابن عباس في الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد أقصى الأجلين فكان عمر وزيد بن ثابت وابن مسعود وغيرهم يقولون وضع الحمل ويقولون سورة النساء القصرى نسخت أربعة أشهر وعشرًا وكان علي وابن عباس يقولان لم تنسخ. وكاختلافهم في الوصية للوارث هل نسخت أم لم تنسخ وكتعارض الآيتين أيهما أولى أن يقدم إذا لم يعرف النسخ ولم توجد شرائطه كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ يقتضي الجمع بين الأقارب من ملك اليمين. وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ يمنع ذلك[1].

ومنه أيضًا تعارض الأخبار عن النبي ﷺ وتعارض الأقيسة؛ فذلك المتشابه. قال وليس من المتشابه أن تقرأ الآية بقراءتين ويكون الاسم محتملًا أو مجملًا يحتاج إلى تفسير؛ لأن الواجب منه قدر ما يتناوله الاسم أو جميعه، والقراءتان كالآيتين يجب العمل بموجبهما

(1) قصده بهذا المنع المنع من الجمع بين الأختين في الوطء بالملك قطعًا وإلا فإن جواز الجمع بينهما في الملك بلا وطء محل إجماع، قال القرطبي رحمه الله في تفسير هذا الموضع من آية المحرمات (واختلفوا في الأختين بملك اليمين فذهب كافة العلماء إلى أنه لا يجوز الجمع بينهما بالملك في الوطء وإن كان يجوز الجمع بينهما في الملك بإجماع). جـ5 ص116.

جميعًا كما قرئ ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بالفتح والكسر[1]. وكذا نقل نحوه أبو حيان[2]، ولكن بدون التعرض لمسألة الأخبار والأقيسة وتعدد القراءات، وأقول أما ما ذكره من عدم دخول تعدد القراءات في الآية في المتشابه فقول ندين به ونقول به معًا. وأما تشابه ما لا يتعلق به الحكم فلا كلام لنا فيه؛ لأنه لم يكشف لنا عن وجه ذلك عنده حتى نناقشه برفض أو قبول. وأما ما يتعلق به الحكم فالذي يعنينا مما ذكره هنا ما زعمه اختلافًا بين العلماء في أي الآيتين نسخت الأخرى، ومن اختلافهم في الوصية للوارث هل نسخت أم لم تنسخ، فإن الشيخ لم يوفق في نظرنا في القول بتشابه ذلك، أما الأول فلا مطابقة لما مثل له به للتسمية ولا دلالة على دعوى التشابه، أما التسمية فإنه ليس معنا اختلاف بين العلماء في آيتين. يقول بعضٌ بنسخ إحداهما للأخرى ويعكس آخر فيجعل الناسخ منسوخًا والمنسوخ ناسخًا. بل واقع الأمر أن أحدًا ممن ذكرهم لا يقول بنسخ أي من هاتين الآيتين: آية البقرة أي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ الآية. وآية الطلاق أي قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾. وكيف والكل مطبقون على بقاء حكم الأولى في الحامل المتوفى عنها. والثانية في الحامل غير المتوفى عنها بل على بقاء حكم الثانية كذلك في الحامل المتوفى عنها إذا لم يقع وضع الحمل قبل أربعة أشهر وعشر. وإنما الذي اختلفوا فيه حالة واحدة، وهي ما إذا وقع ذلك قبل انقضاء أربعة أشهر وعشر، فقال: وعلي وابن عباس رضي الله عنهم[3] تكمل المدة أي فيكون ذلك جمعًا بين الآيتين وإعمالًا لكلتيهما لا نسخًا لإحداهما بالأخرى. لا بالمعنى الذي قصر المحققون النسخ عليه ولا بالذي توسع في إطلاقه المتقدمون عليه؛ بحيث يشمل التخصيص ويصلح أن يدعى أن أولى الآيتين إذ ذاك نسخت ثانيتهما، بمعنى خصصتها لتحقق حكم كلتيهما في هذه الحالة كما هو بين. ألا ترى إلى قولهما: تعتد أقصى الأجلين. وكيف أن هذا القول صريح في العمل بحكمي الآيتين مجتمعين لا بأحدهما دون الآخر؟ فهما على التحقيق

(1) جـ4 ص11 فما بعدها.

(2) جـ2 ص382.

(3) أي وسحنون من علماء المالكية كما أفاده القرطبي والنووي.

إذن يريـان أن كل واحـدة من هاتين الآيتيـن تثبت حكمًا في حال لـم تتعرض له الأخرى فـي تلـك الحال. فكل منهما مكملة للأخرى عندهما لاناسـخة لهـا، وإلا فهل قال عاقل في آيتين بنسـخ كل منهما للأخرى حتى يقول بمثله هذان الفحلان؟ وعلى فرض تسـليم ذلـك فإنـه لا يزال خـلاف مدعاه إنمـا مُدَّعاه اختلاف فـي آيتين أيهما نسـخت الأخرى، وليـس هـذا من ذاك في قبيل ولا دبيـر. وأما عمر وزيد بن ثابت وابن مسـعود وغيرهم[1] رضـي الله عنهم فيقولون باعتـداد الحامل المتوفى عنها بوضـع الحمل حتى لو كان بعد الوفاة بلحظة، وهؤلاء يقولون بنسخ ثانية الآيتين لأولاهما بمعنى تخصيصها إياها، يعني الحامل بالحائل لا ريبة عندهم في ذلك، وهو كما ترى قطع بنسخ أي تخصيص آية معينة لأخـرى لا اختـلاف فـي آيتين أيهما نسـخت الأخرى، فلا مسـاغ البتـة إذن لإطلاقه هذا العنـوان، فهـذا ما يتعلق بالتسـمية، وأما ما يتعلق بدعوى التشـابه فـإن منصفًا لا يدعي أن هذا هو التشابه الحقيقي المقصود بهذه الآية الكريمة من آل عمران والذي يتشبث بنحوه الزائغـون ويبتغـون الفتنة بل قصارى أمره إن كان أن يكون من جنس ما أسـماه الشـاطبي رحمه الله في موافقاته التشـابه الإضافي الذي يعرض للفهم بسـبب تقصير في الاجتهاد أو نحوه لا بسـبب اللبس فـي النص واحتماله غير المعنى المقصـود كما تقدم[2] كيف لا وقـد أنزلـت آية البقرة حين أنزلـت واضحة في معناها بينة الدلالة علـى حكمها غير قابلة بهذا الوضوح، وذلك البيان لأن يأتيها أتباع الزائغين من بين يديها ولا من خلفها ثم ظلت كذلك إلى أن أنزلت آية الطلاق وإذ ذاك فإنه فور ما تعارض عموم الآيتين في أنفس بعض المسـلمين سـارعوا إلى اسـتيضاح رسول الله ﷺ الأمر كما سـارع هو إلى البيان كما في الصحيحين[3].

---

(1) أي من جمهرة العلماء سلفًا وخلفًا. ومنهم الأئمة الأربعة كما أفاده النووي في شرح مسلم. انظر جـ10 ص109.

(2) انظر تعليق رقم 1 ص98 من هذا البحث.

(3) الحديث أخرجه البخاري في كتاب التفسير جـ3 ص 204 فما بعدها ومسلم في كتاب الطلاق تحت عنوان انقضاء العدة بوضع الحمل، شرح النووي على مسلم جـ10 ص 108 : 111 وهاك طرفًا مما أخرجه مسلم رحمه الله في تلك الواقعة، فإنه أوضح في البيان وأصرح في المقصود، أسند رحمه الله إلى ابن شهاب: حدثني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أن أباه كتب إلى عمر بن عبد الله بن الأرقم الزهري يأمره أن يدخل =

فأبان أن العمل في هذه المسـألة بمقتضى آية الطلاق فارتفع بما أفصح عنه من بيان كل ليس يمكن أن يتشـبث به زائغ وأصبحت جمهرة المسـلمين سلفًا وخلفًا يعلمون ويعملون بمقتضى آية الطلاق في المسألة إلا ما كان من الرواية السالفة عن علي وابن عباس ولا نخال الأخير إلا رجع[1] عنها إلى ما قاله الجماعة بما فهمه بعضهم من تخصيص آية الطلاق لآية البقرة، أي المدعوم ببيان رسول الله ﷺ له حسبما فهمه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حيـث قـال فيما نقله عنه أبـو عطية مالك بن عامـر: «أتجعلون عليها التغليـظ ولا تجعلون عليها الرخصة!» لنزلت سـورة النسـاء القصـرى بعد الطولـى ﴿وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾؟[2] أو ما فهمه آخرون من كون المخصص لآية البقرة هو الحديث وليس الآية الأخرى حسبما يفهمه كلام الإمام النووي[3] رحمه الله وإنه مبين لبقاء تلك الآية على

= على سبيعة بنت الحارث الأسلمية فيسألها عن حديثها وعما قال لها رسول الله ﷺ حين استفتته، فكتب عمر ابن عبد الله إلى عبد الله بن عتبة يخبره أن سبيعة أخبرته أنها كانت تحت سعد بن خولة وهو في بني عامر ابن لؤي وكان ممن شهد بدرًا فتوفي عنها في حجة الوداع وهي حامل فلم تنشب أن وضعت حملها بعد وفاته فلما تعلت من نفاسها تجملت للخُطاب فدخل عليها أبو السنابل ابن بعكك «رجل من بني عبد الدار» فقال لها ما لي أراك متجملة! لعلك ترجين النكاح إنك والله ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر. قالت سبيعة: فلما قال لي ذلك جمعت عليَّ ثيابي حين أمسيت فأتيت رسول الله ﷺ فسألته عن ذلك فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي وأمرني بالتزوج إن بدا لي. قال ابن شهاب فلا أرى بأسًا أن تتزوج حين وضعت وإن كانت في دمها غير أنه لا يقربها زوجها حتى تطهر).

(1) كذا حكى رواية عنه القرطبي في تفسيره. انظر جـ3 ص175.

(2) انظر صحيح البخاري بحاشية السندي جـ3 ص205 «قال القرطبي رحمه الله في تفسيره بعد أن حكى عنه قوله «ومن شاء باهلته أن آية النساء القصرى نزلت بعد آية عدة الوفاة». قال علماؤنا: وظاهر كلامه أنها ناسخة لها وليس ذلك مراده والله أعلم. وإنما يعني أنها مخصصة لها فإنها أخرجت منها بعض متناولاتها. جـ3 ص175.

(3) قال رحمه الله في شرح مسلم: (وحجة الجمهور حديث سبيعة المذكور وهو مخصص لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ ومبين أن قوله تعالى: ﴿وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ عام في المطلقة والمتوفى عنها وأنه على عمومه قال الجمهور: وقد تعارض عموم هاتين الآيتين، وإذا تعارض العمومان وجب الرجوع إلى مرجح لتخصيص أحدهما، وقد وجد هنا حديث سبيعة المخصص لأربعة أشهر وعشرًا وأنها محمولة على غير الحامل). جـ10 ص109.

عمومها وهو ما نختار؛ لأنه لولا ورود هذا الخبر لأمكن العمل في المسألة بمقتضى الآيتين جميعًا حسبما رووه عن علي وابن عباس رضي الله عنهم، على أنه بعد ذلك كله ليس ثمة من أحد من المختلفين بقائل بتشابه أي من الآيتين بالمعنى الذي يعنيه ابن خويز منداذ رحمه الله تعالى، بل الكل قاطع في الآيتين برأي معين، فكلتاهما واضحة عندهم محكمة بالمعنى المضاد لما يعنيه، وإلا لتوقفوا وما استطاعوا أن يقطعوا برأي معين.

فإن قيل: ما زدت في جميع ما أخذت على الرجل في هذا الموضع على أن ناقشت المثال لا القاعدة في نفسها وهو ليس من شأن الباحثين فوق أنه لا يدل البتة على فساد القاعدة، إن قيل ذلك فإنا نقول: الواقع أني لا أرى في هذه المسألة مثالًا يصح بل أكاد أوقن بعد الإمعان أنه لا مثال لها إلا ما ذكره الشيخ؛ لذلك فقد رأيت أن آتي قاعدته من قبل مثالها ثقة مني بتلازم الأمرين حينئذ واقتضاء سقوط أحدهما سقوط الآخر ولا قوة إلا بالله. هذا وأما زعمه من اختلاف العلماء في الوصية للوارث هل نسخت أم لم تنسخ وإدخاله ذلك في المتشابه أي المقصود بالآية الكريمة فكذلك قد يأتيه الضعف من قبل التسمية كما يأتيه من قبل دعوى التشابه. أما التسمية فمن حيث إن أحدًا لم يختلف في أمر الوصية للوارث على نحو ما زعم بل الكل مجمعون[1] على أنه لا وصية بالمعنى الذي تعنيه آية البقرة لوارث وإنما الخلاف بينهم في الوصية للوالدين والأقربين غير الوارثين، هل نسخت هذه الوصية كما نسخت الأخرى أم لا وشتان الأمران.

نعم إن حمل قوله على المجاز المرسل بإطلاق المدلول أعني الوصية للوارث وإرادة الدال أعني آيتها أو المجاز بالحذف والمحذوف مضاف قبل الوصية هو آية. أقول إن حمل قوله على ذلك وتحمل أن المراد في نحو هذا الموضع لا يدفع إلا براد لم يرد عليه من الضعف ما أسلفنا، فإن أمر اختلاف العلماء في نسخ آية الوصية أعني قوله تعالى في سورة البقرة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ لا يسع أحدًا إنكاره، ولكنه يأتيه الضعف من جهة أخرى وهي أنه لم يكن يجمل به أن يسمي هذه الآية آية الوصية للوارث، وكيف وهي لم تختص الوارث بالذكر إنما أطلقت الأمر بعنوان عام ليشمل الوارثين وغير

(1) انظر المسألة في تفسير القرطبي لهذه الآية جـ2 ص 263 وتفسير ابن كثير جـ1 ص212.



الوارثين من الوالدين والأقربين؟ فهذا ما يتعلق بالتسمية. فأما دعوى التشابه فإنه كذلك لمن التقصير البين في الاجتهاد وعدم الالتزام الدقيق بمنطوق النصوص لا من الغموض والاحتمال المقصود بالآية، كيف لا وإنك وبغض النظر هنا عن دعوى الشيخ لترى من المختلفين من يزعم أن الوصية قبل أن تنزل آيات الفرائض وبعد أن جاءت بها هذه الآية كانت مندوبة[1] لا واجبة متخذًا وراءه ظهريًا مقتضى الظاهر المتبادر جد التبادر من قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾ وقوله: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ دون شبهة تستحق الذكر فضلًا عن دليل يصار إلى مقتضاه.. أفيصلح مثلًا أن يزعم عاقل مرد نحو هذا الاختلاف إلى التشابه في لفظ الآية أو في معناها، فإذا جاوزنا إلى اختلافهم في أمر هذه الآية بعد نزول آيات الفرائض ورجعنا إلى دعوى الشيخ ونظرنا نظرة الإنصاف إلى موقف القوم من هذه الآية رأيت أن لا حق لهم البتة في هذا الاختلاف، وأنه لا يمكن أن يكون منشؤه التشابه في الآية، أحدثه نزول آيات الفرائض. وكيف ولا تعارض[2] في منطق ذي منطق بين مقتضى هذه وتلك يمكن أن يتشبث به زائغ فضلًا عن أن يثير الشبهة في أنفس أعلام هداة الأمة، ثم كيف ولم يدع الرسول ﷺ موضعًا للبس فقرن تلك الآيات بواضح البيان، أعني قوله ﷺ **«إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»**[3] من أين إذن يأتي التشابه هذا

(1) انظر مفاتيح الغيب للرازي جـ2 ص 108 وتفسير ابن كثير جـ1 ص211.

(2) بل المتبادر على فرض عدم ورود الحديث الآتي أن تكون آيات الفرائض مبينة للمقادير التي يجب أن يوصي بها الموصي بعد إذ كان الأمر موكولًا إلى اختياره أو تكون الوصية في هذه باقية الوجوب فيما يبقى بعد إعطاء المقادير التي في تلك، يوزع ذلك الموصي على الوالدين والأقربين كيفما يشاء وأما بعد ورود الحديث فعلى ما سيأتي.

(3) الحديث أورده الشيخ مجد الدين ابن تيمية في كتابه منتقى الأخبار من حديث عمرو بن خارجة رضي الله عنه ثم قال رواه الخمسة إلا أبا داود وصححه الترمذي. قلت ليس في هؤلاء الخمسة مسلم كما هو الغالب. من مثل هذا الإطلاق إنما هم الأربعة وأحمد كما نبه عليه في مقدمة كتابه. قال شارحه الشوكاني رحمه الله: (حديث عمرو بن خارجة أخرجه أيضًا الدارقطني والبيهقي) كما أورده عن أبي أمامة رضي الله عنه، ثم قال رواه الخمسة إلا النسائي. قال شارحه: (حديث أبي أمامة حسنه الترمذي والحافظ وفي إسناده إسماعيل بن عياش وقد قوي حديثه إذا روى عن الشاميين جماعة من الأئمة منهم أحمد والبخاري وهذا من روايته عن الشاميين لأنه رواه عن شرحبيل بن مسلم وهو شامي ثقة وصرح في روايته بالتحديث). نيل الأوطار جـ6 ص43.

الموضع اللهم إلا أن يكون التشابه الإضافي غير المقصود بالآية الكريمة والذي لم يكن له ما يبرره. فأما إن أرادوا النصفة والتزموا منطوق النصوص في هذا الموضع فما كانت لعمرو الحق في غير أن يجتمعوا فيه على كلمة سواء بينهم فيقول جميعهم بما قال طائفة منهم[1] من كون هذا الحديث قد منع من الوصية للوارث خاصة دون من لا يرث كما هو بين فيكون مبينًا لتخصيص آيات الفرائض لهذه الآية بالوالدين والأقربين غير الوارثين أو يكون هو المخصص لها بذلك وهو ما نختار على نحو ما مر قريبًا. هذا وأما ما ساقه بعنوان: تعارض الآيتين أيهما أولى أن يقدم إذا لم يعرف النسخ ولم توجد شرائطه ودعواه أن هذا من المتشابه فنعم، وإن نازعناه فيما مثل به لذلك من الآيتين الكريمتين على ما ستأتي مناقشته في موضع آخر أليق به من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

القول الثالث عشر

ما عزاه القرطبي رحمه الله في تفسيره إلى أبي جعفر النحاس من قوله: (أحسن ما قيل في المحكمات والمتشابهات إن المحكمات ما كان قائمًا بنفسه لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره نحو: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾، ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ ﴾ والمتشابهات نحو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ يرجع فيه إلى قوله جل وعلا: ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ ﴾

(1) منهم- على ما قاله الإمام الرازي في تفسيره- ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاووس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد. قال: حتى قال الضحاك من مات من غير أن يوصي لأقربائه فقد ختم عمله بمعصية. وقال طاووس: إن أوصى للأجانب وترك الأقارب نزع منهم ورد إلى الأقارب، فعند هؤلاء أن هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثًا. جـ2 ص109. قال الحافظ ابن كثير بعد أن نقل عنه كلامًا فيه هذه الأسماء: قلت وبه قال سعيد بن جبير والربيع بن أنس وقتادة ومقاتل بن حيان. جـ1 ص211. أما القرطبي رحمه الله فقد عزا ذلك إلى الزهري وأبي مجلز جـ2 ص259 ثم عزاه بعد ذلك في موضع آخر إلى بعض من أوردنا عن الرازي وعزاه ابن قدامة في المغني إلى بعض هؤلاء وزاد إياسًا وأبا بكر عبد العزيز وداود وابن جرير الطبري- جـ6 ص2 وعزاه صاحب الروضة الندية إلى بعض من ذكرنا، وزاد عطاء وطلحة بن مصرف ونقل عن البيهقي أنه حكاه عن الشافعي في القديم ثم زاد إسحاق وأبا عوانة ص385 واختاره ابن حزم في محلاه. انظر المحلى جـ9 ص314.

وإلى قوله عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾[1] وأقول هذا قول ينادي على ضعفه أنه ضيق من دائرة المحكم ووسع في دائرة المتشابه؛ ذلك بأنا نسلم له أن ما أطلق عليه عنوان المحكم هو بحق محكم؛ ولكن من عاقل يمكن أن يسلم له أن كل ما يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره متشابه، حتى لو كان بحيث لا يخفى على ذي عقل اتضاحه بذلك الغير وبحيث لا يخطر بالبال إلا سارع الذهن إلى ملاحظة ذلك الغير المبين له كالذي ذكره من المثال للمتشابه؟ فإن عاقلًا من أهل الإيمان فضلًا عن عالم بدقائق معاني القرآن لا يرتاب في وضوح تخصيص الذنوب في هذه الآية بما تيب عنه منها فقط إن كانت- أعني الذنوب- بحيث تعم الشرك وغيره وهو الصحيح الذي يقوم على حقيته ظاهر الكتاب والسنة. أما الكتاب فناهيك بالظاهر المتبادر من الإسراف[2] المذكور في الآية قبل وتأكيد الذنوب بالجميع وإتباع هذه الآية بالأمر والإنابة لله تعالى والإسلام له وترتيب الوعيد على تركهما. وأما السنة فحسبك منها ما أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي واللفظ للبخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما من (أن ناسًا من أهل الشرك كانوا قد قتلوا وأكثروا فأتوا محمدًا ﷺ فقالوا إن الذي تقول وتدعو إليه لحسن لو تخبرنا أن لما عملنا كفارة. فنزل ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾[3] ونزل: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾[4].

وهو جلي في أن الذنوب في الآية تشمل الشرك وغيره ألا ترى إلى قوله: (أن ناسًا من أهل الشرك) ثم إلى قران الآيتين في النزول على هذا السبب مع اشتمال أولاهما على ذنب الشرك نصًّا وإلى هذا ذهب الأكثر. نقول لا يرتاب عاقل في وضوح تخصيص

(1) جـ4 ص11.

(2) انظر متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار الهمذاني. تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور القسم الأول ص595.

(3) قال الحافظ ابن كثير رحمه الله بعد أن ساق هذا الحديث في تفسير الآية الكريمة (والمراد من الآية الأولى يعني هذه النازلة في الفرقان قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ الآية) جـ4 ص58.

(4) صحيح البخاري بحاشية السندي كتاب التفسير جـ3 ص182، صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الإيمان جـ2 ص139 فما بعدها.

الذنوب في الآية الكريمة بما تقدم أو تخصيصها بغير الشرك إن كانت بحيث تعم ما تيب عنه وما لم يتب كما زعم البعض مستدلًا بما لا يدل له[1].

---

(1) نعني بهذا البعض البيضاوي ومن لف لفه، وأما استدلاله المنوه عنه فهاك كلامه في تفسير هذه الآية: أولًا: قال رحمه الله: (﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ أفرطوا في الجناية عليها بالإسراف في المعاصي وإضافة العباد تخصصه بالمؤمنين على ما هو عرف القرآن. ﴿لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ لا تيئسوا من مغفرته أولًا وتفضله ثانيًا ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ عفوًا ولو بعد تعذيب وتقييده بالتوبة خلاف الظاهر ويدل على إطلاقه فيما عدا الشرك قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ الآية، والتعليل بقوله: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ على المبالغة وإفادة الحصر والوعد بالرحمة بعد المغفرة وتقديم ما يستدعي عموم المغفرة مما في عبادي من الدلالة على الدلة والاختصاص المقتضيين للترحم وتخصيص ضرر الإسراف بأنفسهم والنهي عن القنوط مطلقًا عن الرحمة فضلًا عن المغفرة وإطلاقها، وتعليله بأن الله يغفر الذنوب جميعًا ووضع اسم الله موضع الضمير لدلالته على أنه المستغني والمنعم على الإطلاق والتأكيد بالجميع وما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ما أحب أن تكون لي الدنيا وما فيها بها» فقال رجل يا رسول الله ومن أشرك؟ فسكت ساعة ثم قال ﷺ: «ألا ومن أشرك» ثلاث مرات وما روي أن أهل مكة قالوا يزعم محمد أن من عبد الوثن وقتل النفس بغير حق لم يغفر له فكيف ولم نهاجر وقد عبدنا الأوثان وقتلنا النفس فنزلت، وقيل في عياش والوليد بن الوليد في جماعة فتنوا فافتتنوا أو في الوحشي لا ينفي عمومها وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ فإنها لا تدل على حصول المغفرة لكل أحد من غير توبة وسبق تعذيب لتغني عن التوبة والإخلاص في العمل وتنافي الوعيد بالعذاب). ص486. ثم حسبك أن تضع أمام التأمل المنصف هذه النقاط الثلاث:

1 – إن شيئًا من سائر ما ذكره لا ينافي شرطية التوبة وشمول الذنوب هنا بالتالي للإشراك وإلا لنافى أكثر مما استدل به شرطية عدم الإشراك منافاته شرطية التوبة كما يعلم بأدنى تأمل. فإن قيل علمت شرطية عدم الإشراك بأدلة أخر قلنا كما علمت شرطية التوبة بأدلة أخر.

2 – العجب من استدلاله على إطلاقها في غير الشرك بآية النساء المدنية المتأخرة عنها نزولًا بدلًا من استدلاله على تقييدها بالمتوب عنه بقرينتها المكية المشاركة لها في النزول على سبب واحد حسبما يقضي به حديث الصحيحين المتقدم.

3 – ثم العجب حق العجب من استدلاله على دعواه بالحديث المشتمل على قول الرجل للنبي ﷺ (يا رسول الله ومن أشرك) وقول النبي ﷺ له «ألا ومن أشرك» ثلاث مرات وغفلته الظاهرة عن هذا القول مع أنه أظهر ما يكون دلالة على دخول الشرك تحت الذنوب ههنا وحينئذ فلا محالة من خروج ما لم يتب عنه منها وإلا فإن الشرك لا يغفر بلا توبة بدلالة آية النساء وغيرها ولولا أن هذا الحديث الذي تفرد به الإمام أحمد كما قال الحافظ ابن كثير رحمهما الله لولا أنه ضعيف الإسناد من حيث إن في سنده ابن لهيعة كما يعلم من مطالعته لكان أبلغ ما يستدل به إلى صدق ما ادعينا آنفًا. والله أعلم.

بل في بعضه الدليل على خلاف قوله. وأيًا ما كان الأمر فإن اتضاح رجوع الآية الكريمة إلـى أي من هاتين الآيتيـن المخصصتين -أعني اللتين ذكرهما- وتحتم ذلك الرجوع هو بحيـث لا يخفـى على عاقل فضـلًا عن عالم حتى يصلح أن يدعي تشـابه الآية لأجله، ثم ههنـا بعـد ذلك ما ينبغي التنبه لـه وهو أنه قد تبين ممـا قلناه أن رجوع الآيـة الكريمة إنما هـو إلى إحـدى الآيتين لا إلـى كلتيهما، وحينئذ فلا بـد من فهم الـواو العاطفة في كلامه أعنـي التي في قولـه وإلى قوله عز وجـل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ على أنها عنده بمعنـى «أو» وإن كان خطـأ فـي العربية لا يقول بـه المحققون، أو هـي «أو» في الحقيقة، وإنمـا سـقطت همزتها من خطأ الناسـخ، وإلا فـإن الظن بمثل النحاس فـي علمه وفطنته أنـه ليـس بحيث يخفى عليـه أن تخصيص الذنوب فـي الآية الكريمة بالمتـوب عنه يمنع من تخصيصها بغير الشـرك لما يستلزمه ذلك من الباطل الذي لا شبهة في بطلانه وهو أن الشرك المتوب عنه لا يغفر حاشا لعاقل أن يقول ذلك. فإن قيل: فعلى هذا فلم لا جعلت مـراده مـن هـذا القول بتشـابه هذه الآيـة إن الذهن يحار فـي رجعها إلى هـذه أو تلك من الآيتين اللتين ذكرهما أي أنها مجملة بين كل من الرجوعين وبين الآخر لا أن التشابه في أمـر رجوعها إلى إحدى الآيتين فقط، أي علـى تقدير عدم رجوعها إلى الأخرى فإن هذا مما لا يخفى مثله على مثل أبي جعفر النحاس. إن قيل ذلك فإنا نقول: كان ذلك يسلم لو أن الظاهر المتبادر جد التبادر بل النص من كلام الرجل ليس على ربط الإحكام باستقلال القـول بنفسـه وعدم الرجـوع فيه إلى غيره وربط التشـابه بالرجوع وعدم الاسـتقلال. أما وهذا هو منطوق قول الرجل البين منه فلا أعدل إلى طرحه حتى بالإشارة البعيدة من هذا القول، على أنا لو سلمنا أن ذاك مراده وغضضنا النظر عن منطوق قوله البين، فإنا لا نسلم لـه أن هذه الآية من المتشـابه أصـلًا ولا أن الذهن يحار في أمر رجوعهـا إلى ماذا هو من بعـد مـا قام علـى بيانه ظاهر الكتاب والسـنة كما تقدم، وكيف وقد أقر هو نفسـه بوضوح الأمر وعدم الإشـكال حيث قال فيما نقل عنه القرطبي رحمهما الله في تفسـير هذه الآية: (وهاتان القراءتان – يعني ما ذكره القرطبي قبل – عن أسـماء يعني بنت يزيد أنها سـمعت النبي ﷺ يقرأ: (قل يا عبادي الذين أسـرفوا على أنفسـهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله

يغفر الذنوب جميعًا ولا يبالي أنه هو الغفور الرحيم) [1] وما ذكره من أن في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه(إن الله يغفر الذنوب جميعًا لمن يشاء) على التفسير أي يغفر الله لمن يشاء وقد عرف الله عز وجل من يشاء أن يغفر له وهو التائب أو من عمل صغيرة ولم تكن له كبيرة ودل على أنه يريد التائب ما بعده ﴿ وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ ﴾ فالتائب مغفور له ذنوبه جميعًا، يدل على ذلك: ﴿ وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ ﴾ فهذا لا إشكال فيه)[2] فهذا واضح في أنه يرى مرجع الآية الكريمة إلى آية طه وأن ذلك جلي لا إشكال فيه، فمن أين إذن يأتيها التشابه؟ والله أعلم.

القول الرابع عشر

ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في تفسيرهما في رسالته التدمرية من أن (التشابه الخاص- يعني الذي تعنيه الآية الكريمة لا العام الذي تعنيه آية الزمر- هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر؛ بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله وليس كذلك، والإحكام- أي الذي تعنيه الآية كذلك- هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، قال: وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما. ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما فيكون مشتبهًا عليه ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا يتميز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية؛ بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله فعلم العلماء أنه ليس مثله وإن كان مشابهًا له من بعض الوجوه)[3].

---

(1) الحديث أخرجه الإمام أحمد وأبو داود والترمذي عن أسماء بلفظ أنها سمعت رسول الله ﷺ يقرأ (إنه عمل غير صالح) وسمعته ﷺ يقول... وتلت الآية كما نقلنا عن القرطبي. انظر ابن كثير جـ 4 ص58.

(2) جـ15 ص269.

(3) الرسالة التدمرية ص 37.

أقول يأتي الضعفُ هذا الكلامَ من قبل أنه إذا أمكن أن يشتمل المتشابه بالمعنى الذي ذكره على جميع ما يندرج تحته في الآية الكريمة حقًا كما سيتبين من مناقشة كلامه في آيات الصفات إن شاء الله، فإن في المحكم بالمعنى الذي قصره عليه أعني الكلام الفاصل بين المراد من اللفظ المتشابه وغير المراد منه أبين القصور عن الوفاء بجميع ما يشمله المحكم فيها بالفعل، بل قاصر على قدر جد يسير مما يشمله ذلك المحكم هو خصوص ما كان منه في موضوع المتشابه وفاصلًا بين المراد فيه وغير المراد كما قلنا. وأنت خبير بأن المحكم الذي تعنيه الآية الكريمة أوسع دائرة من ذلك بكثير، بل هو معظم القرآن على ما تبينته في موضعه، وأنه ليس في وسع أحد البتة الادعاء بأن هذا المعظم إنما حديثه عن خصوص ذلك الموضوع وإذن فإن حده للمحكم غير جامع وأيضًا فإنه بهذا القصر المخرج لما سوى هذا الفاصل عن المحكم والمتشابه جميعًا يكون قد جعل القسمة في الآية الكريمة إلى القسمين الجليلين غير حاصرة ضرورة أن قسمة الكتاب تكون على هذا ثلاثية لا ثنائية على ما في الآية، فقسم فيه مشابهة الشيء لآخر من وجه ومخالفته من وجه وهو المتشابه، وقسم فاصل بين هذين الشيئين وهو المحكم، وقسم ليست فيه هذه المشابهة والمخالفة ولا ذلك الفصل وهو الثالث الخارج عن القسمين جميعًا.

وكيف وقدتبينت في موضعه أن الظاهر الجلي هو الحصر وأن القول بخلاف ذلك خروج عن الظاهر بلا بينة ما يليق بالعقلاء ركوب مثله أصلًا. هذا إلى عدم مصاحبة التوفيق للشيخ رحمه الله فيما ساقه للمتشابه من المثال كما سيتبين في موضع آخر من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

الفصل الرابع

«فيما نختاره حدًّا للقسمين الجليلين»

بعد كل هذا التحليق الطويل في جو الأقوال الضعيفة الكثيرة والمتعددة المناحي والتي قصد بها أصحابها مأجورين إن شاء الله أن يكشفوا لنا عن حقيقة المراد بالقسمين الجليلين والمهمين أيضًا- يستطيع الباحث بيسر وسهولة أن يخرج بقضية لا يتردد ذهنه في استنتاجها بل القطع بها تلك أنه لا قاطع من عقل أو نقل يضطر الذهن إلى التزامه في أمر هذا التفسير؛ أما العقل فظاهر أنه لا مدخل للعقل في أمر تفسير أي من هذين القسمين؛ لأنه ليس من قبيل القضايا العقلية التي يقطع العقل بحكم فيها، بل هما لفظان يتوقف تفسيرهما على دلالة اللغة أو الشرع دون سواهما، وأما النقل فلأنه من الجلي كذلك أنه لم يصح في المسألة ظن فضلًا عن قطع من قول الله أو قول رسول الله ﷺ ينص على مراد الله بهما، وهذا كتاب الله بين أيدينا ليس فيه من أثر لمثل ذلك القطع، وتلك سنة رسول الله ﷺ بين أيدي حملتها وفي قلوبهم لم يظهرنا أي منهم على نص في المسألة من تلك السنة المطهرة على كثرة ما تشعبت الأقوال فيها وتعدد الباحثون لها وجلالة أقدارهم وبلوغهم في الاجتهاد والبحث عن نصوص الشرع ما لا مبلغ وراءه وحرصهم كأتم ما يكون الحرص على تبليغ العلم وهداية الأمة، فلو كان ظن فضلًا عن قطع لكانوا أول الواقفين عليه والمستندين في قولهم إليه، وإذنْ فليس إلا الرأي والاجتهاد يخطئ فيه قوم ويصيب آخرون، وقد استعرضنا من هذه الآراء المخطئة في مسألتنا الكثير، فماذا عسى إذنْ أن يكون الصواب؟ أقول- وبالله التوفيق- إنه يمكن للباحث أن يظفر من كلام علمائنا رحمهم الله في هذا الباب بعبارات يصدق بعضها بعضًا ولا تنافر إحداها الأخرى، بل كلها ناطق بالصواب موفق إلى الرشد اللهم غير شيء من الإصلاح طفيف نجريه على بعض تلك العبارات ليشرق أوضح الإشراق نورها ويصفو من كل شوب نميرها.

العبارة الأولى في هذا الباب: ما أخرجه الطبري من طريق ابن إسحاق عن محمد ابن جعفر بن الزبير رضي الله عنه من قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ﴾ فيهن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل ليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعت عليه ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ في الصدق لهن تصريف وتحريف وتأويل ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام لا يصرفن إلى الباطل ولا يحرفن عن الحق[1]. وقريبًا من هذا السياق حكى عنه القرطبي ثم قال: (وقال مجاهد وابن إسحاق)[2]. وكذا حكى الحافظ ابن كثير عن ابن إسحاق رحمهما الله[3] وهو من رواية ابن هشام عنه في السيرة بقريب[4] من سياق الطبري ولكن بدون عزو منه إلى محمد بن جعفر وهو إذن اختياره حسبما أفادت تلك السيرة، وروايته عن محمد بن جعفر حسبما أفاد الطبري رحمهم الله جميعًا، فهذا القول من ابن جعفر حسن وصواب لو لا ما كدره به من تعليق هذا الجار والمجرور- أعني قوله: في الصدق- بمتشابهات، فإن هذا القول منه صريح في أنه يرى أن التشابه الذي تعنيه الآية من قبيل إشباه بعض الشيء بعضًا بحيث تكون كل واحدة من تلك المتشابهات تشبه الأخرى فيما ذكر، وليس المعنى على ذلك، فإن جميع الكتاب محكمه ومتشابهه يشبه بعضه بعضًا في ذلك وغيره على ما مر، فلا معنى لاختصاص طائفة منه بذلك وإيقاعها في مقابلة الأخرى مما يشعر أن تلك الأخرى ليست على هذا النحو من الإشباه في الصدق، فلو أنه أسقط هذا المتعلق من قوله كما أسقطه ابن إسحاق في مغازيه[5]، وكما حكى عنه هو القرطبي- لكان أولى، ولو لا إضافته إلى هذا القول ما أفاد أنه يفهم في التشابه مع ذلك من الغموض واحتمال التصريف

---

(1) جـ6 ص177.

(2) جـ4 ص10 فما بعدها.

(3) جـ1 ص345.

(4) ليس فيها مما يخالف هذا السياق إلا (ليس لهن تصريف) بدل (ليس لها تصريف)، (عما وضعن عليه) بدل (عما وضعت عليه)، (وأخر متشابهات لهن تصريف وتأويل) بدل (وأخر متشابهات في الصدق لهن تصريف وتحريف وتأويل) وسيأتي أن حذف قوله: في الصدق. خير من ذكره، (إلا يصرفن) بدل (لا يصرفن). وقد نبه على هذه المخالفات محققه. وانظر القسم الأول من سيرة ابن هشام ص 586 فما بعدها.

(5) أي لا في رواية ابن كثير عنه فإن فيها ما في رواية الطبري عن ابن جعفر.

والتحريف عين ما فهمنا ودلت عليه الآية الكريمة، لسقط قوله هذا. ثم إن الطبري رحمه الله قد ترجم لقول ابن جعفر فقال: (وقال آخرون: المحكمات من آي الكتاب ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه منها ما احتمل من التأويل أوجهًا. ثم قال: ذكر من قال ذلك. وساق قوله وحكى نحو هذه الترجمة أبو حيان في البحر عن جعفر بن محمد ومحمد بن جعفر بن الزبير والشافعي، ثم حكى أقوالًا أربعة تقدمت ثم قال: وقال محمد بن إسحاق: المحكمات ما ليس لها تصريف ولا تحريف)[1].

وهو ما يفيد أن قول ابن جعفر وصاحبيه عنده غير ما عزاه إلى ابن إسحاق، فما ندري ألم يطَّلِعْ على رواية الطبري عنه على غاية بعد هذا الاحتمال، إنما اطلع على هذه الترجمة فقط معزوة إليه، فظنها غير الذي نقل عن ابن اسحاق؟ الله أعلم، بيد أنه مهما يكن من الأمر فإن هذه ترجمة حسنة لسياق الطبري عن ابن جعفر، والمحكم إذن من القول ما ليس له تصريف ولا تحريف عما وضع عليه؛ أي لكونه واضحًا في معناه بحيث لا يحتمل مع ذلك المعنى الذي يؤول به غيره؛ أي لا يحتمل راجحًا ولا مساويًا سواء أكان مما لا يحتمل أصلًا كالنص الآتي في عرف الأصوليين أم مما يحتمل ولكن احتمالًا بعيدًا لا يكاد الذهن يلتفت إليه فكأن وجوده العدم لا يعرف في القلب ذكره بل يتبادر إلى الذهن نفيه كالظاهر الآتي في عرفهم كذلك؛ إذ لا فرق بين عدم الاحتمال وبعده على هذا النحو قطعًا، والمتشابه من القول عكسه أي ما له تصريف وتحريف عما وضع عليه لكونه خفي المراد حمالًا لأوجه يتأتى للزائغ صرفه عن حقها إلى باطلها كالمجملات ومعظم المؤولات الآتية عندهم أيضًا، وبهذا التفسير أو هذه الترجمه لكلام ابن جعفر وابن إسحاق لا يكون فرق إذن بين قولهما وبين ما عزاه ابن تيمية رحمه الله من عين هذه الترجمة في تفسير سورة الإخلاص إلى الشافعي وأحمد[2] وعزاه غيره إلى ابن عباس وأكثر الأصوليين[3]، وهي إذن العبارة الثانية من ذوات الصواب في هذا الباب كذلك.

(1) انظر البحر المحيط جـ2 ص381.

(2) عبارة ابن تيمية في هذا الكتاب: (والسابع- يعني سابع الأوجه العشرة التي ذكرها تفسيرًا للمتشابه- أنه ما احتمل وجوهًا كما نقل عن الشافعي وأحمد) ص140 ومما نقله من قولهما في المتشابه يعلم بقيته أعني قولهما في المحكم.

(3) انظر مناهل العرفان جـ2 ص168.

العبارة الثالثة في هذا الباب

وإن العبارتين لتتساوقان تساوقًا بينًا مع ثالثة هي عبارة القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي في كتابه متشابه القرآن حيث يقول: (مسألة: فإن سأل فقال: قد بينتم أن المتشابه يمكن أن يعلم به المراد على بعض الوجوه كالمحكم، وإن كان للمحكم المزية في هذا الباب فبينوا المتشابه بحد يفصل بينه وبين المحكم وقد خالفكم فيه كثير من العلماء... إلى أن قال: قيل له- أي للسائل-: إن المحكم إنما وصف بذلك لأن محكمًا أحكمه كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرمًا أكرمه، وهذا بين في اللغة. وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط؛ لأن المتشابه كالمحكم في ذلك وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته. فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد بأن جعله على صفة مخصوصة لكونه عليها تأثير في المراد.

وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد العقل، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكمًا وذلك نحو قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ ونحو قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ إلى ما شاكله، فأما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة يشتبه على السامع لكونه عليها المراد به من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف. وهذا نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ إلى ما شاكله؛ لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالًا فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات، وهذا هو حقيقة المحكم والمتشابه. واللغة شاهدة بصحة ما ذكرناه فيهما)[1]، ثم يتساوق الكل مع رابعة هي ما عزي إلى إمام الحرمين من قوله في المحكم: (هو السديد النظم والترتيب الذي يفضي إلى إثارة المعنى المستقيم من غير مناف، وفي المتشابه هو الذي لا يحيط العلم بمعناه المطلوب من حيث اللغة إلا أن تقترن به أمارة أو قرينة. قال: ويندرج المشترك في المتشابه بهذا

(1) جـ1 من ص18 إلى ص20.

المعنى)[1] ثم يساوق الأربع خامسة هي أحد الوجهين اللذين فسر بهما الغزالي المحكم والمتشابه حيث يقول في المستصفى: (الصحيح أن يقال: إن المحكم يرجع إلى معنيين: أحدهما المكشوف المعنى الذي[2] لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال)[3] انتهى المقصود منه.

ويساوق الخمس سادسة هي عبارة الآمدي رحمه الله في كتابه الإحكام إذ يقول: (القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾، أما المحكم فأصح ما فيه قولان: الأول: أن المحكم ما ظهر معناه وانكشف كشفًا يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال، وهو موجود في كلام الله تعالى، والمتشابه المقابل ما تعارض فيه الاحتمال؛ إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، لاحتماله زمن الحيض والطهر على السوية، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾، لتردده بين الزوج والولي، وقوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ لتردده بين اللمس باليد والوطء، أوْ لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل كقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾، ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾، ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب، وإنما سمي متشابهًا لاشتباه معناه على السامع، وهذا أيضًا موجود في كلام الله)[4] انتهى المقصود منه. ثم تساوق الست سابعة هي أشدها تفصيلًا في هذا الباب؛ أعني تفصيل الفخر

---

(1) مناهل العرفان جـ2 ص 169.

(2) هذا النعت من قبيل النعوت الكاشفة لا من قبيل القيود المخرجة للمحترزات، وإلا فإنه ليس هناك من مكشوف المعنى ما يتطرق إليه إشكال واحتمال وما لا يتطرق إليه الإشكال والاحتمال حتى يدخل هذا في المحكم ويخرج ذلك منه، بل كل مكشوف المعنى، فهو بهذه المثابة من عدم تطرق الإشكال والاحتمال كما لا يخفى.

(3) جـ1 ص106.

(4) الإحكام في أصول الأحكام جـ1 ص237 فما بعدها.

الرازي لشأن القول من حيث الوضوح والخفاء وإعطاؤه ما وضح منه صفة الإحكام ولنقيضه صفة التشابه، وذلك إذ قال رحمه الله في تفسيره: (اللفظ الذي جعل موضوعًا لمعنى؛ فإما أن يكون محتملًا لغير ذلك المعنى وإما ألا يكون) فإذا كان اللفظ موضوعًا لمعنى ولا يكون محتملًا لغيره فهذا هو النص[1] وأما إن كان محتملًا لغيره فلا يخلو إما

---

(1) سمي بذلك؛ لما قاله الإسنوي في شرح منهاج الوصول من (أن النص في اللغة على ما حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته. قال: وهذه الألفاظ كذلك؛ لأنها في الدرجة الغاية والمرتبة النهاية من وجوه الدلالة). وقوله: هذه الألفاظ يعني به ما ذكره البيضاوي قبل، وعده نصوصًا من الثلاثة المتحدة المعنى، أي التي قصد بكل لفظ منها مفهوم واحد حتى لو جرى في ما صدق ذلك المفهوم كثرة وتعددا كما أفاده البدخشي في شرحه، وهذه الثلاثة هي المفرد الذي اتحد لفظه ومعناه، ومثل له الإسنوي بلفظ الجلالة وبعض الألفاظ المتباينة المتكثرة اللفظ والمعنى، كالإنسان والفرس وبعض المترادفة المتكثرة اللفظ المتحدة المعنى كالذهب والعسجد. انظر منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي في شرحيه نهاية السول للإسنوي ومناهج العقول للبدخشي كلا الشرحين في مطبوعة واحدة جـ1 ص187 من أسفل، ص190 فما بعدها من أعلى. ومثل الجلال المحلي للنص في شرحه لجمع الجوامع فقال: (وخرج النص- يعني بقيد الظنية الآتي في تعريف الظاهر- كزيد لأن دلالته قطعية) ويعني بقطعية دلالته أنه لا يحتمل غير مدلوله احتمال الظاهر الآتي، وقد نوقش في هذا التمثيل فقال البناني رحمه الله في حواشيه على هذا الشرح: (وأورد أن في جعل نحو «زيد» نصًّا مع احتماله معنى مرجوحًا ككتابه ورسوله؛ ولهذا يؤكد لدفع ذلك نحو: جاء زيد نفسه- نظرًا، فلا فرق حينئذ بين زيد وأسد - يعني ما مثل به الجلال للظاهر قبل، وسيأتي قريبًا إن شاء الله. فلم جعل الأول نصًّا والثاني ظاهرًا مع ثبوت الاحتمال في كليهما؟ وقد يفرق بأن احتمال المجاز في نحو أسد ثابت حتى في غير التركيب بخلاف نحو: زيد فإنه في غير التركيب لا يحتمل غير معناه بخلافه في التركيب؛ لاحتمال الإسناد المجازي، وفيه نظر؛ لأن من يجوز المجاز المفرد في الأعلام يلزمه احتمال نحو زيد في غير تركيب أيضًا إلا أن يبنى ما هنا على المنع. قاله سم) قال العلامة الشربيني في تعليقه على هذه الحاشية في نقض هذا الاعتراض وما أورد على جوابه من النظر: (قوله: ككتابه ورسوله ولهذا... إلخ. هذا اشتباه؛ لأن الاحتمال ليس في العلم بل في الإسناد كما سيصرح به، وإجراء المجاز في نفس العلم لا يظهر، أما فيما اشتهر بصفة كحاتم فالمجاز في الحقيقة ليس في المعنى العلمي بل في عارضه كما نبه عليه السيد في بعض المواضع، وأما فيما لم يشتهر كزيد فهو وإن ذكره السيد في شرح المفتاح تبعًا للمؤذني؛ حيث قال: لا نسلم أن الاستعارة تعتمد على الإدخال- يعني إدخال المشبه في جنس المشبه به وجعله فردًا من أفراد ذلك الجنس- فإن المقصود في الاستعارة المبالغة؛ وذلك كما يحصل بجعل المشبه من جنس المشبه به إذا كان اسم جنس يحصل بجعله عينه إذا كان شخصًا- مردود بما =

أن يكـون احتماله لأحدهما راجحًا علـى الآخر، وإما ألا يكون كذلك، بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا[1].

= قال المحقق عبد الحكيم من أن جعله عينه إن كان لا عن قصد فهو غلط، وإن كان قصدًا فإن كان بإطلاقه عليه ابتداء فهو وضع جديد، وإن كان بمجرد ادعاء من غير تأويل فهو دعوى باطلة وكذب محض، فلا بد من التأويل بإدخاله فيه، والحاصل أن استعمال المشبه به في المشبه ليس بحسب الوضع التحقيقي وهو ظاهر، فلو لم يعتبر الوضع التأويلي لم يصح استعماله فيه، فظهر بهذا اندفاع ما كتبه سم برمته) وهو تحقيق على غاية من النفاسة وإصابة الحق فجزاه الله خير الجزاء انظر جـ2 ص53. ثم إنه لا يخفى على القارئ أن هذا الذي قال به الرازي وأتباعه في معنى النص غير ما سلف فيه من اصطلاح الحنفية المار في كلام الكمال رحمه الله، وهو ما قدمنا لك في تعريف المحكم والمتشابه عند الحنفية سواء في ذلك اصطلاح متأخريهم ومتقدميهم. أما الأول فقد سلف أنه لا بد أن يكون محتملًا للتخصيص والتأويل. وأما الثاني وقد سلف عمومه لذلك وغيره فإن قسمًا منه محتمل إذا ما احتمل سابقه، والآخر لا يتعاصى على ما اتفقوا عليه من احتمال النص المجاز، فأما ما هنا فإنه لا يحتمل شيئًا من ذلك كما تبين. نعم يرادف ما هنا المفسر عند الحنفية لاتفاقهم على عدم احتماله غير النسخ كما سبق، ولله در الكمال رحمه الله لخص هذا كله في التحرير فقال: (والنص يعني عند الشافعية بلا احتمال كالمفسر عند الحنفية لا النص فإنه يحتمل المجاز باتفاقهم) انظره في تيسير التحرير جـ1 ص209 كما لا يخفى عليك أنه بهذا المعنى- أعني اصطلاح الإمام الرازي- أخص مطلقًا مما تقدم في كلام الكمال كذلك من قوله على كل سمعي وهو ما لا ينكر إطلاقه عليه عند أحد، نقول: هو كذلك إن راعينا أن الإمام إنما يعرف هنا قسمًا خاصًّا من ألفاظ الشارع خاصة وهو الظاهر إن لم يكن المتعين، فإن حديثهم إنما هو عن الأدلة الشرعية فلا بد أن يكون المقسم ههنا أحدها وليس إذن إلا لفظ الشارع فإن غضضنا النظر عن ذلك وقلنا إنه يعرف قسمًا خاصًّا من مطلق لفظ فإنه يكون بينهما العموم والخصوص من وجه كما لا يخفى.

(1) أي سواء أكانت دلالته على هذا المعنى الراجح لغوية، كرجحان الأسد في الحيوان المفترس لغة لكونه بهذا المعنى حقيقة دون محتمله الآخر الذي هو الرجل الشجاع فإنه مجاز. أم كانت عرفية كرجحان الغائط في الخارج المستقذر عرفًا؛ لأنه بهذا المعنى وإن كان مجازًا في الأصل لعلاقة المحلية أو المجاورة؛ لكنه أصبح حقيقة عرفية فصار بذلك أرجح من حقيقته اللغوية المهجورة التي وضع لها أولًا والتي هي المكان المطمئن من الأرض. أم شرعية كرجحان الصلاة في ذات الأقوال والأفعال المخصوصة والتي هي معناه الشرعي دون حقيقتها اللغوية التي هي الدعاء لما سبق في العرفية. انظر شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع وحاشية العطار عليه جـ2 ص87 فما بعدها. ثم إن ههنا أمرين ينبغي التنبه إليهما: أحدهما: أن قولهم إن الظاهر راجح في معناه لا ينافي وجوب وتعين الحمل على هذا المعنى عند =

= عدم القرينة الصارفة عنه قضاء بما علم من كون العدول عن المعنى الظاهر من غير دليل عبثًا، وإذن فمعنى احتمال الظاهر عندهم لمعناه المرجوح أنه يحتمله احتمالًا عقليًّا وإن لم تصح إرادته من اللفظ لعدم القرينة الصارفة إليه كما عزاه الشربيني في تقريره على البناني على جمع الجوامع إلى الفنري انظره جـ2 ص52. وثاني هذين الأمرين هو أن ما قال به الرازي هنا في معنى الظاهر سائر وفق اصطلاحه المشهور والقاضي بكون النص قسيمًا للظاهر، وهو ما عبر عنه الغزالي بكون الظاهر (هو المتردد بين أمرين وهو في أحدهما أظهر). انظر إرشاد الفحول ص154 وابن الحاجب وغيره بعد لكون الظاهر (ما دل على معناه دلالة ظنية) أي راجحة بحيث يحتمل غير ذلك المعنى مرجوحًا. انظر حاشية البناني على شرح جمع الجوامع جـ2 ص52 وبقي له اصطلاحات أُخر أحدها: عند غير الحنفية كسابقه وهو أن الظاهر ما دل على معناه دلالة راجحة، وهو بهذا المعنى يشمل النص أيضًا. نفس المرجع. ثانيها وثالثها: الاصطلاحان المتقدمان في كلام الكمال رحمه الله لمتأخري الحنفية ومتقدميهم، وأنت خبير بأن أول هذين الاصطلاحين- أعني اصطلاح المتأخرين منهم والمتقدمين- غير ما هنا من اصطلاح الإمام فيه بالكلية. ألا ترى إلى شرط أولئك ألا يكون الكلام مسوقًا لما دل عليه ذلك الظاهر من المعنى الوضعي، على حين أن ما في كلام الإمام لا بد أن يكون مسوقًا لمعناه، أفليس يدل عليه دلالة راجحة؟ وأما ثانيهما- أعني اصطلاح متقدميهم- فلا يخفى أنه أعم مطلقًا مما في كلام الإمام كشأن النص عند الحنفية وإن لم ينبه عليه الكمال رحمه الله؛ ولعل ذلك لظهوره فتجتمع الثلاثة- أعني الظاهر في كلام الإمام وباصطلاح متقدمي الحنفية- والنص عند الحنفية في لفظ سيق لمدلوله المطابقي كالأسد من قولك: رأيت أسدًا. وينفرد الظاهر باصطلاحهم في لفظ بالنسبة إلى معناه الوضعي الذي لم يسق له الكلام كبعض مثله المتقدمة هناك من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ مرادًا به إباحة الأول وتحريم الثاني وقوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾، الآية مرادًا به إباحة النكاح، وينفرد النص في لفظ سيق الكلام لمدلوله الالتزامي كهذين المثالين مرادًا بهما ما سيق له الكلام من رد ما اعتقدوا من التسوية في الأول وقصر النكاح على العدد المذكور في الثاني. قال الكمال رحمه الله في التحرير في بيان موقع قسم الظاهر عند الشافعية من الأقسام المتقدمة في كلامه لظاهر المراد عند الحنفية: (وهو يعني الظاهر عند الشافعية أي بالاصطلاح السابق في كلام الإمام قسم من النص عند الحنفية وهو ما كان سوقه لمفهومه يعني منطوقه المفهوم منه بالمطابقة لا المفهوم الاصطلاحي وإن اختلفوا في قطعية دلالته وظنيتها) انظره في تيسير التحرير جـ1 ص206 فما بعدها، ثم انظر بعد ذلك من أي قبيل ما عزاه الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول إلى إمام الحرمين من نقله عن الشافعي أنه كان يسمى الظاهر نصًّا. انظر ص 154. أمن إطلاق النص على هذا القسم المخصوص منه عند الحنفية والذي هو الظاهر عند الشافعية كما قال الكمال أم من قول النص على ما سيق في التعليق الآنف من كل مسموع من الشرع أم ماذا هو؟ الله أعلم.

وبالنسبة إلى المرجوح مؤولًا[1].

---

(1) إن كان التأويل مأخوذًا من آل يئول إذا رجع، كان وجه تسمية المؤول باسمه ما قاله العطار في حواشيه على شرح جمع الجوامع من أنه (يئول «أي يرجع» إلى الظهور عند قيام الدليل عليه) انظر جـ2 ص87. وإن كان مأخوذًا من الإيالة بمعنى السياسة على ما عزاه الشوكاني في إرشاد الفحول إلى النضر بن شميل (يقال لفلان علينا إيالة وفلان آيل علينا أي سائس) كأن وجهها ما قال من أن المؤول كأنه بالتأويل كالمحتكم على الكلام المتصرف فيه ص154. وأيًا ما كان الأمر فإن مثاله- أعني المؤول- هو نفس الأمثلة المتقدمة في الظاهر مرادًا بها معانيها المرجوحة، كأن يراد من الأسد الرجل الشجاع، ومن الغائط المكان المطمئن، ومن الصلاة الدعاء. قال ابن السبكي في جمع الجوامع: (التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلًا ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل). وقوله: (المحتمل المرجوح) أي لولا الدليل كما قال الشربيني في تقريره وقوله: (أو لما يظن دليلًا) أي وليس بدليل في الواقع كما قال شارحه المحلي. وقوله: (أو لا لشيء... إلخ) أي لا لشيء في خصوص الواقع والاعتقاد أو الاعتقاد وحده كما قال البناني قال: (وأما انتفاؤه في الواقع دون الاعتقاد فالمتجه أنه لا يوصف باللعب؛ لأن اللعب من أوصاف الحامل ولم يصدر منه ما يقتضيه، بل هذا القسم داخل في قوله: أو لما يظن دليلًا ففاسد) انظر جميع ذلك جـ2 ص53. قال العطار رحمه الله تعقيبًا على هذا القسم- أعني الأخير في كلام ابن السبكي-: (قوله: فلعب. فيه أن التعريف شامل له فيلزم أنه غير مانع فكان عليه أن يزيد فيه لإخراجه قيدًا بأن يقول لدليل ونحوه كما بينا. وأجيب بأنه حذف القيد لعلمه من التفصيل بعد والحذف في التعاريف لقرينة جائز، ولا يخفى ضعفه فإن التعاريف تعتبر مستقلة على حيالها ولا يتصرف فيها أمثال هذه التصرفات، فالأولى أنه تعريف بالأعم) جـ2 ص88 أي وهو جائز عند المتحققين من قدماء المناطقة وبعض متأخريهم كما يعلم من كتب المنطق. قال الشارح المحلي: ثم التأويل قريب يترجح على الظاهر بأدنى دليل نحو ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ أي عزمتم على القيام إليها، وبعيد لا يترجح على الظاهر إلا بأقوى منه، قال العلامة الشربيني: (ثم إنه لا يلزم أن يكون المؤول مجازًا بل قد يكون لفظًا مشتركًا ترجح أحد معانيه أو معنييه لدليل على معناه الآخر الظاهر من اللفظ) جـ2 ص52. ثم إنه لا يذهب علينا بعد هذا كله أن المؤول بالتفسير الذي في كلام الإمام جار على اصطلاح غير الحنفية فيه، فأما هم فإن المؤول عندهم أعم من ذلك. ذلك بأنهم كما يطلقون على ما صرف عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح لموجب مؤولًا حسبما قال الكمال رحمه الله في تحريره: (ولا ينكر إطلاقه «يعني المؤول» على المصروف أيضًا أحد) تيسير التحرير جـ1 ص209 يطلقونه على كل ما ترجح أحد محتملاته بدليل ظني حتى لو كان ذلك المحتمِل- أي بكسر الميم- مشتركًا ترجحت أحد محتملاته أو خفيًا أو مجملًا أو مشكلًا أي بالمعنى الذي تعنيه هذه المصطلحات عندهم بأن المراد منه بغالب الرأي كما يقولون يعنون به الظن. انظر المرجع السابق ص 202 وشرح المنار وحواشيه ص346 فما بعدها، وهو ما يدخل جميعه عندنا تحت قسم المبين، وظاهر أنه بهذا الإطلاق أعم منه بما يعنيه في قول الإمام وطائفته رحمهم الله جميعًا.

وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معًا مشتركًا[1] وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملًا[2] فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ

---

(1) بفتح الراء أي مشتركًا فيه، ففي الكلام حذف وإيصال، وهذا الذي يعنيه الإمام هو المشترك اللفظي الموضوع لكل واحد من معنيين أو أكثر وضعًا أوليًا، ومن أمثلته القرء الآتي في تمثيل الإمام والذي هو مشترك بين معنيين متضادين هما الطهر والحيض، والجون المشترك بين معنيين كذلك هما الأبيض والأسود، والشمس المشتركة بين ذات وصفة هما الجرم والضوء، والعين المشتركة بين أشياء مختلفة هي الباصرة والفوارة والذهب وقرص الشمس ونفس الشيء وموضع من الركبة. قيل وغير ذلك. انظر مناهج العقول في شرح منهاج الوصول للبدخشي جـ1 ص188 من أسفل، ثم إنه قد يكون في الاسم كما تقدم وقد يكون في الفعل كعسعس المشترك بين أقبل وأدبر، وقد يكون في الحرف كمن المشتركة بين معانٍ كثيرة كالتبعيض والابتداء وغيرهما. انظر حاشية البناني على جمع الجوامع جـ1 ص292. هذا ولا خلاف بين الحنفية وغيرهم في حد المشترك، تأمل قول النسفي رحمه الله في كتابه المنار في أصول الحنفية (أما المشترك فما يتناول أفرادًا مختلفة الحدود على سبيل البدل). ثم قول العلامة الرهاوي في حواشيه على شرح المنار (ولابد من ذكر قيد آخر وهو بالوضع الأول عقب قول المصنف: «فما يتناول» لئلا يدخل في التعريف جميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعة لمعانٍ مختلفة باصطلاحات مختلفة، فإنها ليست بمشتركة على ما صرح به البعض؛ لأن المراد بالوضع الأول ألا يكون وضعه لمعناه بملاحظة وضعه لمعنى آخر قبله، والألفاظ المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعي لفظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول إليه مسبوقًا بوضعها للمنقول عنه). انظر شرح المنار وحواشيه ص339 فإنه عين ما قاله أصحابنا رحمهم الله جميعًا.

(2) قال الإسنوي في شرح المنهاج: (مأخوذ من الجمل بفتح الجيم وإسكان الميم، وهو الاختلاط كما حكاه القرافي، فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره) جـ1 ص191 من أعلى، ثم عبارة الإمام في المحصول كما نقلها الشوكاني في إرشاد الفحول (هو - يعني المجمل- ما أفاد شيئًا من جملة أشياء وهو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه، قال: ولا يلزم عليه قولك: أضرب رجلًا. لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه، فأي رجل ضربته جاز، وليس كذلك اسم القرء لأنه يفيد إما الطهر وحده وإما الحيض وحده واللفظ لا يعينه، وقول الله تعالى ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ يفيد وجوب متعين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ) ص147 ومن هذه العبارة يتبين أن عبارته هنا في تفسيره قاصرة عن شرح حقيقة المجمل ذلك بأن هذه العبارة من تفسيره تقصر المجمل على المشترك اللفظي مرادًا به أحد معنييه أو معانيه على التعيين، خاصة على حين أنه في الحقيقة أعم من ذلك وأشمل، فأما عبارة المحصول فقد سلمت من هذا القصور؛ إذ جعلته بحيث يعم هذا وغيره من كل ما أريد من بين مفاداته معين وهو لا يعينه، ألا ترى إلى تمثيله له في هذه العبارة، أعني عبارة المحصول إلى ما مثل به من المشترك بقوله تعالى: =

إما أن يكون نصًّا أو ظاهرًا أو مؤولًا أو مشتركًا أو مجملًا. أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير. فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليهما غير راجحة فالمجمل إن لم يكن مرجوحًا لكنه غير راجح والمؤول

= ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾. فمن ثم قال ابن الحاجب رحمه الله في تعريفه (المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته). وقال البيضاوي في منهاجه: (اللفظ إما أن يكون مجملًا بين حقائقه كقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ - أي فإن القرء موضوع بإزاء حقيقتين هما الحيض والطهر- أو إفراد حقيقة واحدة مثل ﴿أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةً﴾ (أي فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد معين منها كما قاله الإسنوي أو مجازاته إذا انتفت الحقيقة وتكافأت). قال شارحه الإسنوي: (ثم إن الإجمال قد يكون بواسطة الإعلال كالمختار فإنه صالح لاسم الفاعل واسم المفعول، وبواسطة التركيب مرجع الصفة نحو: زيد طبيب ماهر فإن الماهر يحتمل أن يرجع إلى زيد وإلى طبيب، والمعنى يختلف، وبواسطة مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرًا وأكرمني وبواسطة استثناء المجهول كقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾. وهذه الأقسام قد ذكرها ابن الحاجب ما عدا الأخير، وكلام المصنف صالح لها) جـ2 ص143 فما بعدها من أعلى. قال العلامة الكمال رحمه الله في رد ما زعمه غير طائفته الحنفية من تأتي الإجمال في المفرد تارة والمركب أخرى، وبعد إذ أورد من مثلهم ما زعموه شاهدًا: (والظاهر أن الكل في مفرد بشرط التركيب) قال شارحه أمير باد شاه في الاستدلال على قوله: (لأن الحكم بكون اللفظ مجملًا إذا لم يكن جزء الكلام أو طرف نسبة غير ظاهر لأنه عبارة عن عدم تعين المراد منه عند الاستعمال، واستعماله إنما يتحقق في التراكيب فإن إطلاق لفظ مفرد وإرادة معنى به من غير أن يكون محكومًا عليه أو به أو متعلقًا بأحدهما أو طرفًا لنسبة ما يكاد ألايصدر من العاقل، ثم فيما يظن كونه إجمالًا في المركب كقوله تعالى- ﴿ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ يظهر بعد التأمل أنه في المفرد وهو الموصول ههنا غير أنه لا يتم بدون الصلة فشرط التركيب. فتدبر) جـ1 ص232 وهو تحقيق نفيس. بقي أن ننبه إلى أن المجمل بالمعنى الذي استبان هنا أعم منه باصطلاح الحنفية المتقدم فيما أسلفنا من كلام الكمال هناك، وحيث تعريفهم المحكم والمتشابه ذلك بأنه كما سبق لا يطلق عندهم إلا على ما كان خفاؤه لتعدد معانيه؛ بحيث لا يدرك المراد منه إلا بالبيان، أي من المجمل أي بكسر الميم لا بالطلب والتأمل كما في الخفي والمشكل السابقين في كلامه كذلك وجلي أن ما هنا أعم من ذلك، كما يعلم من مطالعة ما سقنا لك من المثل، فمن ثم قال الكمال رحمه الله في التحرير عقب ما نقلنا عنه هناك والشافعية ما خفي مطلقًا مجمل تيسير التحرير جـ1 ص231 أي سواء أكان خفاؤه لعارض التسمية كالذي سبق أن أسموه أعني الحنفية الخفي أم كان لتعدد معانيه الاستعمالية وسواء أمكن درك هذا الثاني بالتأمل وهو ما أسموه المشكل أم لم يمكن إلا بالبيان وهو ما أسموه المجمل، أم كان مما لا يرجى بيانه كما زعموا وأسموه المتشابه والله أعلم.

مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد[1]، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه؛ لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعًا وقد بينا[2] أن ذلك يسمى متشابهًا؛ إما لأن الذي لا يعلم بكون النفي فيه مشابهًا للإثبات في الذهن؛ وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقًا لاسم السبب على المسبب، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه. قال: ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر، إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحًا في أحد المعنيين ومرجوحًا في الآخر ثم كان الراجح باطلًا والمرجوح حقًّا[3]. وخلاصة هذا القول أن المحكم ما كان راجح الدلالة على معناه بنفسه[4] احتمل مرجوحًا كالظاهر أو لم يحتمل كالنص، والمتشابه ما ليس كذلك؛ أي ما كان غير راجح الدلالة بنفسه مرجوحًا كان كالمؤول أو مستوي الدلالة كالمجمل، وهو كلام سديد؛ لأن مدار الإحكام على ما تفهمه الآية الكريمة نفسها[5] إنما هو على الوضوح والتعاصي على الزائغ، وكذلك شأن النص والظاهر اللذين جعل المحكم هو القدر المشترك بينهما، وأن مدار التشابه حسبما صرحت على كون الكلام خفيًّا ومتبعًا للزائغ يبتغي به الفتنة، وإنما يظفر الزائغ بهذه الطلبة

(1) أي لأنه بحسب الدليل المنفرد أي الدليل القاضي بحمله على خلاف الظاهر منه راجح لا مرجوح، بل لا بد أن يكون أرجح من الظاهر الذي عدل عنه إلى التأويل ليتأتى تقديم التأويل على الظهور. ذلك بأن الأمر على ما قاله العلامة الشربيني في تقريره على البناني من أنه (لا يعدل عن معنى اللفظ الظاهر منه بنفسه إلى ما يساويه بدليل). وتأمل فيما نقله من قول الغزالي: (المعنى المؤول إليه احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر) ثم من قول العضد فالتأويل بلا دليل أو بدليل مرجوح أو مساوٍ فاسد) انظر تقريره بهامش حاشية البناني على جمع الجوامع جـ2 ص52.

(2) أي في ذكر معنى المتشابه لغة وقد قدمنا قوله في الضابط الأول من الفصل الثاني فانظره هنالك.

(3) جـ2 ص395.

(4) هذا القيد لإخراج المؤول، فإنه راجح الدلالة على معناه، لكن ذلك ليس بنفسه بل بسبب الموجب للحمل على المعنى المؤول إليه كما سبق.

(5) أي من قولها في قسيمه بنقيض ما تدعيه صفته، فإنه لا محالة قاض بتحقق نقيض ذلك، وهو هذه الصفة فيه، أليس أنه يجب تضاد خصائص القسيمين التي ما كانا قسيمين إلا بها؟

في المجمل والمؤول اللذين جعل المتشابه هو القدر المشترك بينهما كذلك، بيد أن ههنا أمرًا يجب التنبه إليه فضل تنبه، وهو أن المثل التي يسوق أصحابنا للمؤولات تأويلًا قريبًا أعني ما تترجح على ظواهرها بأدنى دليل كما يقولون بأن يكون بطلان المعنى الظاهر من لفظه وصحة معناه المؤول إليه من الوضوح بحيث لا يشق دركه على العامة فضلًا عن الخاصة، بل بحيث أصبح معلومًا لدى الكل من الحق بالضرورة متعاصيًا بسبب تلك المعلومية على الزائغ أن يبلغ منه مبلغًا ترى مثال ذلك في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ الآية، فلا ريبة في أن من المعلوم لكل مسلم من الدين بالضرورة، أليس المراد بهذا القيام ظاهره من التلبس بالقيام للصلاة بالفعل لما يقتضيه هذا الظاهر من الفاسد الذي لا يمتري أحد في فساده وهو تقييد الوضوء بهذه الحال[1] بل المراد خلاف هذا الظاهر، أعني العزم على القيام كما قال المحلي رحمه الله[2]، فهذا من الوضوح والثبات في قلب كل أحد بحيث لم يعد يتوقف الجزم به على النظر في دليله التفصيلي وبحيث غدا ولا قدرة لزائغ البتة على تحريفه عن موضعه ولا على زحزحة القلوب عن الحق فيه إلى الباطل، وإذن فحق مثل هذا المؤول الذي لا أثارة فيه للتشابه على ما رأيت أن يخرج من حد المتشابه الذي ليس منه وأن يدخل في حد المحكم الذي هو من أحرى الأشياء بالدخول تحت اسمه، فكان على الإمام رحمه الله لكي يسلم قوله من هذا المأخذ أن يراعي ذلك بحيث يكون محصل قوله أن المحكم ما كان راجح الدلالة بنفسه أو ما نزل منزلته، والمتشابه ما ليس كذلك. نعم إن أخذنا بما استشكل به العطار رحمه الله في حاشيته على شرح جمع الجوامع من أن اللفظ يعني لفظ القيام في الآية الكريمة أي ونحوه صار ظاهرًا في العزم فلا حاجة إلى دعوى التأويل[3] وكان الإمام رحمه الله ممن يقول بدخول هذا ونحوه تحت الظاهر لا تحت المؤول. سلم قوله لا محالة من الإشكال ولم نحتج إلى هذا الاستدراك. فإن قيل: كيف

(1) إنما كان هذا باطلًا؛ لأن الوضوء شرط والشرط لا يصح تأخره إلى التلبس بالمشروط بل يجب تقدمه عليه كما لا يخفى. انظر حاشية البناني على شرح جمع الجوامع جـ2 ص53 من أسفل.

(2) انظر المرجع السابق من أعلى.

(3) انظر جـ2 ص88 من أسفل.

رضيت من الرجل قوله باشتراك المتشابه بين المجمل والمؤول أيًّا ما كان هذا المؤول مع أن المؤول قد ظهرت دلالته على المراد بالدليل القاضي بالسير إلى التأويل أو كما قال الكمال بن الهمام في تحريره معترضًا على صنيع البيضاوي الموافق لصنيع الإمام رحمهم الله (وجعل البيضاوي إياه «يعني المتشابه» مشتركًا بين المجمل والمؤول[1] مشكل؛ لأن المؤول ظهرت دلالته على المرجوح بالموجب (قال رحمه الله: لا يقال يريده في نفسه مع قطع النظر عن الموجب لأنه حينئذ ظاهر[2] لا يصدق عليه متشابه وأيضًا يجيء مثله في المجمل[3] لكن ما لحقه البيان خرج عن الإجمال بالاتفاق وسمي مبينًا عندهم) سلمنا لك أن من المؤول ما هو حقيق بوصف التشابه كالذي أطلق عليه الإمام رحمه الله عنوان المشكل مثلًا؛ ولكن هلا أخرجت منه سائر ما سوى ذلك ولم تقتصر على ما استثنيته قبل فقط، وكيف لا وإنك لتلقى منه نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ المؤول عندهم بـ: إذا عزمت القراءة إلخ وغيره مما لا يترتب على صرفه عن هذا التأويل الحق[4] إلى الظاهر المتبادر منه لغة فتنة يبتغيها

(1) عبارة البيضاوي رحمه الله في كتابه منهاج الوصول في معرفة علم الأصول (والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه) وهي صريحة فيما قال الكمال انظر ص12.

(2) يعني الكمال رحمه الله بهذا الجواب أن المؤول حين قطع النظر عن الموجب لما أول به يكون ظاهرًا يجب حمله على معناه الآخر الذي لا يصرف عنه إلا الموجب إذ هذا المعنى حينئذ احتمال راجح لا يصلح أن يعارضه ذلك المرجوح، لأنه إنما تصلح معارضته للراجح أن لو كان موجب للحمل عليه كما سبق وقد فرض قطع النظر عن ذلك الموجب؛ والراجح إذ ذاك إذن متعين الإرادة واللفظ ظاهر فيه فلا يصدق عليه أنه متشابه في هذه الحال كما لا يصدق عليه ذلك عند مراعاة الموجب. انظر تيسير التحرير جـ1 ص233.

(3) هذا جواب آخر عن قوله: لا يقال:... إلخ. وتقريره أنكم حيث سميتم المؤول المقرون بما يوجب حمله على المعنى المرجوح متشابهًا باعتبار نفسه كان عليكم أن تسموا المجمل المقرون بالبيان متشابهًا باعتبار نفسه مع قطع النظر عن البيان احترازًا عن التحكم لكن ما لحقه البيان إلخ. انظر المرجع السابق ص233 فما بعدها.

(4) إنما كان هذا التأويل هو الحق؛ لكونه هو الذي دلت عليه السنة، قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسير الاستعاذة: (والدليل على ذلك يعني أن التعوذ قبل القراءة لا بعدها) الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: حدثنا محمد بن الحسن بن أنس حدثنا =

الزائغون بالصرف إليه حسبما شرحت من خصيصة المتشابه. ألم تر إلى قول طائفة من السلف[1] بمقتضى هذا الظاهر من الاستعاذة بعد القراءة لا قبلها وهم أحرص ما يكون على الهدى وأبعد عن الفتنة، فأين ذلك إذن من المتشابه الذي تعنيه الآية لتدخله فيه؟ ثم كيف تزعم المجمل على إطلاقه متشابهًا كذلك وإنك لتظفر منه بنحو القرء المجمل في كل واحد من الطهر والحيض على التعيين، وهو ما لا ريبة في أن الأخذ بأي من معنييه لا تترتب عليه الفتنة التي يتبع الزائغ المتشابه ابتغاءها؟ ألم تر كذلك إلى قول فريق من الصحابة وغيرهم من علماء الأمة بأحد معنييه وقول آخرين بالمعنى الآخر[2]

= جعفر بن سليمان عن علي الرفاعي اليشكري عن أبي المتوكل التاجي عن أبي سعيد الخدري قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام من الليل فاستفتح صلاته وكبر قال: «سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك» ثم يقول: «لا إله إلا الله» ثلاثًا ثم يقول: «أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه». وقد رواه أهل السنن الأربعة من رواية جعفر بن سليمان بن علي وهو الرفاعي. وقال الترمذي هو أشهر شيء في هذا الباب. جـ1 ص132. ففي هذا دليل على أن النبي ﷺ كان يتعوذ قبل القراءة لا بعدها حسبما يقضي به هذا الظاهر، وقد جاء هذا صريحًا في رواية أبي داود عن أبي سعيد الخدري عقب قوله: «أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه» ثم يقرأ.

(1) قال الحافظ ابن كثير رحمه الله: (وممن ذهب إلى ذلك- يعني كون الاستعاذة بعد القراءة لا قبلها- حمزة فيما نقله عنه ابن فلوفا وأبو حاتم السجستاني، حكى ذلك أبو القاسم يوسف بن علي بن جنادة الهذلي المغربي في كتاب العبادة الكامل. وروي عن أبي هريرة أيضًا وهو غريب ونقله محمد بن عمر الرازي في تفسيره عن ابن سيرين في رواية عنه، قال إبراهيم النخعي وداود بن علي الأصبهاني الظاهري وحكى القرطبي عن أبي بكر بن العربي عن مالك رحمه الله: إن القارئ يتعوذ بعد الفاتحة، واستغربه ابن العربي. انظر المرجع السابق والقرطبي جـ1 ص86 -88 جـ10 ص174 فما بعدها.

(2) قالت عائشة رضي الله عنها: إنما الأقراء الأطهار. وقال أبو بكر بن عبد الرحمن: ما أدركت أحدًا من فقهائنا إلا وهو يقول هذا.. يريد قول عائشة. وقال عبد الله بن عمر: إذا طلق رجل امرأته فدخلت في الدم من الحيضة الثالثة فقد برئت منه وبرئ منها. قال مالك: وهو الأمر عندنا. انظر الموطأ ص356 فما بعدها. قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ عقب إيراده ما نقلناه عن الموطأ. وروي مثله عن ابن عباس وزيد بن ثابت وسالم والقاسم وعروة وسليمان بن يسار وأبي بكر بن عبد الرحمن وأبان بن عثمان وعطاء بن أبي رباح وقتادة والزهري وبقية الفقهاء السبعة وهو مذهب مالك والشافعي وغير واحد وداود وأبي ثور وهو رواية عن أحمد. وأورد بعض أدلتهم ثم قال: والقول الثاني أن المراد بالأول - يعني في الآية الكريمة- الحيض فلا تنقضي العدة حتى تطهر من الحيضة الثالثة. ثم قال بعد كلام: (وهكذا روي عن أبي بكر الصديق =

دون أن تكون ما فتنة في القول بهذا أو بذاك ودون أن يستقيم في منطق عقل أو نقل أن يكون أي الفريقين بقوله متبعًا للمتشابه، وقل نحو ذلك في «عسعس» من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾. المشترك بين أقبل وأدبر المجمل في كل واحد منهما على التعيين والذي لا تترتب على الأخذ بأي من معنييه هذين أدنى فتنة، بل كل منهما حق وصواب يمكن أن يراد من الآية، وقال به طائفة من خيار الأمة[1]، والأمثلة غير ذلك عديدة، فهلّا اختصصت أيضًا من بين المجملات بصفة التشابه ما يكون في صرفه إلى أحد معنييه أو معانيه التي يحتملها لغة مبتغى الذي في قلبه زيغ كهارون مثلًا في قوله تعالى من سورة مريم: ﴿يَـٰٓأُخۡتَ هَـٰرُونَ[2] مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمۡرَأَ سَوۡءٖ وَمَا كَانَتۡ أُمُّكِ بَغِيّٗا﴾. إن قيل ذلك

= وعمر وعثمان وعلى وأبي الدرداء وعبادة بن الصامت وأنس بن مالك وابن مسعود ومعاذ وأبي بن كعب وأبي موسى الأشعري وابن عباس وسعيد بن المسيب وعلقمة والأسود وإبراهيم ومجاهد وعطاء وطاوس وسعيد بن جبير وعكرمة ومحمد بن سيرين والحسن وقتادة والشعبي والربيع ومقاتل بن حيان والسدي ومكحول والضحاك وعطاء الخرساني أنهم قالوا: الأقراء الحيض. وهذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وأصح الروايتين عن الإمام أحمد بن حنبل، وحكى عنه الأثرم أنه قال: الأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: الأقراء الحيض. وهومذهب الثوري والأوزاعي وابن أبي ليلى وابن شبرمة والحسن بن صالح بن حي وأبي عبيد وإسحاق بن راهويه). جـ1 ص270.

(1) قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾ فيه قولان: أحدهما إقباله بظلامه. وقال مجاهد: أظلم. وقال سعيد بن جبير: إذا فشا. وقال الحسن البصري: إذا غشى الناس. وكذا قال عطية العوفي، وقال علي بن أبي طلحة والعوفي عن ابن عباس: ﴿إِذَا عَسۡعَسَ﴾: إذا أدبر. وكذا مجاهد وقتادة والضحاك، وكذا قال زيد بن أسلم وابنه عبد الرحمن ﴿إِذَا عَسۡعَسَ﴾: أي إذا ذهب فتولى. وقال أبو داود الطيالسي: حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي البحتري سمع أبا عبد الرحمن السلمي قال: خرج علينا علي رضي الله عنه حيث ثوب المثوب بصلاة الصبح فقال: أين السائلون عن الوتر ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ هذا حين أدبر حسن جـ4 ص479.

(2) إنما كان هارون في هذه الآية بهذه المثابة؛ لأنه مشترك لفظي بين المسميين بهذا الاسم كهارون أخي موسى عليهما السلام وهارون الذي كان على عهد مريم والذي نادوها بأخوته، مجمل في كل واحد من أولئك بعينه أي ما لم تقم القرينة المعينة لإرادته. إذا تقرر ذلك فإن صرفه إلى أخي موسى مثلًا مع إبقاء الأخوة في الآية على الظاهر المتبادر منها يترتب عليه فاسد هو كذب القرآن المجيد حاشا لمنزله لما أنه لا يسع أحدًا إنكار أن هارون أخا موسى كان قبل مريم بزمان طويل؛ ولذلك فقد صرفه إليه متبعو المتشابه من أهل نجران ابتغاء هذه الفتنة، كما أخرج الإمام مسلم عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه =

فإنا نقول: أما الاعتراض الأول فإنا نختار في الجواب عنه ما أورد الكمال على نفسه من النظر وهو ما فطن إليه الإمام رحمه الله حيث قال فيما نقلناه عنه آنفًا: (والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد). فأما ما أورده الكمال رحمه الله على هذا النظر من الدفع فما يزيد على أن يكون وهمًا لا يغني من الحق شيئًا؛ ذلك أن أول دفعيه مبني على غفلة عجيبة ما ندري كيف عمي مثلها وجه الصواب على فهمه العبقري وفهم شارحي تحريره الجليلين ابن أمير الحاج[1] وأمير باد شاه؛ ذلك أن ما قاله في هذا الدفع إنما كان يجديه أن لو كان قطع النظر عن الموجب لا يتصور إلا ومعه قطع النظر عن موجبه، أعني المعنى المرجوح بحيث يصار لا محالة بهذا المرجوح لقطع النظر عن موجبه إلى الآخر الراجح الذي ادعى ظهور اللفظ فيه حينئذ، وهيهات هيهات لذلك، ومن أين يقضي غض النظر عن الدليل بغضه عن المدلول وهو خلاف دلالة العقل وشهادة الواقع جميعًا. أما العقل فإنه يلزم طرد الدليل لا عكسه كما يقول المناطقة. وأما الواقع فإنه لا يسع أحدًا إنكار أنا كثيرًا ما نستحضر المدلول ذاهلين تمام الذهول عن الدال، وشاهد من ذلك هنا وهو أن العامة حين يعرفون مدلولات المؤولات يعرفونها ويأخذون بها مع الجهل التام بدلائلها، دع عنك الذهول عن هذه الدلائل، ومن قبل هذا الجهل وذلك الذهول يأتي زيغ الزائغين. فإن قيل: لا يصلح هذا شاهدًا لأنه لا يخلو إما أن يعرفوا هذه المدلولات راجحة يفسرون بها ألفاظ الشرع فحينئذ هو خلاف مدعاكم أن المؤول مرجوح في المعنى المؤول هو به، أو مرجوحة، ولكن يجب الأخذ بها والعدول عن الراجحة لدليل يعجزون عن تقريره وهو أيضًا خلاف المدعى؛ لأن الغرض قطع النظر عن الموجب ولم يقطع النظر هنا.

= قال: (لما قدمت نجران سألوني فقالوا: إنكم تقرءون يا أخت هارون وموسى قبل عيسى بكذا وكذا. فلما قدمت على رسول الله ﷺ وسألته عن ذلك فقال: «إنهم كانوا يسمون بأنبيائهم والصالحين قبلهم» صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الآداب جـ14 ص116 فما بعدها. فبين ﷺ في هذا الحديث أن هارون وإن كان مشتركًا من حيث اللغة يمكن صرفه إلى أي من معانيه المجمل هو في كل منها على التعيين لكنه في الآية لا يصح صرفه إلى ما صرفوه إليه من أخي موسى؛ أي لقيام القرينة البينة وهي انقضاء الزمان المديد بين مريم وبينه، على أن المراد خلافه أعني الذي في زمان مريم عليها السلام.

(1) أي صاحب الشرح المشهور المسمى بالتقرير والتحبير.

إن قيل ذلك فإنا نقول: نختار الشق الأول ولا يؤثر حينئذ البتة في الشهادة لما نقول جهلهم بالمرجوحية ولا اعتقادهم الراجحية، إنما المهم ههنا والمؤثر حقًّا أن يثبت وجود المدلول مع عدم الدال وقد كان، وإذنْ فنحن حين نغض النظر عن الموجب إنما نغضه مع استمرار الأخذ بالمرجوح لا عدولًا عنه إلى الراجح حتى تصلح دعوى أن اللفظ حينئذ ظاهر لا يصدق عليه حد المتشابه لا مؤول يصدق عليه حده.

هذا وأما ثاني دفعي الكمال رحمه الله لهذا النظر، فإنه كذلك مبني على غفلة ولكنها هنا عن تحرير الفرق بين المقامين مقام الإجمال الذي ارتفع بالبيان ومقام الحمل على المرجوح الذي تعين بالموجب، وها هو الفرق بينهما واضحًا لمن استبصر ذلك أنه لما كان المجمل إنما يعتريه التشابه من حيث إنه مجمل خولف فيه الأصل في الخطاب بإيراده على هذا النحو من الإجمال ليس غير- كان الحق والواقع أيضًا أنه عند بيانه بيانًا يزول معه الخفاء وترتفع الشبهة يصبح ولا أثر فيه للتشابه، إذ ما به حصل التشابه قد زال إذ ذاك قطعًا، وحينئذ لا يصلح غض النظر عن بيانه والزعم تبعًا لذلك استمرار تشابهه؛ ذلك لأن غض النظر عن البيان حينئذ غض له عن الأصل في الخطاب والتفات إلى خلافه، والقول بالتشابه إذ ذاك قول بما لا وجود له، وهو ما لا يسوغ في منطق العقلاء؛ ولهذا فإنه حين لا يكون البيان بهذه المثابة من كشف خفاء المجمل وإزالة الشبهة عنه، لا نزعم زوال تشابهه، بل نقول ببقاء هذا التشابه ونغض النظر عن ذلك البيان. ألم ير إلى أنا لا نزال نقول بإجمال القرء مثلًا في كل من معنييه المعينين وتشابهه تبعًا لذلك مع حصول بيانه عندنا[1] وحملنا إياه على معين من معنييه لا تعسفًا معاذ الحق، بل لنحو ذلك البيان، لكنه لما لم يكن البيان بكاشف عن خفائه تمام الكشف استمررنا مع الأخذ بمقتضى هذا البيان على القول بإجماله وتشابهه لا لشيء إلا لأن بيانه ليس بحيث ترتفع به الشبهة[2] ارتفاعًا

(1) أي بنحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ مع قوله ﷺ لعمر في حديث الموطأ والشيخين: «مره – يعني عبد الله بن عمر – فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق النساء».

(2) أي شبهة الحنفية ومن لف لفهم.

تامًّا، أليس البيان بمعنى التبيين عندنا هو الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلي[1]؟ قال الإمام رحمه الله في تفسيره عقب إيراد ما احتج به كل من الفريقين لمذهبه في معنى القروء في قوله تعالى: (.. ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ واعلم أن عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون حكم الله في حق الكل ما أدى اجتهاده إليه)[2]، فأما المؤول فإنه لا مرية في أن الأخذ بمعنى اللفظ الراجح بنفسه هو الأصل وأن ترك هذا المعنى والمصير إلى الآخر المرجوح ترك للأصل ومصير إلى خلافه، ومن ثم فإنه لا يصار إلى ذلك إلا للموجب، بيد أنه مهما يك من أمر هذا الموجب فإنه لا يمنع من أن خلاف موجبه- أعني معنى اللفظ الراجح بنفسه- هو الأصل وأنه المتبادر من دلالة اللفظ لغة وأن رجحان موجبه طارئ لولا هذا الموجب ما كان. ألم تر إلى هذه الشهادة من الكمال نفسه، أعني قوله[3]: (المصروف يعني عن الراجح إلى المرجوح لموجب لا تسقط دلالته على الراجح) كيف تنادي هذه الشهادة على صحة ما نقول، فمن قَبِل هذا- أعني من قبل أن في المؤول عدولًا عن الأصل مع بقاء دلالة لفظه عليه بحسب الظاهر المتبادر منه لغة- يأتيه اتباع الزائغ قصد الفتنة وتحريف الكلم عن مواضعه، وهو معنى تشابهه الذي تقول به. أو كما قال البيضاوي رحمه الله في تفسيره المتشابهات من الآية الكريمة: (محتملات لا يتضح مقصودها لإجمال أو مخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر)[4] وظهور دلالته على المرجوح إذنْ ليس إلا بالنسبة لأولي النظر الدقيق، ومثله لا يؤثر في التشابه، بل لا معنى للتشابه في الحق إلا هذا، فالحاصل أنا لم نقل بتشابه المجمل المبين لارتفاع التشابه عنه بالبيان، ولأن القول بتشابهه إذ ذاك نبذ للأصل وأخذ بخلافه وهو ما ينادي العقل والواقع جميعًا على بطلانه، وقلنا بتشابه المؤول مع الموجب لبقاء تشابهه ببقاء دلالته على الأصل المتروك وخفاء موجبه على غير الخاصة، دع عنك

(1) انظر جمع الجوامع مع حاشية البناني عليه جـ2 ص66 فما بعدها.

(2) جـ2 ص245.

(3) أي في بيان أن الشافعية إذ يعتبرون في المؤول الصرف عن المعنى الراجح فهم لا محالة يعتبرون في الظاهر عدمه. انظر التحرير وشرحه التيسير جـ1 ص208.

(4) تفسير البيضاوي ص 86.

ما عرفته من تأتي حصوله في النفس مع الذهول بل الجهل التام بهذا الموجب، نعم ما استثنينا من المؤول لا تشابه فيه ولكن ذلك بسبب معلومية المراد منه بالضرورة كما سبق لا بسبب مجرد إيجاب الموجب لمعناه المرجوح، والله أعلم.

وأما الجواب عن الاعتراض الثاني فإنا لا نسلم أن ما حاججتم به من الأمثلة للمؤول والمجمل هو بحيث لا يصلح متشبثًا للزائغ حسبما ادعيتم ونفيتم بذلك عنها صفة التشابه، بل كل مؤول- أي غير ما استثنينا- وكل مجمل، فإن الزائغ لا محالة واجد له فيه طلبة، أما المؤول فإن كل مؤول لا محالة فاسد الظاهر المعدول عنه إلى المعنى المؤول إليه وإلا ففيم ترك هذا الظاهر بنفسه من اللفظ وركوب القول بغيره من المعنى المرجوح ما لم يكن الدليل قد قضى بضعف هذا الراجح وصيرورته متروكًا مرجوحًا بالنسبة إلى المؤول إليه. ألم تروا إلى أن ما ذكرتم من المثال له هو بحيث يترتب على الأخذ بظاهره المتروك مخالفة السنة القاضية بالعدول عن هذا الظاهر على الأقل.

ولأجل فساد هذا الظاهر ونحوه يبتغي الزائغ المؤول كما سبق اللهم غير ما استثنينا منه فإنما خرج عن أن يكون طلبة الزائغ مع فساد ظاهره لما نبهنا عليه، وأما المجمل فلا جرم أن كل مجمل بخفاء المراد منه يعين الزائغ على طلبته؛ ذلك بأن الزائغ يضل فيه بالتشكيك في كون مثله من عند الله تشبثًا منه بشبهة أن البيان خير من التعمية وأن الله لا يعجز عن البيان، وأن الله لا يوقع عباده في الحيرة وأمثال ذلك[1].

وناهيك بهذه من فتنة ثم بركوب الهوى والتشهي في الحمل على معين من معنييه أو معانيه لم يترجح عنده أنه مراد الله منه ثم بترديده العامة في معناه كلما ثبتت قلوبهم على معنى ليس عليها بغيره، وكفى بهذا كله شاهدًا على التشابه. دعوا عنكم بعد ذلك ما لا يغني عنكم شيئًا من إسناد قولكم بقول طائفة من خيار الأمة بظواهر بعض المؤولات ومعاني المجملات دون أن يلزم على ذلك كون أيهم بقوله متبعًا للمتشابه، فإنه لفرق أي فرق بين اتباع القول بوصفه قولًا لله أو رسوله محكمًا كان ذلك القول أو متشابهًا بقصد تفهمه واستنباط الهدى والنور منه كشأن هؤلاء الأعلام، وبين اتباع خصوص

(1) ستأتي حكمة وقوع المتشابه في القرآن الكريم وبها يعلم اندفاع تلك الشبهة وغيرها.

المتشابه بوصفه متشابهًا بقصد الضلال والإضلال كشأن الزائغين، فإن غم ذلك، ولا نحسبه يغم عليكم، فأنبئونا ماذا ترون لو قال قائل في هذه الأمثلة ونحوها بما ذكرتم من القول بمجرد الهوى والتشهي لا بما ظهر له من الدليل على قوله، أفما ذلك عندكم اتباعًا للمتشابه. نعم ليست المتشابهات كلها على منزلة واحدة من التشابه، بل تتفاوت مرتبة التشابه بينها علوًّا وسفولًا، فما هو من قبيل المشكل من المؤولات مثلًا ليس في درجة ما هو منها على غرار ما سقتم من المثال، وما هو من قبيل المجمل المستلزم صرفه إلى مخصوص من معانيه فاسدًا كالذي مثلتم به ليس كالذي لا يستلزم مثل ذلك في درجة التشابه، ولكن ذلك لا يمنع من اشتراك الجميع في أصل التشابه واحتمال طلبه الزائغ[1] شأنها في ذلك شأن المحكمات تتفاوت درجة الإحكام فيها باختلاف كون القول منها نصًّا وكون الآخر ظاهرًا، ثم يتفاوت كل من هذين كذلك باختلاف موقعه من الكلام ودلالة السابق واللاحق وسبب النزول وغيرها على المراد، ولكن ذلك لا يمنع البتة من اشتراك الجميع في أصل الوضوح والتعاصي على الزائغ، والله أعلم.

هذا وكما أمكن أن تتساوق كل هذه العبارات السبع، فإنه يمكن أن تتساوق كلها أيضًا مع ما عزي إلى الإمام أحمد، وهي العبارة الثامنة في هذا الباب من (أن المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج إلى بيان، فتارة يبين بكذا، وتارة يبين بكذا لحصول الاختلاف في تأويله[2]. أقول: يمكن أن تتساوق معه هذه العبارات إذا فهمنا من عدم حاجة المحكم إلى البيان ما هو أعم من عدم احتياجه إلى البيان

(1) أي بحسب اللفظ والتركيب لا بحسب المراد منه، فإنه حق يدفع في صدر الضالين كما لا يخفى.

(2) عبارة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه تفسير سورة الإخلاص: (وقد نقل القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد أنه قال: المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان. وكذلك قال الإمام أحمد في رواية) ص137. وأما الزيادة على ما فيه فمن نقل صاحب كتاب مناهل العرفان دون أن يقفنا على مصدره في ذلك. انظر جـ2 ص 168، فما ندري أهي إذن من زيادته أو زيادة غيره شرحًا لكلام الإمام أحمد. أم هي من كلام الإمام نفسه. غير أن شيخ الإسلام لم يثبتها. الله أعلم بحقيقة الحال. هذا ثم إنا إنما أخرنا قول الإمام أحمد عن جميع ما سلف من العبارات مع تقدمه على القاضي عبد الجبار فمن بعده؛ لما سترى فيه من التأويل الذي بدونه لا يكون هذا القول من جنس تلك العبارات، ولكونه أقل العبارات لصوقًا بقول ابن جعفر الذي اتخذناه أصلًا في هذا الباب.

أصلًا أي بأن كان بينًا من أول الأمر وعدم استمرار ذلك الاحتياج، أي بأن كان محتاجًا في البداية ولكن اشتهر بيانه من الكتاب أو السنة شهرة زال معها الخفاء عن العامة فضلًا عن الخاصة أو كان إدراك العقل لبيانه من السهولة واليسر بهذا المنزل حسبما يلوح بذلك قوله في شرح احتياج قسيم المحكم- أعني المتشابه- إلى البيان (لحصول الاختلاف في تأويله) فإنما هو بهذه المثابة من ظهور البيان وشهرته لا يحصل الاختلاف في تأويله شأن ما لا يحتاج إلى البيان أصلًا؛ ذلك بأنا إن فهمنا أمر البيان وعدمه على هذا النحو أمكن أن نقول: إن المحكم إنما يكون مستقلًّا بنفسه وغير محتاج إلى بيان أن لو كان بحيث لا يأتيه التصريف ولا التحريف عما وضع عليه لكونه من النص أو الظاهر السابقين، وإن المتشابه إنما يحتاج إلى البيان ويحصل الاختلاف في تأويله لكونه ليس متعينًا في وجه واحد من التأويل بحسب لفظه، بل يمكن أن يأتيه التصريف والتحريف عن الوجه الذي أريد منه كذلك كالمؤولات والمجملات على ما سلف أيضًا. وأيًّا ما كان الأمر، فإن هذا التأويل الذي أولنا عليه قول الإمام أحمد رحمه الله لا يمكن أن يجري مثله فيما نقله القرطبي من قول النحاس السابق متوهمًا أنه ليس إلا بيانًا لقول ابن جعفر[1]؛ ذلك لأن ما مثل به للمحكم من قول الله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ وقوله: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ الآية- يكشف أن مراده بقيام المحكم بنفسه وعدم الاحتياج للرجوع فيه إلى غيره، أنه على غرار هذين المثالين لا يحتاج إلى أن يرجع فيه إلى غيره أصلًا، فإذا ضممنا إلى ذلك ما هو أبين في الكشف عن مراده وأصرح دلالة- أعني تمثيله للمتشابه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ - تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، فظهر بما لا يمكن دفعه أن ذلك هو مراده بعدم الرجوع في القول إلى غيره، وإلا فإنه لا أشهر ولا أوضح لدى كل عاقل قارئ للقرآن من رجوع هذه الآية إلى إحدى الآيتين السابقتين في قوله[2] على ما سلف بخلاف قول الإمام رحمه الله، فإنه لا يقطع

(1) عبارة القرطبي في تفسيره عقب إيراده قول النحاس: (ما قاله النحاس يبين ما اختاره ابن عطية) جـ4 ص11. وقوله: ما اختاره ابن عطية. يعني به قول ابن جعفر، كما سيأتي إن شاء الله.

(2) أي اللتين هما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ...﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ...﴾ الآية، كما ذكر في موضعه.

هذا القطع ولا قريب منه بمثل ذلك الوجه، بل إنه ليلوح بخلافه على ما رأيت. لا غرو أنا سلكنا قول النحاس هذا في الأقوال الضعيفة ولم ننزله منزل قول الإمام أحمد رحمهما الله تعالى بل أوردنا عليه فيما سلف ما أوردنا من مأخذ.

وحُمَادَى القول أن كل هذه العبارات الثمان وما يدور في فلكها من كلام الأعلام رحمهم الله والتي يمكن أن يوضح بعضها بعضًا وبعد إدخال قدر من الإصلاح يسير على بعضها كما رأيت- ينطق بالحد المختار لهذين القسمين الجليلين، ذلك الحد الذي يفي بخصيصة القسمين من كون القسمة إليهما حاصرة، وكون أولهما واضحًا يتعاصى على الزائغين، وكونه أغلب القرآن الكريم وكون ثانيهما خفيًّا ومتبع الذي في قلبه زيغ، وكونه حدًّ قليل بالنسبة إلى المحكم، ثم هو بعد على سلامة من كل ما ورد على سوابقه من المآخذ، ذلك هو الذي تحسن العبارة عنه. بما شرحنا به قول ابن جعفر[1] أو قول الإمام[2] قال القرطبي رحمه الله عقب إيراده قول ابن جعفر ثم عزوه إلى ابن إسحاق ومجاهد: (قال ابن عطية: وهذا أحسن الأقوال في هذه الآية)، ثم أورد من كلام النحاس ما توهمه بيانًا لقول ابن جعفر، ثم قال: (قلت: ما قاله النحاس يبين ما اختاره ابن عطية، وهو الجاري على وضع اللسان؛ وذلك أن المحكم اسم مفعول من أحكم، والإحكام الإتقان، ولا شك في أن ما كان واضح المعنى لا إشكال فيه ولا تردد، إنما يكون كذلك لوضوح مفردات كلماته وإتقان تركيبها، ومتى اختل أحد الأمرين جاء التشابه والإشكال، والله أعلم[3]).

وقال الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسير المحكمات والمتشابهات من الآية الكريمة: (يخبر تعالى أن في القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب، أي بينات واضحات الدلالة لا التباس فيها على أحد، ومنه آيات أُخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من

---

(1) أي من كون المحكم ما ليس له تصريف ولا تحريف... إلخ.

(2) أي من كون المحكم ما كان راجح الدلالة... إلخ.

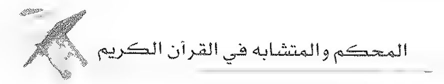
(3) جـ4 ص 11، ثم هذا منه رحمه الله وإن أشعر باختياره هذا القول لكنه في الحقيقة غير مختاره، إنما مختاره ما سلف في الحدود الضعيفة من كون المحكم ما عرف المراد منه؛ إما بالظهور وإما بالتأويل، وكون المتشابه ما استأثر الله بعلمه كما نبهنا على ذلك في موضعه.

الناس أو بعضهم، فمن رد ما اشتبه إلى الواضح منه وحكم محكمه على متشابهه عنده فقد اهتدى ومن عكس انعكس، ولهذا قال تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ أي أصله[1] الذي يرجع إليه عند الاشتباه، ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ أي تحتمل دلالتها موافقة المحكم، وقد تحتمل شيئًا آخر من حيث اللفظ والتركيب لا من حيث المراد) وذكر أقوالًا في تفسيرهما تقدمت في الضعيف ثم قال: (وأحسن ما قيل فيه هو الذي قدمنا، وهو الذي نص عليه محمد بن إسحاق بن يسار رحمه الله) وساق قوله[2]، والله أعلم.

---

(1) تقدم ما في تفسير الأم بالأصل من المأخذ فارجع إليه في الفصل الثاني من هذا الباب.

(2) انظر جـ1 ص344 فما بعدها.



تنبيهان مهمان

الأول: أنه لا يصلح تحريف الزائغ للقول عن موضعه دليلًا على تشابهه

ذلك بأنه قد تحصل مما قلناه أن معيار التشابه هو كون اللفظ مجملًا لا تتضح دلالته أو مؤولًا مصروفًا عن الظاهر المتبادر منه لغة باستثناء ما استثنينا من هذا الأخير، وبين أن مثل هذا القول إنما ينصرف إلى ما كان أمر إجماله أو تأويله لا ينازع في حقيقته منصف لا مجرد زور يجيئه الذائغ افتراء على الله وتحريفًا لكلامه عن موضعه ونصرة لمذهب نفسه الفاسد، وإذن فليس كل تحريفه للقول عن الحق إلى الباطل دليلًا على تشابه ذلك القول في الحقيقة، بل لا بد أن يكون فيه إلى جانب هذا التحريف من أحد السببين المذكورين ما تقوم عليه صفة التشابه، كيف لا وإنك لترى من الزائغين من يعمد إلى الظاهر الذي لا شبهة في ظهوره في معناه ولا في حقية ذلك المعنى بل النص الذي لا يسع عاقلًا إنكار نصيته ولا حقية معناه كذلك، فيصرف هذا وذاك عن معناه الحق إلى تأويل باطل ما يسنده شيء من المنقول أو المعقول، بل هما بلا شبهة على خلاف قوله وفساد ذلك القول، أفيصلح أن يدعي عاقل تشابه مثل هذا القول لأمثال هذه التأويلات الفاسدة؟ فإن طلبت المثال لما ادعينا عليهم فأمامك كتب الفرق مترعة بخزاياهم، وحسبك من ذلك هنا أن تطالع ما أخرجه مسلم عن سفيان يعني ابن عيينة كما نص عليه النووي في شرحه لحديث قبل[1] من حكاية قول جابر – يعني ابن يزيد الجعفي – كما صرح مسلم قبل في هذه الآية ما يحسن أن تطالع نصه لتقف على مدى زيفه. قال الإمام مسلم رحمه الله: (حدثني سلمه ابن شبيب حدثنا الحميدي[2] حدثنا سفيان قال: سمعت رجلًا سأل جابرًا

(1) أي بسند هذا الحديث عينه وحكاية سفيان عن جابر القول بالإيمان بالرجعة وهو عين ما يؤخذ من هذا الحديث- انظر الحديث في مسلم وشرح النووي له جـ1 ص 101 فما بعدها.

(2) قال الإمام النووي رحمه الله عنه في شرح سند الحديث الذي نبهنا إليه في التعليق السابق وإن سنده عين هذا السند وأما الحميدي فهو عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبد الله بن الزبير عن عبيد الله بن حميد أبو بكر القرشي الأسدي المكي.

عن قوله عز وجل: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِيۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ فقال جابر لم يجئ تأويل هذه. قال سفيان: وكذب. فقلنا لسفيان: وما أراد بهذا؟ فقال: إن الرافضة تقول: إن عليًّا في السحاب فلا نخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي مناد من السماء، يريد عليًّا، أنه ينادي اخرجوا مع فلان. يقول جابر: فذا تأويل هذه الآية وكذب، كانت في إخوة يوسف صلى الله عليه وسلم)[1] قال أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله بعد إذ أورد هذا في موافقاته مثالًا للتشابه الإضافي الذي زاغ فيه الناظر عن طريق البيان اتباعًا للهوى: (فهذه الآية أمرها واضح ومعناها ظاهر يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها كما دل الخاص على معنى العام ودل المقيد على معنى المطلق، فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيد عن المطْلَق صار الموضع بالنسبة إليه من المتشابه، فكان من حقه التوقف لكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية)[2]. ثم هاك أيضًا هذه المقالة لهذا الفحل رحمه الله الجامعة لكثير من مُثُلهم الفاسدة والمسددة إلى الرشد في كشف عوارها، قال رحمه الله في المسألة التاسعة من الكلام على القرآن: (ومن أمثلة هذا الفصل «يعني أمثلة» ما ادعاه المبطلون من المعاني الباطنة غير الجارية على اللسان العربي والتي ليست في الحقيقة مما يستفاد منه ولا به ما ادعاه من لا خَلَاقَ له من أنه سمي في القرآن كبيان ابن سمعان حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ﴾ الآية. وهو من الترهات بمكان مكين، والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد ولو جرى له على اللسان العربي لعده الحمقى من جملتهم[3] أي لما سيأتي ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه، عافانا الله وحفظ علينا العقل والدين

(1) المرجع السابق ص 102 فما بعدها.

(2) جـ3 ص 62 فما بعدها.

(3) قال محققه الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد: (لعله يريد أن يقول لعده الحمقى من جملة أدلتهم، أي لعده الحمقى من أتباع بيان هذا من جملة أدلتهم على صحة ما ادعاه وادعوه). والرأي عندي أن مراد الشاطبي رحمه الله بهذا القول أن بيانًا لو جرى في قوله هذا على اللسان العربي لعده- أي بيانًا- الحمقى من جملتهم، فكيف إذا لم يجر فيه على مقتضى اللسان العربي كما سيتبين؟!

بمنه. وإذا كان بيان في الآية علمًا له فأي معنى لقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ كما يقال هذا زيد للناس؟[1].

ومثله في الفحش من تسمى بالكسف ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا﴾ الآية. فأي معنى يكون للآية على زعمه الفاسد كما تقول: وإن يروا رجلًا ساقطًا يقولوا سحاب مركوم؟! تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. وبيان بن سمعان هذا هو الذي تنسب إليه البيانية من الفرق، وهو فيما زعم ابن قتيبة أول من قال بخلق القرآن[2].

---

(1) هذا مصداق أن بيانًا لم يجر في هذا التأويل الفاسد على مقتضى اللسان العربي، ذلك بأن العربي بليغ، ما يلفظ من القول إلا ذا المعنى الشريف لا نحو هذا الكلام الركيك، فما ظنك بأبلغ كل قول قاطبة، وزد على ما قاله هنا أنه بهذا التأويل الفاسد يجعل هذه الآية قلقة في موضعها متقطعة الصلة بما قبلها وما بعدها، ويزري بتمام مراعاة النظير الذي يتوخاه البلغاء في كلامهم إن لم يكن بتلك المراعاة رأسًا، أفليس قد جعل البيان في الآية علمًا مع إبقائه الهدى والرحمة على ما هما عليه! وناهيك بهذا كله قادحًا في بلاغة القرآن ومخرجًا لما استلزم ذلك من تأويله الفاسد عن مقتضى اللسان العربي المبين، فهذا خروجه عن اللسان، أما مصداق ما قدمه رحمه الله من أنه حتى لو جرى على اللسان العربي لعده الحمقى من جملتهم فبحسبك فيه على تمام ظهوره وعدم الشبهة فيه فضلاً عن حاجته إلى دليل أن الإشارة إليه إذن إنما تكون قبل مولده بكذا وكذا من عشرات السنين وأن خيار الأمة رسولها وصحابته والتابعين وتابعيهم جميعًا قاصرون إذنْ عن فهم القرآن ومقصرون في عدم الدعوة إلى هذا الفاجر، قبح الله فِرْيته.

(2) قال الشهرستاني في الملل والنحل: (وهو من الغلاة القائلين بإلهية أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، قال: حل في علي جزء إلهي واتحد بجسده فَبِهِ كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر، وبه قلع باب خيبر (ثم قال بعد كلام) قال: وربما يظهر علي في بعض الأزمان. وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ أراد به عليًّا، فهو الذي يأتي في الظلل، والرعد صوته والبرق تبسمه. ثم ادعى بيان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ، ولذلك استحق أن يكون إمامًا وخليفة، وذلك الجزء هو الذي استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة، وزعم أن معبوده على صورة إنسان عضوًا فعضوًا وجزءًا فجزءًا، وقال: يهلك كله إلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (ثم قال بعد كلام): وقد اجتمعت طائفة على بيان بن سمعان ودانوا به وبمذهبه فقتله خالد بن عبد الله القسري على ذلك. وقيل: أحرقه والكوفيَّ المعروفَ بـ(المعروف بن سعيد) بالنار معًا. الملل والنحل تحقيق الدكتور محمد بن فتح الله بدران، القسم الأول ص136.

والكسف هو أبو منصور[1] الذي تنسب إليه المنصورية. وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعي المسمى بالمهدي[2] حين ملك إفريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره، وكان أحدهما يسمى بنصر الله والآخر بالفتح، فكان يقول لهما: أنتما اللذان ذكركما الله في كتابه فقال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ قالوا: وقد كان عمل ذلك في آيات من كتاب الله تعالى فبدل قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ بقوله: كتامة خير أمة أخرجت للناس. ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا لأن المتسمين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئين من السنين من وفاة رسول الله ﷺ، فيصير المعنى: إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢ فَسَبِّحْ﴾ الآية. فأي تناقض وراء هذا الإفك الذي افتراه الشيعي؟!! قاتله الله، ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا

---

(1) أي العجلي، قال الشهرستاني في الملل والنحل: (وهو الذي عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد بن علي الباقر في الأول، فلما تبرأ منه الباقر وطرده زعم أنه هو الإمام ودعا الناس إلى نفسه، ولما توفي الباقر قال: انتقلت الإمامة إليَّ. وتظاهر بذلك وخرجت جماعة منهم بالكوفة في بني كندة حتى وقف يوسف بن عمر الثقفي والي العراق في أيام هشام بن عبد الملك على قصته وخبث دعوته فأخذه وصلبه، زعم أبو منصور العجلي أن عليًّا رضي الله عنه هو الكِسْف الساقط من السماء، وربما قال: الكسف الساقط من السماء هو الله تعالى. وزعم حين ادعى الإمامة لنفسه أنه عرج به إلى السماء ورأى معبوده فمسح بيده رأسه وقال له: يا بني، انزل فبلغ عني. ثم أهبطه إلى الأرض فهو الكسف الساقط من السماء. وزعم أيضًا أن الرسل لا تنقطع أبدًا والرسالة لا تنقطع وزعم أن الجنة رجل أمرنا بموالاته وهو إمام الوقت، وأن النار رجل أمرنا بمعاداته وهو خصم الإمام. وتأول المحرمات كلها على أسماء رجال أمرنا الله تعالى بمعاداتهم. وتأول الفرائض على أسماء رجال أمرنا بموالاتهم، واستحل أصحابه قتل مخالفيهم وأخذ أموالهم واستحلال نسائهم وهم صنف من «الخُرَّمية» وإنما مقصودهم من حمل الفرائض والمحرمات على أسماء رجال هو أن من ظفر بذلك الرجل وعرفه فقد سقط عنه التكليف وارتفع الخطاب؛ إذ قد وصل إلى الجنة وبلغ الكمال. ومما أبدعه العجلي أنه قال إن أول ما خلق الله تعالى هو عيسى ابن مريم عليه السلام ثم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. المرجع السابق ص158 فما بعدها.

(2) أول خلفاء الدولة الفاطمية وإليه كانت تنسب، فيقال: الدولة العبيدية. نودي به خليفة في سنة 297 هجرية وتوفي سنة 322هـ.

تسع نسوة حرائر[1] مستدلًّا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾. ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع[2]. ومنهم

---

(1) القائل بذلك هم الرافضة وبعض أهل الظاهر كما قال القرطبي رحمه الله في تفسيره قال: (وذهب بعض أهل الظاهر أيضًا إلى أقبح منها فقالوا بإباحة الجمع بين ثمان عشرة تمسكًا منه بأن العدل في تلك الصيغ يفيد التكرار والواو للجمع) جـ5 ص17.

(2) هاك في تبيانه هذين النقلين الموفقين من صاحب مغني اللبيب رحمه الله، قال في الباب السادس الذي عقده للتحذير من أمور اشتهرت بين المعربين والصواب خلافها، قال: (والحادي عشر) قولهم في نحو قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ إن الواو نائبة عن «أو»، ولا يعرف ذلك في اللغة، وإنما يقوله بعض ضعفاء المعربين والمفسرين، وأما الآية فقال أبو طاهر حمزة بن الحسين الأصفهاني في كتابه المسمى بالرسالة المعربة عن شرف الإعراب: القول فيها بأن الواو بمعنى «أو» عجز عن درك الحق فاعلموا أن الأعداد التي تجمع قسمان؛ قسم يؤتى به ليضم بعضه إلى بعض وهو الأعداد الأصول نحو: ﴿ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، ﴿ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾. وقسم يؤتى به لا ليضم بعضه إلى بعض وإنما يراد به الانفراد لا الاجتماع وهو الأعداد المعدولة كهذه الآية وآية سورة فاطر، وقال: أي منهم جماعة ذوو جناحين جناحين وجماعة ذوو ثلاثة ثلاثة، وجماعة ذوو أربعة أربعة، فكل جنس مفرد بعدد وقال الشاعر:

ولكِنَّمَا أهلي بوادٍ أنيسه ... ذئاب تبغَّى الناس مثنى وموحد

ولم يقولوا: ثلاث وخماس ويريدون ثمانية كما قال تعالى: ﴿ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾. وللجهل بموقع هذه الألفاظ استعملها المتنبي في غير موضع التقسيم فقال:

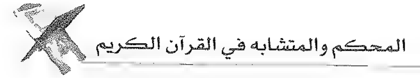
أحاد أم سداس في أحاد ... لُيَيلتنا المنوطة بالتنادي

وقال الزمخشري: فإن قلت: الذي أطلق للناكح في الجمع أن يجمع بين اثنين أو ثلاث أو أربع، فما معنى التكرير في: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾؟ قلت: الخطاب للجميع، فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما أراده من العدد الذي أطلق له، كما تقول للجماعة: اقتسموا هذا المال درهمين درهمين، وثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة. ولو أفردت لم يكن له معنى. فإن قلت: لم جاء العطف بالواو دون «أو»؟ قلت: كما جاء بها في المثال المذكور ولو جئت فيه بـ«أو» لعلمت أنه لا يسوغ لهم أن يقتسموه إلا على أحد أنواع هذه القسمة، وليس لهم أن يجمعوا بينها فيجعلوا بعض القسمة على تثنية وبعضها على تثليث وبعضها على تربيع، وذهب معنى تجويز الجمع بين أنواع القسمة الذي دلت عليه الواو. وتحريره أن الواو دلت على إطلاق أن يأخذ الناكحون من أرادوا نكاحها من النساء على طريق الجمع إن شاءوا مختلفين في تلك الأعداد وإن شاءوا متفقين فيها محظورًا عليهم ما وراء ذلك جـ2 ص 178 فما بعدها. وقول أبي طاهر: فاعلموا أن الأعداد التي تجمع قسمان.. إلخ. نقول: هذا كلام نفيس ولكن الذي ينبغي التنبه =



من يرى شحم الخنزير وجلده حلالًا لأن الله قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ فلم يحرم شيئًا غير لحمه. ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس.

= إليه أنه حتى القسم الأول لا يؤتى به ليضم بعضه إلى بعض إلا إذا كان المقام نحو ما مثل به، فأما نحو هذه الآية فإنه لم يكن ليسوغ فيها الإتيان حتى بهذا القسم من الأعداد الأصول لو أنه أريد منها إباحة نكاح تسع كما زعم البعض أو ثماني عشرة كما افترى آخرون، ذلك بأن الأمر على ما قاله القرطبي رحمه الله من أن (الله تعالى خاطب العرب بأفصح اللغات، والعرب لا تدع أن تقول: تسعة. وتقول: اثنين وثلاثة وأربعة. وكذلك تستقبح ممن يقول: أعط فلانًا أربعة ستة ثمانية. ولا يقول ثمانية عشر) جـ5 ص 17 فإن قيل: إلى هنا ظهر خطأ من يضم بعض الأعداد في الآية إلى بعض أيًّا ما كانت دعوى ذلك الضام، ولكن هل من سبيل إلى دلالة الآية على خطأ من ادعى جواز نكاح من فوق الأربع مطلقًا لا آخذًا من ضم الأعداد بل تشبثًا بأن التنصيص على شيء كالأعداد المذكورة هنا لا يقتضي الحصر فيه والمنع من غيره، وهو ما لم ينبه عليه الشاطبي رحمه الله ولكنه بقي عليك وقد ذكرت في بيان قوله ما ذكرت أم الأمر في ذلك موكول إلى الأخبار وإجماع الأمة ليس غير. فالجواب: نعم، تمنع منه هذه الآية من حيث الصناعة والمعنى جميعًا؛ أما الصناعة فإن كون هذه الأعداد حالًا- أي من فاعل «طاب» أو من مرجعه أو «من النساء» وإن ضعف هذا الأخير يكون المحدث عنه إنما هو الموصول و«من النساء» كالتبيين نقول: كونها حالًا يقتضي تقييد عاملها الذي هو «انكحوا» بهذه الأعداد فينفي جواز ما فوقها حسبما هو متقرر في اللغة من أن كل حال مؤسسة فهي وصف لصاحبها قيد في عاملها، والقيد في الكلام نفي لما يقابله كما قاله الألوسي رحمه الله هنا جـ4 ص 171. فإن قيل: فليكن بدلًا من الموصول على ما اختاره أبو البقاء (انظر إملاء ما من به الرحمن بهامش الفتوحات الإلهية جـ2 ص186) وأوجبه الكوفيون. انظر تفسير الألوسي جـ4 ص 170 فلا يرد ما ألزمتهم إياه على الحالية. قلنا: يمنع منه أن البدل على نية تكرار العامل، وهذه الألفاظ لا تلي العوامل، بل هي أوصاف لا تستعمل إلا نعوتًا أي للجمع أو ما في معناه أو أحوالًا لذلك أو إخبارًا عنه وشذ أن تلي العوامل وأن تضاف). انظر التوضيح وشرحه التصريح جـ2 ص 214 والأشموني وحاشية الصبان عليه جـ3 ص 383 وتفسير الألوسي. هذا وأما المعنى فلأن المقام على ما قاله الحافظ ابن كثير رحمه الله: (مقام امتنان وإباحة فلو كان يجوز الجمع بين أكثر من أربع لذكره) جـ1 ص 450. أي فما كان يحسن إذ ذاك إلا أن يقتصر على «ما طاب لكم من النساء» مثلًا أو يزاد بدل هذه الأعداد أي عدد شئتم مثلًا أو بوضع بدل المفيد للأربع ما يفيد أكثر منها أو يزاد عليه، فإن ذلك هو الذي كان يمكن أن يفيد دعوى جواز الزيادة عليهن، فأما أن يذكر عدد بعينه في مثل هذا المقام ثم لا يقال بمقتضاه فذاك لعمر الحق هو العماية وركوب الضلالة والعياذ بالله تعالى، وإلى ذلك كله فإن السنة الصحيحة وإجماع الأمة على خلاف قول أولئك الزائغين وكفى بهما بيانًا للآية الكريمة والله أعلم.



ومنهم من فسر الكرسي في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ بالعلم[1] مستدلين ببيت لا يعرف وهو: (ولا بكرسي علم الله مخلوق).

كأنه عندهم ولا بعلم علمه وبكرسئ مهموز، والكرسي غير مهموز، ومنهم من فسر «غوى» في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ أنه تَخِمَ من أكل الشجرة، من قول العرب: (غوى الفصيل يغوي غَوًى) إذا بَشِمَ من شرب اللبن وهو فاسد؛ لأن غوى الفصيل فعل[2]، والذي في القرآن على وزن فعل. ومنهم من قال في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ أي ألقينا فيها، كأنه عندهم من قول الناس: ذَرَته الريح. و«ذرأ» مهموز، و«ذرا» غير مهموز، وفي قوله: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾[3] أي فقيرًا إلى رحمته من الخَلة بفتح الخاء محتجين على ذلك بقول زهير:

(1) سيأتي ما فيه في موضع آخر من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

(2) أي بكسر العين من باب طرب فإن قيل: ما أخذ الشيخ هذا على من قال به مع إمكان أن نجد له محملًا سائغًا في العربية بأن يكون ما في التلاوة على «فعَل» أي بفتح العين هو عينه ما على «فعِل» بكسرها، غاية الأمر أنه إذ ذاك يكون سيرًا على لغة من يقلب الياء المكسور ما قبلها ألفًا فيقول في فني وبقي: فنى وبقى. وهم بنوطيئ ولا سيما أنه يرجح هذا التفسير أن قد قرئ بهذا أعني ما على فعل بكسر العين ولا معنى له إلا هذا، وتفسير قراءة بأخرى إذا أمكن الجمع بينهما مما لا ينكسر رجحانه. إن قيل ذلك فإنا نقول إنه لا يعدل بالحرف من القرآن عن أفصح الأوجه إلى ما دونه في الفصاحة إلا حيث يتعذر الأخذ بذلك الأفصح، دع عنك أن يترك الأفصح ويقال بالضعيف الذي لم يسلكه القرآن من أقصاه إلى أقصاه في أي من حروفه كما هنا فمن أين لعاقل بتعذر الأفصح في هذا الحرف والظاهر المتبادر منه كأبلغ ما يكون التبادر فأما أمر هذه القراءة فإنه إنما يؤخذ بمقتضى القراءة إذا تواترت أو صحت على أقل تقدير، فأما إذا كانت من الشذوذ بحيث لم يستجز العلماء القول بمقتضاها فمِن معرض عن ذكرها بالكلية ومن طاعن عليها أعظم الطعن فإنها إن لم تجلب ضررًا فلا تجدي نفعًا وناهيك في هذا بقولة أبي البقاء في كتابه إملاء ما منَّ به الرحمن الذي عقده لتبيان أوجه الإعراب والقراءات في القرآن (وقرئ شاذًّا بالياء وكسر الواو وهو من غوي الفصيل إذا أبشم عن اللبن وليست بشيء) انظر هامش الجزء الثالث من الفتوحات الإلهية ص602 لا بدع أن لم يعبأ جار الله الزمخشري رحمه الله بهذا التفسير حملًا على هذا المحمل، بل قال: (وهذا يعني هذا الوجه وإن صح على لغة من يقلب الياء المكسور ما قبلها ألفًا).. إلخ تفسير خبيث.

(3) لا يقال ما ينبغي أن تنقل هذا الكلام من قول الشيخ في مقامك هذا، ذلك بأن الشيخ في مقام تبيان طائفة من التأويلات الفاسدة مطلقًا أي أعم من أن يكون منشأ فسادها الصرف عن الظاهر بلا ضرورة =



وإن أتاه خليلٌ يومَ مسألةٍ

قال ابن قتيبة: أي فضيلة لإبراهيم في هذا القول؟ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله، وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل «موسى كليم الله» «وعيسى روح الله» ويشهد له الحديث: (لو كنت متخذًا خليلًا غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلًا. إن صاحبكم خليل الله) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعًا للرأي وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه العربي ولا لمعناه برهان كما رأيت، قال: وإنما أكثرت من الأمثلة وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية، والمعنى على ما علمت لتكون تنبيهًا على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها.

فصل: وكون الباطن هو المراد من الخطاب فقد ظهر أيضًا مما تقدم في المسألة قبلها ولكن يشترط فيه شرطان:

أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية. **والثاني:** أن يكون له شاهد نصًا أو ظاهرًا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

فأما **الأول** فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيًا، فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيًا بإطلاق ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه. وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلًا؛ إذ ليست نسبته إليه على أنه مدلوله أولى من نسبة ضده إليه. ولا مرجح يدل على أحدهما. فإثبات أحدهما

= أولا وهذا من التأويلات الفاسدة ولا ريب، فلا يرد على الشيخ شيء وأما أنت فبصدد الكشف عن أنه ليس كل تحريف للقول عن موضعه دليلًا على تشابهه وإنه كثيرًا ما يعمد إلى ما ظاهره حق فيصرف عن ذلك إلى معنى فاسد، فالذي يسوغ أن تورده في هذا المقام إذن إنما هو ما على هذا النحو من حقية الظاهر وفساد المؤول به لا ما سيأتي اعترافك بتشابهه واستحالة ظاهره ووجوب صرفه إلى معنى آخر كهذه الآية، لا يقال ذلك لأنا نقول: لما كان المعنى الذي يجب صرف الخليل إليه من الوضوح ووثاقة الصلة بظاهره المتبادر منه بالقدر الذي سيتبين في موضعه أنزلنا العدول عن ذلك إلى منقطعي الصلة بالظاهر وبالمعنى الواضح المستقيم معًا بالكلية كهذا المعنى منزلة المصروف عن ظاهره الحق إلى التأويل الفاسد، حيث لا فرق فاستسغنا أن نورد هذا من قول الشيخ في هذا المقام والله أعلم.

تحكم وتقوُّل على القرآن ظاهر وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم. والأدلة المذكورة في أن القرآن عربي جارية هنا.

وأما **الثاني**: فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من حملة الدعاوى التي تدعى على القرآن. والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن لأنهما موفران فيه بخلاف ما فسر به الباطنية فإنه ليس من علم الباطن كما أنه ليس من علم الظاهر، فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ إنه الإمام ورث النبي علمه. وقالوا في الجنابة إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك، ومعنى الطهور هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام. والتيمم الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام. والصيام الإمساك عن كشف السر. والكعبة النبي، والباب علي، والصفا النبي، والمروة علي، والتلبية: إجابة الداعي. والطواف سبعًا هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة، والصلوات الخمس أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام ونار إبراهيم هي غضب نمروذ لا النار الحقيقية. وذبح إسحاق هو أخذ العهد عليه وعصا موسى حجته التي تلقفت شبه السحرة. وانفلاق البحر افتراق علم موسى عليه السلام فيهم والبحر هو العالم. وتظليل الغمام نصب موسى الإمام لإرشادهم والمن علم نزل من السماء والسلوى داع من الدعاة. والجراد والقمل والضفادع سؤالات موسى وإلزاماته التي تسلطت عليهم. وتسبيح الجبال رجال شداد في الدين والجن الذين ملكهم سليمان باطنية ذلك الزمان، والشياطين هم الظاهرية الذين كلفوا بالأعمال الشاقة.. إلى سائر ما نقل من خبطهم الذي هو عين الخبال وضحكة السامع، نعوذ بالله من الخذلان.

قال القتبي: وكان بعض أهل الأدب يقول: ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر. فإنه قال ذات يوم: ما سمعت بأكذب من بني تميم، زعموا أن قول القائل:

بيت زرارة محتب بفنائه ... ومجاشع وأبو الفوارس نهشلُ

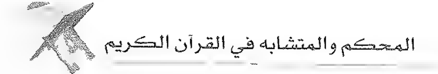
أنه في رجل منهم. قيل له: فما تقول أنت فيه؟ قال: البيت بيت الله وزرارة الحجر[1]. قيل: فمجاشع؟ قال: زمزم جشعت بالماء. قيل: فأبو الفوارس؟ قال: أبو قبيس. قيل: فنهشل؟ قال: نهشل أشده[2]. وصمت ساعة ثم قال: نعم نهشل مصباح الكعبة لأنه طويل أسود فذلك نهشل. انتهى ما حكاه)[3].

لا بدع أنا قد عددنا المتشابه قليلًا وأقمنا الدليل على ذلك فيما سبق كما عده هذا الفحل وأقام الدليل عليه بالرغم من كثرة ما حرف الزائغون كلم الله عن مواضعه وإن كان الحق عندنا ما أطبق عليه الأصوليون من أنه لا يعدل عن الظاهر من اللفظ إلى التأويل إلا حيث يستحيل ذلك الظاهر كما نبهنا عليه في غير ما مناسبة من هذا البحث، وإن كان إعجابنا عظيمًا بما فطن إليه الإمام الرازي من هذا المعنى الرشيد والقول السديد حيث قال رحمه الله في هذا المقام: (واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ محكم وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ متشابه، والسني يقلب الأمر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يُرجع إليه في هذا الباب فنقول اللفظ إذا كان محتملًا لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحًا وبالنسبة إلى الآخر مرجوحًا فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم. وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه، فنقول صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيًا وإما أن يكون عقليًا (أما القسم الأول) فنقول هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس اللهم إلا أن يقال إن أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان. أو يقال كل واحد منهما وإن كان راجحًا إلا أن أحدهما يكون أرجح وحينئذ يحصل

(1) قال محققه: في المطبوعات الثلاث «الحج» وتصويبه عن ابن قتيبة.

(2) قال محققه أيضًا يريد أشد ما في البيت أي أعوصه وأصعبه تفسيرًا.

(3) انظر جـ3 من ص261 : 265.



الرجحان إلا أنا نقول أما الأول فباطل لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة؛ لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الإضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونًا فثبت أن شيئًا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعًا.

(وأما الثاني) وهو أن يقال أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني وإن كان أصل الاحتمال قائمًا فيهما معًا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيًّا، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية، فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره، فعند هذا يتعين التأويل فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلًا)[1] وناهيك بهذا التحقيق من الإمام وإن وصل به ما سنأخذه عليه بعدًا إن شاء الله.

التنبيه الثاني

أنه لا يدخل التشابه بالمعنى الذي قررناه في هذا الحد في قواعد الشرع الكلية

التي جاء بها القرآن العظيم كربوبيته تعالى وتنزهه عن النقائص وصدق رسله فيما بلغوه إلى خلقه وحقية ما أخبر به من اليوم الآخر وكون هذه الشريعة الغراء حقًّا من عند الله وهو الأصل الجامع لسائر الأصول إذ الواقع الذي لا ينبغي أن يرتاب في حقيته مرتاب أن عاقلًا لا يسعه الزعم بإجمال ربوبية الله وما إليها من هذه الكليات الأصول

(1) جـ2 ص395 فما بعدها.

إجمالًا يخفى معه الحق على الكثرة الكاثرة من الناس أو تأويل ذلك تأويلًا يترك معه الظاهر إلى خلافه بحيث يجد الزائغ بسبب هذا أو ذاك في تلك الكليات مطلبًا كما هي خصيصة المتشابه، ذلك بأن فيما ذكره أبو إسحاق الشاطبي- رحمه الله- في موافقاته من الدليل على امتناع ذلك البرهان على ما نقول وإن كان هو إنما ساقه على امتناع التشابه فيها بالمعنى الذي اختاره والذي سبق أن رددناه من كون المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه إذ لا خفاء لمن بذل أدنى قدر من التأمل في صلوح برهانه لما نقول وهاء أقرأ كلام هذا الفحل، قال -رحمه الله- في فصل الإحكام والتشابه: («المسألة الرابعة» التشابه لا يقع في القواعد الكلية وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين:

أحدهما: الاستقراء أن الأمر كذلك. والثاني أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه وهذا باطل، وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله، يصح بصحته ويفسد بفساده ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه. وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع إذ كل فرع فيه ما في الأصل وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ومعلوم أن الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها فلا يكون المحكم أم الكتاب لكنه كذلك، فدل على أن المتشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب. فإن قيل فقد وقع في الأصول أيضًا فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم، فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية، وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها البتة وإنما وقع في فروعها، فالآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي - ثم قال بعد كلام سيأتي رده في موضع آخر وآخر سديد في موضعه ولكن لا حاجة بنا نحن إليه - فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة

كلية ولا في أصل عام اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي فعند ذلك لا فرق بين الأصول والفروع[1].

في ذلك ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيغ والضلال، وليس هو المقصود هاهنا ولا هو مقصود صريح اللفظ وإن كان مقصودًا بالمعنى والله أعلم؛ لأنه تعالى قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ الآية فأثبت فيه متشابهًا، وما هو راجع لغلط الناظر لا ينسب إلى الكتاب حقيقة وإن نسب إليه فبالمجاز[2] ومما يستأنس به[3] لما قلناه وقاله الشيخ في هذا المعنى من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الآية ونحوها فإنه صريح في إنكار الرسل على الزائغين شكهم في هذه الكلية التي هي ربوبية الله تعالى. والله أعلم.

---

(1) قال محققه: «المقصود أنك إذا أخذت هنا التشابه بالمعنى الإضافي لم يكن ثمة فرق بين الأصول والفروع وعلى هذا الفهم يكون قد سقط من عبارة الأصل حرف (لا) وأصل الكلام وعند ذلك لا فرق بين الأصول.. إلخ. وهو كلام حسن.

(2) جـ3 ص 65 فما بعدها.

(3) إنما عددنا ذلك استئناسًا لا استدلالًا لأنه قد يقال إنه دليل على خاص كوضوح ربوبية الله فلا يلزم أن يدل على ما تدعيه من العام الذي هو وضوح جميع القواعد الكلية، فأما خامسًا الاستئناس فلا يرد عليه ذلك إذ لا تلزم المطابقة للمستأنس له من كل وجه.

خاتمة لهذا الباب

في محاولة البعض الجمع بين ما قيل في شرح حقيقة القسمين الجليلين وتصويب جميع ذلك ورأينا في جميع ذلك

قد تولى هذه المحاولة صاحب مفردات القرآن فقال في مادة التشابه من هذا الباب:

(والمتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره إما من حيث اللفظ أو من حيث المعنى، فقال الفقهاء: المتشابه ما لا ينبئ ظاهره عن مراده وحقيقة ذلك أن الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب؛ محكم على الإطلاق، ومتشابه على الإطلاق، ومحكم من وجه، متشابه من وجه، والمتشابه في الجملة ثلاثة أضرب؛ متشابه من جهة اللفظ فقط، ومتشابه من جهة المعنى فقط، ومتشابه من جهتهما.

والمتشابه من جهة اللفظ ضربان: أحدهما يرجع إلى الألفاظ المفردة، وذلك إما من جهة غرابته نحو «الأَبّ» و«يَزِفُّون» - وإما من مشاركة في اللفظ كاليد والعين.

والثاني يرجع إلى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة أضرب - ضرب لاختصار الكلام نحو: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ .. إلخ. وضرب لبسط الكلام نحو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾؛ لأنه لو قيل ليس مثله شيء كان أظهر للسامع.

وضرب لنظم الكلام كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ (١) قَيِّمًا ...﴾ تقديره: الكتاب قيمًا- ولم يجعل له عوجًا.

وقوله: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا۟﴾.

والمتشابه من جهة المعنى - أوصاف الله تعالى وأوصاف يوم القيامة فإن تلك الصفات لا تتصور لنا إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه. أو لم يكن من جنس ما نحسه.

والمتشابه من جهة المعنى واللفظ جميعًا خمسة أضرب:

الأول: مـن جهة الكمية كالعموم والخصـوص نحو ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ والثاني من جهـة الكيفيـة كالوجوب والندب نحـو ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾. والثالـث من جهة الزمان كالناسـخ والمنسـوخ نحو ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ والرابع من جهة المكان والأمور التي نزلت فيها نحو ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [1] وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [2] فـإن من لا يعرف عادتهم في الجاهلية يتعذر عليه معرفة تفسير هذه الآية والخامس من جهة الشـروط التي بها يصح الفعل أو يفسـد كشـروط الصلاة أو النكاح.

وهذه الجملة إذا تصورت علم أن ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم.

---

(1) البقرة آية 189 أخرج الشيخان واللفظ للبخاري عن البراء يقول: (نزلت هذه الآية فينا، كانت الأنصار إذا حجوا فجاءوا لم يدخلوا من قبل أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها. فجاء رجل من الأنصار فدخل من قبل بابه فكأنه عُير بذلك فنزلت: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾. البخاري، كتاب الحج، باب قول الله تعالى: ﴿وَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾ جـ1 ص309 فما بعدها. مسلم بشرح النووي، كتاب التفسير جـ18 ص161.

(2) التوبة آية 37 قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسيرها: «وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ قال: النسيء أن جنادة بن عوف بن أمية الكناني كان يوافي الموسم في كل عام وكان يكنى أبا ثمامة فينادي: ألا إن أبا ثمامة لا يحاب ولا يعاب. ألا وإن صفر العام الأول. العام حلاله فيحله للناس فيحرم صفرًا عامًا ويحرم المحرم عامًا فذلك قول الله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ يقول: يتركون المحرم عامًا وعامًا يحرمونه. وروى العوفي عن ابن عباس نحوه. وقال ليث ابن أبي سليم عن مجاهد: كان رجل من بني كنانة يأتي كل عام إلى الموسم على حمار له. فيقول: أيها الناس، إني لا أعاب ولا أجاب ولا مرد لما أقول، إنا قد حرمنا المحرم وأخرنا صفر ثم يجيء العام المقبل بعده فيقول مثل مقالته. ويقول: إنا قد حرمنا صفرًا وأخرنا المحرم فهو قوله: ﴿لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ قال: يعني الأربعة. فيحلوا ما حرم الله بتأخير هذا الشهر الحرام. وروي عن أبي وائل والضحاك وقتادة نحو هذا) جـ2 ص356.

نحو قول من قال: المتشـابه الم، وقول قتادة: المحكم الناسـخ والمتشـابه المنسوخ، وقـول الأصـم: المحكـم حجـة ظاهرة. وقـول غيرهـم: المحكم مـا أجمع علـى تأويله والمتشابه ما اختلف فيه.

وأقول: قد توسـع الشـيخ هنا في معنى التشـابه توسـعًا لا ينبغي وأخطأ خطأً لا يخفى علـى ذي البصيرة حين حاول تصويب ما بين فيما سـلف فسـاده لذي عينين؛ أما توسـعه كما لا ينبغي أن يكون التوسـع فحيث لم يتقيد بما هو منطوق الآية في هذا القسم الجليل من أن له تينك الخصيصتين. شـدة الخفاء وكونـه متبع الزائغ. فأدخل فيه بذلك كثيرًا مما ليـس منـه. ألم تر إلى مدعاه تشـابه لفظي الأَبّ ويزفون لغرابتهما فـي زعمه مع ما هو في تبييـن الصبح مـن امتناع أن يكون في التنزيل العربي المبين ما هو غريب على خلص أهل لسـانه؟ فإن تك غرابة على من بعدهم فليس ذلك إذن بالتشـابه الحقيقي الذي تعني الآية الكريمة والذي هو صفة لنفس اللفظ لا تفارقه على ما بيناه. وإلا كان معظم القرآن العزيز بـل كلـه متشـابهًا؛ فإنه لا ريبة في غمـوض معظمه على عوام أهل زماننـا مثلًا. بل لا ريبة فـي اسـتغلاق جميعه اسـتغلاقًا تامًّا بالنسـبة لمن لا يعـرف العربيـة ولا يتكلمها من أهل الألسـنة الأخـرى وهم الأكثرون وكفـى بهذا باطلًا إنما هو التشـابه الإضافي الذي يكون بالإضافة لقوم دون آخرين لا يكون لذات اللفظ أصلًا كما كشفناه أيضًا وسيأتيك المزيد من التحقيق لذلك في الباب التالي إن شاء الله تعالى [1].

أثـم لـم تر إلى ما ادعاه من التشـابه في جملة الكلام المركب كيف أن شـيئًا منه لا يتم له التشـابه الحقيقي الذي هو متشبث الزائغ فيه أصلًا. أما الأول أعني ما مثل به لاختصار

---

(1) سيأتيـك أيضًا هناك المختار البين في معنى «الأب» وأما «يزفون» فبين أن محصل المعنى فيه على اختلاف قراءاته الإسراع. وحسبك في ذلك قول جار الله الزمخشري في تفسير اللفـظ الكريـم: «يزفـون: يسرعون من زفيف النعام. ويزفون من أزف إذا دخل في الزفيف أو من أزفه إذا حمله على الزفيف أي يزف بعضهم بعضًا. ويُزفون على البناء للمفعول أي يُحملون على الزفيف ويزفون من وزف يزف إذا أسرع. ويزفون من زفاه إذا حداه كأن بعضهم يزفو بعضًا لتسارعهم إليه». الكشاف جـ4 ص38 فما بعدها.

الكلام فإن في سياق الآيات[1] مع ما صح من سبب نزول الآية الكريمة[2] ما يفصح عن المضمر فيها أبين إفصاح[3]، بحيث لا يتصور بسبب ذلك تشابه مثلها على من تنزلت إليهم يومئذ فإن كان تشابه بعد هذا فعلى غيرهم وهو إذن غير الحقيقي المعنيّ بالآية كذلك.

لا يقال ليس ما قلت بالذي يدفع مثله التشابه أما السياق فدقيق يخفى أمره على كثير من الخاصة فضلًا عن العامة فمن ثم يمكن أن يتجاهله الزائغ ويشبه على العامة برغمه.

وأما السبب فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ولا ريب أن لفظ الآية الكريمة أعم من مقتضى ما صح من سببها فمن ثم يمكن للزائغ بل لغيره أيضًا أن يحمله على ماصدق آخر غير مقتضى السبب ويحمله غيره على غيرهما وهلم جرًّا إلى آخر

(1) أعني ما هو قدر مشترك في سياق الآيات من الثانية إلى السادسة من المحافظة على مال اليتيم. ونعما قال هنا العلامة أبو السعود رحمه الله في وجه مناسبة الآية الكريمة لما قبلها. قال: «وهذا شروع في النهي عن منكر آخر كانوا يباشرونه متعلق بأنفس اليتامى أصالة وبأموالهم تبعًا عقيب النهي عما يتعلق بأموالهم خاصة وتأخيره عنه لقلة وقوع المنهي عنه بالنسبة إلى الأول ونزوله منه بمنزلة المركب من المفرد». انظر تفسيره جـ1 ص314. زاد الألوسي رحمه الله: «مع كون المراد من اليتامى هنا صنفًا مما أريد منه فيما تقدم». روح المعاني جـ4 ص168. وهو في غاية البيان والحسن.

(2) قال الألوسي رحمه الله فيه: «وأخرج هؤلاء- يعني ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم – من طريق آخر والبخاري ومسلم والنسائي والبيهقي في سننه عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشة رضي الله تعالى عنها عن هذه الآية فقالت: يابن أختي هذه (اليتيمة) تكون في حجر وليها يشركها في مالها ويعجبه مالها وجمالها فيريد أن يتزوجها من غير أن يقسط في صداقها فيعطيها ما يعطيها غيره فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق. وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن) جـ4 ص 189 وقولها: سواهن. أي: أو هن إذا طبن لذاتهن في أنفسهم. إذ لا فرق كما لا يخفى. قال الألوسي إثر هذا (فالمراد من اليتامى المتزوج بهن) نفس المرجع. يعني من أريد التزوج بهن وقع ذلك التزوج أو لم يقع بعد. وناهيك بهذا كاشفًا عن معنى الآية الكريمة.

(3) أي بحيث يتجلى بذلك أن أصل الكلام على ما قال أبو السعود: «وإن خفتم ألا تعدلوا في حق اليتامى إذا تزوجتم بهن بإساءة العشرة أو بنقص الصداق فانكحوا ما طاب لكم» تفسيره جـ1 ص 314. أي فانكحوا ما هو طيب لذاته في أنفسكم بالفعل من العدد المذكور منهن أو من غيرهن، لا ما لا طيب لذاته عندكم إنما الطيب لمجرد ما تملكه من المال وهو في غاية البيان إن شاء الله.

ما يصلح أن يحمله اللفظ الكريم فهاهنا يحصل الإجمال ويكون ما اخترت أنت نفسك من التشابه؛ ولذا فقد اختلف الناس برغمهما نعني السياق ووجود السبب في معنى الآية الكريمة وحسبك في ذلك نموذجًا قول العلامة البيضاوي في تفسيرها: «أي إن خفتم ألا تعدلوا في يتامى النساء إذا تزوجتم بهن فتزوجوا ما طاب لكم من غيرهن إذ كان الرجل يجد يتيمة ذات مال وجمال فيتزوجها ضنًّا بها فربما يجتمع عنده منهن عدد، ولا يقدر على القيام بحقوقهن أو إن خفتم ألا تعدلوا في حقوق اليتامى فتحرجتم منهن فخافوا أيضًا ألا تعدلوا بين النساء فانكحوا مقدارًا يمكنكم الوفاء بحقه لأن المتحرج من الذنب ينبغي أن يتحرج من الذنوب كلها. على ما روي أنه تعالى لما عظم أمر اليتامى تحرجوا من ولايتهم وما كانوا يتحرجون من تكثير النساء وإضاعتهن فنزلت. وقيل: كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى ولا يتحرجون من الزنا فقيل لهم: إن خفتم ألا تعدلوا في أمر اليتامى فخافوا الزنا فانكحوا ما حل لكم»[1].

فمن أجل هذا عدها الراغب رحمه الله متشابهة بسبب ذلك الاختصار الواقع في لفظها الكريم.

لا يقال ذلك لأنا نقول: إنه إن كان يخفى السياق في بعض المواضع فليس يخفى فيما معنا من هذه الآيات أصلًا إذ مراعاة النظير التي يتوخاها الخلص الذين تنزل عليهم هذا القرآن في كلامهم ويستحسنها في الكلام الفصيح جميعهم لا تكون على تمامها إلا لو فسرت الآية بما يجعل المقصود الأهم منها كأخواتها التحرز من ظلم اليتيم في ماله ونفسه وما ذاك إلا ما ذكرناه كما لا يخفى، ولله در العلامة أبي السعود هنا قال بعد حكاية المحملين الأخيرين بصيغة التمريض: «ولا يخفى أنه لا يساعدهما جزالة النظم الكريم لابتنائهما على تقدم نزول الآية الأولى وشيوعها بين الناس مع ظهور توقف حكمها على ما بعدها من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾[2] فمن ثم لا يتشابه الأمر على ذي أدنى حظ من المعرفة بلسان هذا القرآن

(1) تفسيره ص114.

(2) تفسيره جـ1 ص315.

العربي المبين لو سار على مقتضى هذا اللسان ولم يقصر هو نفسه بالخروج عليه، وأما غيرهم فلعمر الحق لقد يتشابه عليهم ما هو من أوضح الواضحات. فلأن أخذنا كلام الله ورسوله بجهلهم لقد ظلمناه ظلمًا عظيمًا وألقينا سمة التشابه على كثير مما لا أثارة فيه لتشابه كما سبق بعض هذا في ثاني فصول هذا الباب. وأما مسألة عموم اللفظ النازل على سبب خاص فلا تشابه كذلك في مثل هذا أصلًا.

إذ من البين في عرف كافة أهل اللسان أيضًا أنه عند الأخذ بعموم اللفظ يجب حمله على كافة ما يحتمل من ماصدقاته لا يصلح إذ ذاك قصره على مخصوص منها.

وإلا فهو التناقض حينئذ أعني أن يؤخذ بالعموم ويحمل مع ذلك على مخصوص فلا يتم إذن ما غالطتم به من إجمال اللفظ العام بين آحاد ماصدقاته. بل كلها مراد من اللفظ دفعة لا بعضًا غير معين منها فحسب على ما هي حقيقة المجمل كما هو في غاية البيان والحمد لله. على أن عموم اللفظ لا يتصور أن يجاوز إلى غير جنس السبب حسبما هو مقتضى تأويل الآية على هذا الشتيت وإنما ما شبهتم به آخرًا من اختلافهم تعديد للمحامل بتعدد ما أثر من أسبابها وعدم التقيد بالصحيح منها ليس أخذًا بآحاد محامل سبب واحد كما هو على غاية الوضوح أيضًا وإن تجاهلتموه فلا تشابه حقيقيًا إذن في اللفظ الكريم بحال على ما ادعاه، فهذا الأول.

وأما الثاني أعني ما ادعى تشابهه لبسط الكلام ومثَّل له بالقول الكريم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فنقول إنه لا أوضح لدى كافة من سمع بهذا الدين وما جاء به سواء في ذلك من آمن به ومن كفر من تركيزه في دعوته كأبلغ ما يكون التركيز ومنذ أول يوم برزت فيه هذه الدعوى إلى الوجود على وحدانية الإله سبحانه. ذلك معلوم ولا سيما لعامة المؤمنين بهذا الدين فضلًا عن خاصتهم علمًا ضروريًا لا يقدر أن يزحزح القلب عنه شيء حتى يتصور أن يأتي الزائغ غير الراسخين من قبل هذا القول الكريم فيشكككهم باقتضائه أو حتى بإمكان تسليمه بأن له تعالى مثلًا حسبما هو مراد الشيخ من تشابه القول الكريم؛ فإن ذلك معناه هدم كل ما جاء به هذا الدين من التوحيد وإبداله بنقيضه الذي قضى العمر في حربه وعداوة أهله. وهو ما لا يتصور أن ينجر إليه ذو مسكة من عقل ودين مهما ضؤل

منهما حظه يكن منهما ضئيلًا فلو فرض إذن أن في اللفظ الكريم إمكان احتمال للباطل بالنظر إلى ذاته؛ لكان في القرائن المتضافرة التي لا أقطع منها ولا أكثر في كل قلب إذن ما يحيل مثل ذلك الاحتمال ويسد باب الفتنة على الزائغ ويكشف أن المراد منه ما هو جد مشهور لدى جمهور أهل اللسان من أنهم عند إرادة المبالغة وإقامة البرهان الكلي على أحقية المرء بوصف فكثيرًا ما يضفون ذلك الوصف على المثل لا يريدون بذلك إثبات الوصف لآخر هو مثل الشخص بل يريدون إثباته للشخص نفسه على طريق الكناية حتى لو لم يكن له مثل في الخارج أصلًا[1]. قال صاحب الكشاف رحمه الله: (قالوا مثلك لا يبخل فنفوا البخل عن مثله. وهم يريدون نفيه عن ذاته قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية؛ لأنهم إذا نفوه عمن يسد مسده، وعمن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه. ونظيره قولك للعربي: العرب لا تخفر الذمم كان أبلغ[2] من قولك: أنت لا تخفر. ومنه قولهم: قد أيفعت لداته وبلغت أترابه. يريدون إيقاعه وبلوغه. وفي حديث رقيقة بنت صيفي في سقيا عبد المطلب: ألا وفيهم الطيب الطاهر لداته[3]. والقصد إلى طهارته وطيبه. فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله ليس كالله شيء وبين قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها وكأنهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته. ونحوه قوله عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ فإن

---

(1) عبارة ابن السبكي في عروس الأفراح في هذا المقام: «ثم لا يشترط على هذا أن يكون لتلك الذات الممدوحة مثل في الخارج حصل النفي عنه بل هو من باب التخييل الذي يأتي في الاستعارة». شروح التلخيص جـ1 ص426 من أسفل.

(2) قال عليان في حاشيته عليه: «قوله لا تخفر الذمم كان أبلغ. في الصحاح أخفرته إذا أنقضت عهده وغدرت به وفيه أيفع الغلام أي ارتفع وهو يافع. ولا تقول مُوفع. وقوله: كان أبلغ. لعل تقديره فإن قلت له ذلك كان أبلغ».

(3) قال الحافظ في تخريجه: «رواه ابن عبد الرحمن بن موهب حليف بني زهرة عن أبيه حدثني مخرمة بن نوفل بحديث سقيا عبد المطلب لكن ليس فيه الطيب الطاهر لداته. ورواه الطبراني وأبو نعيم في الدلائل من حديث عروة بن مصرف عن مخرمة بن نوفل عن أمه رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم وكانت لدة عبد المطلب. قالت: تتابعت على قريش سنون. والحديث بطوله ورويناه في جزء أبي السكين «تنبيه»: وقع رقيقة بنت صيفي والصواب: بنت أبي صيفي».

معناه بل هو جواد من غير تصور يد ولا بسط لها لأنها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيئًا آخر حتى إنهم استعملوا فيمن لا يد له. فكذلك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له)[1] .

قال شيخ أشياخنا الدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه العظيم «النبأ العظيم» بعد إذ رد وجهين غير مرضيين في توجيه القول الكريم: «ولو رجعت إلى نفسك قليلًا لرأيت هذا الحرف – أعني الكاف– في موقعه محتفظًا بقوة دلالته، قائمًا بقسط جليل من المعنى المقصود في جملته وأنه لو سقط منها لسقطت معه دعامة المعنى أو لتهدم ركن من أركانه، ونحن نبين لك هذا من طريقين أحدهما أدق مسلكًا من الآخر.

الطريق الأول – وهو أدنى الطريقين إلى فهم الجمهور– أنه لو قيل ليس مثله شيء لكان ذلك نفيًا للمثل المكافئ وهو المثل التام المماثلة فحسب. إذ إن هذا المعنى هو الذي ينساق إليه الفهم من لفظ المثل عند الإطلاق. وإذن لدب إلى النفس دبيب الوساوس والأوهام، أن لعل هنالك رتبة لا تضارع رتبة الألوهية ولكنها تليها وأن عسى أن تكون هذه المنزلة للملائكة والأنبياء أو للكواكب وقوى الطبيعة أو للجن والأوثان والكهان. فيكون لهم بالإله الحق شبه ما في قدرته أو علمه. وشرك ما في خلقه أو أمره. فكان وضع هذا الحرف في الكلام إقصاء للعالم كله عن المماثلة وعما يشبه المماثلة وما يدنو منها كأنه قيل ليس هناك شيء يشبه أن يكون مثلًا لله، فضلًا عن أن يكون مثلًا له على الحقيقة. وهذا باب من التنبيه بالأدنى على الأعلى، على حد قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ نهيًا عن يسير الأذى صريحًا. وعما فوق اليسير بطريق الأحرى.

الطريق الثاني – وهو أدقهما مسلكًا– أن المقصود الأول من هذه الجملة وهو نفي التشبيه وإن كان يكفي لأدائه أن يقال: ليس كالله شيء أو ليس مثله شيء– لكن هذا القدر ليس هو كل ما ترمي إليه الآية الكريمة بل إنها كما تريد أن تعطيك هذا الحكم تريد في الوقت نفسه أن تلفتك إلى وجه حجته وطريق برهانه العقلي.

(1) انظره مع ما نقلنا من التعليقين عليه جـ4 ص166 فما بعدها.



ألا ترى أنك إذا أردت أن تنفي عن امرئ نقيصة في خلقه فقلت فلان لا يكذب ولا يبخل أخرجت كلامك عنه مخرج الدعوى المجردة عن دليلها فإذا زدت فيه كلمة فقلت: مثل فلان لا يكذب ولا يبخل. لم تكن بذلك مشيرًا إلى شخص آخر يماثله مبرأ من تلك النقائص، بل كل هذا تبرئة له هو ببرهان كلي، وهو أن من يكون على مثل صفاته وشيمه الكريمة لا يكون كذلك، لوجود التنافي بين طبيعة هذه الصفات وبين ذلك النقص الموهوم؟ على هذا المنهج البليغ وضعت الآية الحكيمة قائلة: مثله تعالى لا يكون له مثل. تعني أن من كانت له تلك الصفات الحسنى وذلك المثل الأعلى لا يمكن أن يكون له شبيه ولا يتسع الوجود لاثنين من جنسه. فلا جرم جيء فيها بلفظين كل واحد منهما يؤدي معنى المماثلة؛ ليقوم أحدهما ركنًا في الدعوى والآخر دعامة لها وبرهانًا؛ فالتشبيه المدلول عليه بالكاف لما تصوَّب إليه النفي تأدى به أصل التوحيد المطلوب ولفظ المثل المصرح به في مقام لفظ الجلالة أو ضميره نبه على برهان ذلك المطلوب[1] لا يقال إنما كانت تصح الكناية هنا لو كان مثل في القول الكريم مقدمًا على ما بعده بالأصالة بأن يكون مسندًا إليه مقدمًا لفظًا كما هو متقدم رتبة على مسنده على حد قولهم الذي مثلتم به هنا[2] فأما حيث تكون رتبته التأخر بأن يكون مع ما دخل عليه من الجار متعلقًا بالمسند المتأخر عن المسند إليه رتبة مثلًا كما هنا؛ فإنه لا تتأتى فيه تلك الكناية وإليه فطن ابن السبكي رحمه الله حيث قال في عروس الأفراح: «ومما ذكرناه من اشتراط التقديم يعني في «مثل» و«غير» حيث يكونان مسندًا إليهما تعلم عدم صحة التأويل عليه في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3]».

(1) من ص 127 إلى ص129.

(2) إنما كان التقديم في مثل هذا واجبًا لما قاله صاحب التلخيص وشراحه واللفظ للسعد (لكونه أي التقديم أعون على المراد بهما أي بهذين التركيبين اللذين فيهما لفظا مثل وغير مرادًا بهما هذه الكناية؛ لأن الغرض منهما إثبات الحكم بطريق الكناية التي هي أبلغ، والتقديم لإفادة التقوى أعون على ذلك) انتهى بإيضاح يسير. شروح التلخيص جـ1 ص 426 فما بعدها من أعلى.

(3) شروح التلخيص جـ1 ص426 من أسفل.

لا يقال ذلك لأنا نقول: لا نسلم هذا لكم ولا لابن السبكي بل نرده على جميعكم ونعتبره تزيدًا على كلام القوم في هذا الموضع غير مقبول. ذلك بأن غاية ما قاله القوم في هذا المقام أن المسند إليه إذا كان لفظ مثل[1] مرادًا به الكناية كان تقديمه كاللازم. لا أن لفظ «مثل» يمتنع استعماله على سبيل تلك الكناية إذا لم يكن مسندًا إليه وشتان شتان ما هذا وما ذاك. وعبارة صاحب التلخيص وشارحه السعد رحمهما الله (ومما يرى تقديمه أي ومن المسند إليه الذي يرى تقديمه على المسند كاللازم[2] لفظ «مثل» و«غير» إذا استعملا على سبيل الكناية في نحو: مثلك لا يبخل، وغيرك لا يجود. بمعنى أنت لا تبخل وأنت تجود»[3]. قولكم التقديم فيما هنا ليس رتبيًا.

قلنا: لا يضرنا وكم من مؤخر رتبة واجب التقديم لفظًا فليكن ما هنا من هذا القبيل كما ارتضاه أحد رءوس الأئمة في هذا الشأن أعني جار الله الزمخشري رحمه الله كما رأيتم من تصريحه بحمل القول الكريم عليه والله أعلم. فالحاصل إذن أن القول الكريم وإن احتمل احتمالًا ضعيفًا مقرون بأوضح وأقطع البيان الدافع لهذا الاحتمال في عقل كل ذي عقل بحيث لا يتأتى أن يجد الزائغ في مثله متشبثًا وهو ما لا بد منه في التشابه كما علمت. فما يصلح إذن بحال أن يسلك هذا في عداد المتشابه. فهذا الثاني.

وأما الثالث - أعني دعواه التشابه بسبب نظم الكلام وتمثيله لذلك بآيتي الكهف والفتح فعلى فرض تسليم أن في النظمين الكريمين تقديمًا وتأخيرًا حسبما هو أحد الأوجه

---

(1) أي أو لفظ غير.

(2) قال ابن يعقوب المغربي في مواهب الفتاح: «وإنما قال كاللازم ولم يقل لازمًا مع أنه لم يسمع التأخير إذا أريد بالتركيبين معنى الكناية إشارة إلى أن القواعد لا تقتضي وجوب التقديم ولكن اتفق عدم الاستعمال إلا مع التقديم فأشبه ما اقتضت القواعد تقديمه كالمحصور بإلا حتى لو استعملت خلافه عند قصد الكناية وقلت: لا يبخل مثلك ولا يجود غيرك. كان كما قال الشيخ عبد القاهر كلامًا منبوذًا طبعًا ولو اقتضت القواعد جوازه». شروح التلخيص جـ1 ص 426 فما بعدها.

(3) انظر نفس المرجع ص424 فما بعدها من أعلى.

المحكية فيهما[1] وحسبما هو مراده أيضًا من تشابههما وهو ما دونه خرط القتاد فليس مثله بحال أيضًا بالذي يعسر على الفهم إلى حد التشابه وابتغاء الزائغ الفتنة من قبله.

بل فهم مثله على طرف الثمام من عامة أهل هذا اللسان فضلًا عن خاصتهم - لا يماري في مثل هذا إلا مكابر فهذا زعمه رجوع بعض المتشابه إلى جملة الكلام المركب. أثم لم تر إلى توسعه بعد هذا توسعًا لا ينبغي حين أدخل فيما تشابهه من جهة المعنى جميع أوصاف الله تعالى حسبما هو المتبادر من قوله وتعليله، مع ما سيأتيك في موضعه من وجوب قصر التشابه في هذا الباب أعني باب صفاته تعالى على ما كان من المعروف عندهم بالصفات الخبرية خاصة، ثم إدخاله أوصاف القيامة مع أنه لا أثارة من غموض فيها. فضلًا عن تشابه، وإلا لم تؤد الغرض المسوقة من أجله للعامة والخاصة جميعًا كما هو بين.

قوله في التعليل: تلك الصفات لا تتصور لنا... إلخ - قلنا بل تتصور، أما صفاته تعالى فبالرسم والأثر كما سيأتي. وأما صفات القيامة فبالقدر المشترك بين ما نعقل مما نحس وما نعقل مما لا نحس كما سيأتي، ودعوى أنها هي الأخرى كصفات الله ليست من جنس ما نحس يدفعها ضرورة ما نجده في أنفسنا من فهم ما خوطبنا به منها وما قلنا من أنه لولا تَعقُّل المخاطبين لها لكان خطابهم بها محض عبث لا يحقق الغاية المذكورة هي من أجلها أعني الرغبة والرهبة أصلًا.

أثم لم تر أخيرًا إلى مثل هذا التوسع منه حين مثَّل للمتشابه من جهة اللفظ والمعنى معًا بقوله تعالى في براءة: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ مع أن سياق الآيات الكريمة أجلى ما يكون

---

(1) انظر في الأولى مثلًا قول البيضاوي رحمه الله: «(قيمًا) مستقيمًا معتدلًا لا إفراط فيه ولا تفريط أو قيمًا بمصالح العباد فيكون وصفًا له بالتكميل بعد وصفه بالكمال أو على الكتب السابقة يشهد بصحتها وانتصابه بمضمر تقديره جعله قيمًا أو على الحال من الضمير في له. أو من الكتاب على أن الواو في ولم يجعل. للحال دون العطف إذ لو كان للعطف لكان المعطوف فاصلًا بين أبعاض المعطوف عليه. ولذلك قيل فيه تقديم وتأخير». تفسيره ص319، ثم قول الزمخشري في ثانيتهما: «وبغير علم متعلق بأن تطؤوهم يعني أن تطؤوهم غير عالمين بهم». انظر الكشاف جـ4 ص 272 مع قول السمين: «قوله بغير علم يجوز أن يتعلق بمحذوف على أنه صفة لمعرة وأن يكون حالًا من مفعول تصيبكم». انظر الفتوحات الإلهية جـ4 ص 168.

في أن المعني به غير الوافين بالعهد؟ إما لأنه لم يكن بين المسلمين وبينهم عهد أصلًا. أو كان ولكن انقضت مدته. أو كان ولم تنقض مدته ولكن نكثوا به ثم حين مثل له بقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ مع جلاء ما سمعت من السياق هناك أيضًا في أن المقصود هو قصر النكاح على ما طاب لهم لا إيجاب النكاح عليهم.

ثم حين مَثَّل بالناسخ والمنسوخ مع ما عرفت في موضعه.

ثم حين مَثَّل بالمكان والأمور التي نزلت فيها الآية.

مع أن ذلك لا ريب كان على غاية البيان لكافة المخاطبين به يومئذ ضرورة نزوله في عوائدهم هم أنفسهم وبحيث لم يكن في اللفظ أو المعنى حينئذ أدنى شوب من خفاء أو احتمال فضلًا عن تشابه وهو ما عرفت غير مرة أن لا بد منه في التشابه الحقيقي الذي تعني الآية الكريمة.

وإنما يتصور الخفاء على خصوص الجاهلين بحال القوم آنئذ. فهو إذن الإضافي أيضًا ثم حين أدخل فيه جميع ما هو من جهة الشروط التي يصح بها الفعل ويفسد حسبما هو المتبادر من قوله وتمثيله أيضًا مع أن بعض ذلك وإن لم يتعرض له في اللفظ قد يكون في غاية الجلاء بل معلومًا من الدين بالضرورة للعامة فضلًا عن الخاصة.

ألا ترى إلى شرطية الوضوء في حق القادر عليه لصحة الصلاة مثلًا كيف هو على ما نقول بلا أدنى ريبة لمرتاب؟ فكان حق النصفة إذن لا محالة أن يخرج مثل هذا من المتشابه.

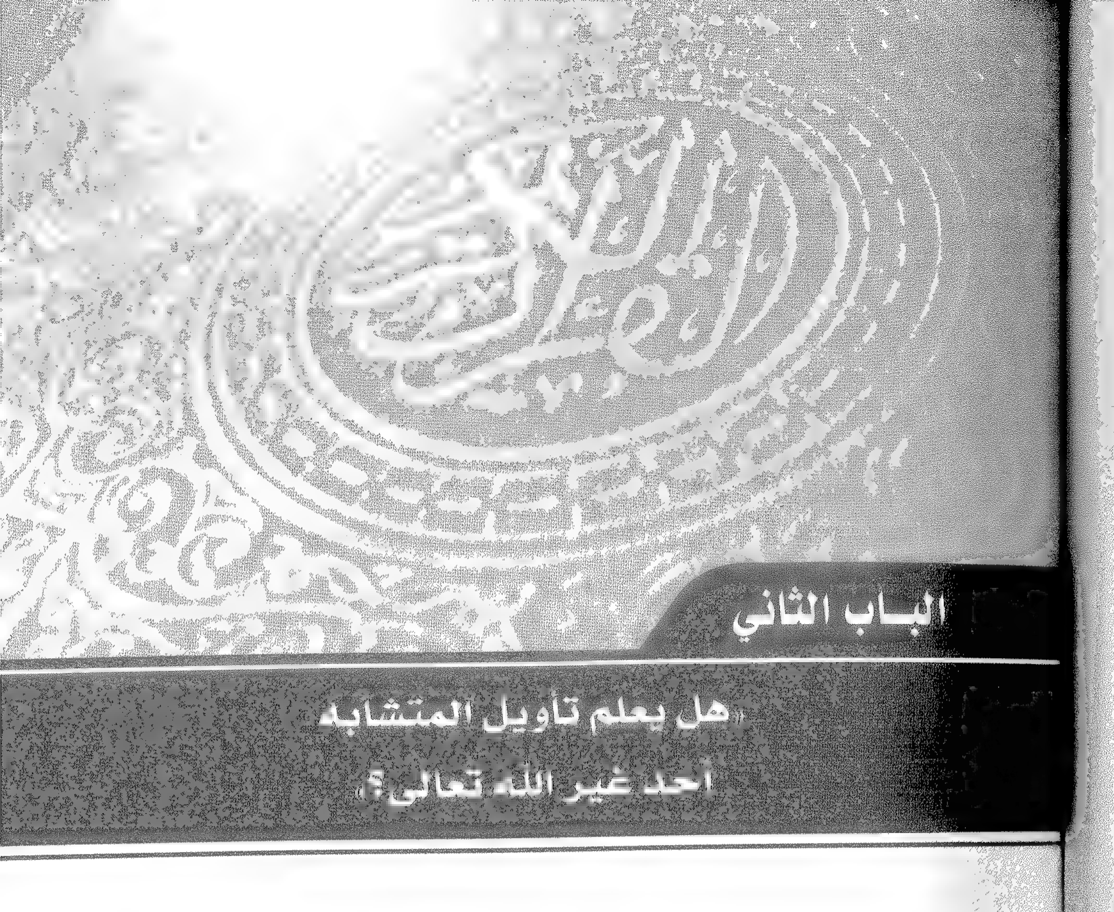
فهذا توسعه كما لا ينبغي من التوسع، وأما بيان خطئه في تصويب جميع ما قيل في هذا الباب حسبما هو المتبادر من توسعه الآنف ثم قوله في أثره: «وهذه الجملة إذا تصورت علم أن ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم» فجميع ذلك مما تبينت أمره فيما مر وأنه بين الفساد وسيأتيك في بعضه المزيد اللهم غير آخر ما ذكر في كلامه من قول البعض[1] المحكم ما أجمع على تأويله والمتشابه ما اختلف فيه فإنه

(1) عبارته كما رأيت فيما نقلنا لك من نصه (وقول غيرهم) يعني غير من قال المتشابه «الم» ب وقتادة جـ - والأصم. كما تراه هناك. ولكنك خبير أن القائلين بما سيأتي ليسوا جميع من هم غير أولئك بل هم بعضهم فحسب فلذلك حملنا الغير في كلامه على البعض كما ترى.

يمكن رجع هذا إلى القول المختار إن كان هذا الاختلاف بسبب كون اللفظ مجملًا أو مؤولًا بالمعنى المتقدم هناك كما لا يخفى.

فالحاصل إذن أن محاولة الجمع بين الأقوال في هذا الباب وتصويب جميعها لا تستقيم لصاحبها بل الضعيف فيه ضعيف والصحيح هو الصحيح والله أعلم.

وبعد فإذ قد فرغنا بتوفيق الله تعالى من حد هذين القسمين الجليلين فإنه لا مناص من السؤال إذا كان هذا الحد قد أفصح بجلاء عن وضوح المحكم وخفاء المتشابه فإلى أي مدى يمكن أن يبلغ هذا الخفاء الذي أسبغ على ذلك المتشابه إخفاء الجهل التام بالمراد من ماصدقات ذلك القسم بحيث تتقاصر كل همة عن بلوغ علم تأويل أي من تلك الماصدقات مهما رسخت في العلم قدم صاحبها أم خفاء دون ذلك بحيث يتأتى ولو لهمم بعض الخاصة أن تتطلع إلى درك التأويل ذلك بأنه إذا كان وضوح قسيمه المحكم بوصفه وضوحًا لا يدع ريبة في إمكان بل وقوع وقوف الجل على علمه فإن الخفاء الذي جعل خصيصه هذا مما يحتمل ولا ريب أن يراد به تمامه وأن يكون دون ذلك التمام فإن قيل أليس في هذا الحد الذي اخترت للقسمين ما يفصح عن كنه ذلك الخفاء قلنا لا فإن غاية ما أبان عنه أن التشابه قدر مشترك بين الإجمال والتأويل فأما أن يمكن درك هذا التأويل أو التطلع إلى خبء خدر الإجمال فهو ما لا يزال بمعزل بالكلية لهذا فإنا نشمر الآن عن ساعد البيان لذلك فنقول وبالله التوفيق.



الباب الثاني

«هل يعلم تأويل المتشابه أحد غير الله تعالى؟»

قد اختلف قول العلماء في هذا الأمر فمنهم من يقول إنه لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله تعالى، لا يستثني أحدًا غيره، ومنهم من يستثني معه النبي ﷺ فقط، ومنهم من يقول يعلمه الله والراسخون في العلم أيضًا، بيد أنه قبل الخوض في هذا الخلاف، وتبيان ما عضد به كل قوله من شبهة أو دليل، وتحقيق الحق في ذلك، ينبغي أن نحرر أولًا محل النزاع من هذا التأويل، فنقول والله نستعين:

الفصل الأول

في تحرير محل النزاع من التأويل

إن التأويـل يطلق بإطلاقات متعددة منها ما سـبق من إطلاق الأصوليين له على صرف اللفظ عن ظاهره لدليل أو شبهة وهو بهذا المعنى بمعزل من الإرادة هنا، دع عنك أن يتنازعوا في علم الراسخين به وعدم ذلك العلم، ذلك بأنه لا يتعين أن يصرف كل متشابه عن ظاهره حتى يقال بكـون التأويل هذا المعنى ضربـة لازب بل منه ما يتعين فيـه ذلك كالمؤولات أي بعضها على ما سـبق، ومنه ما لا يتعين فيه ذلك كالمجملات وقد سـبق جلاء ذلك في موضعه بحول الله تعالى، ثم ما يتعين من ذلك صرفه عن ظاهره لا يختلف أحد مهما يلج فـي التحفـظ ولو إلى حـد التكلف في أن الراسـخين بل العامة يعلمـون ويجب أن يعلموا أنـه مصروف عن الظاهر المتبادر منـه وإنما اختلافهم في ذلك المعنى المصروف إليه هل يعلمه غير الله أولا ومنها ما سبق من إطلاق الحنفية له على بيان أي من الخفي والمشكل والمجمـل بدليل ظني، وهـذا المعنى كذلك بمعزل من الإرادة ومحـل النزاع، أما الإرادة فبيـن أنـه لا طلبـة الزائع متوجهة إلى خصوص هـذا البيان حتى لـو كان باجتهاد بل بقاطع على مقتضى هذا لم يقبله ولا معلوميته لله تعالى كذلك متعينة في تلك الخصوصية. وأما محـل النزاع فـإن الحنفية القائلين بهذا الاصطلاح في التأويـل وهم من رءوس المنازعين لغيرهـم كذلـك في علم غير الله بتأويل المتشـابه كما سـيأتي لا يصلح أن يقـال المبينات بظني عندهم على المتشـابه لا قبل بيانها ولا بعده، حتى يقال إن تأويل المتشـابه المتنازع في العلم به بينهم وبين غيرهم هو بيان هذه المبينات بذلك الظني وكيف والمتشـابه مقول عندهـم على مـا لم ترج معرفته في الدنيا وهـي مقولة قبل البيان على أقسـمائه من الخفي والمشـكل والمجمـل وبعده على ما لا اشـتباه به بالمـرة من المؤول كما سـبق ذلك كله.

وثالث هذه الإطلاقات إطلاقه على نفس المراد بالكلام كما قال ابن تيمية رحمه الله، قال في كتابه الإكليل: (ولم يقل في المتشابه: لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله. وإنما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1]. وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضع فإن الله أخبر أنه لا يعلم تأويله إلا هو، والوقف هنا على ما دل عليه أدلة كثيرة، وعليه أصحاب رسول الله ﷺ وجمهور التابعين وجماهير الأمة ولكن لم ينف علمهم بمعناه وتفسيره)[2] ثم ساق أدلة ستأتي على العلم بمعنى المتشابه وتفسيره وكلامًا لا يعنينا هنا ثم قال: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ وهو الحقيقة التي أخبر عنها وذلك أن الكلام نوعان إنشاء فيه الأمر وإخبار فتأويل الأمر[3] هو نفس الفعل المأمور به[4] كما قال من قال من السلف إن السنة هي تأويل الأمر. قالت عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي**» يتأول القرآن[5]. تعني قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا﴾[6]. وأما الإخبار فتأويله عين الأمر المخبر به إذا وقع ليس تأويله فهم معناه وقد جاء اسم التأويل في القرآن في غير موضع وهذا معناه. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾[7] فقد أخبر أنه فصل الكتاب، وتفصيله بيانه وتمييزه بحيث لا يشتبه ثم قال:

---

(1) آل عمران: 7.

(2) ص8.

(3) أي والنهي.

(4) وتأويل النهي هو نفس ترك المحظور كما قال في تفسير سورة الإخلاص انظر ص104.

(5) الحديث أخرجاه عن عائشة بلفظ: كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك...» إلخ صحيح البخاري كتاب التفسير جـ3 ص222. مسلم بشرح النووي كتاب الصلاة جـ4 ص201 قال ابن كثير بعد إذ ساق الحديث من البخاري في تفسير سورة النصر: وأخرجه بقية الجماعة إلا الترمذي من حديث منصور يعني الذي في سند البخاري – به. جـ4 ص563.

(6) النصر: 3.

(7) الأعراف: 52.

﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ أي ينتظرون ﴿إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ إلى آخر الآية وإنما ذلك مجيء ما أخبر به القرآن بوقوعه من القيامة وأشراطها كالدابة ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها ومجيء ربك والملك صفًا صفًا وما في الآخرة من الصحف والموازين والجنة والنار وأنواع النعيم والعذاب وغير ذلك فحينئذ يقولون: ﴿قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ﴾ وهذا القدر الذي أخبر به القرآن من هذه الأمور لا يعلم وقته وقدره وصفته إلا الله[1] إلى أن قال (وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾[2] إما أن يكون الضمير عائدًا على الكتاب أو على المتشابه فإن كان عائدًا على الكتاب كقوله منه ومنه فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فهذا يصح فإن جميع آيات الكتاب المحكمة والمتشابهة التي فيها إخبار عن الغيب الذي أمرنا أن نؤمن به لا يعلم حقيقة ذلك الغيب ومتى يقع إلا الله وقد يستدل لهذا أن الله جعل التأويل للكتاب كله مع إخباره أنه مفصل بقوله: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ نجعل التأويل الجائي للكتاب المفصل وقد بينا أن ذلك التأويل لا يعلمه وقتًا وقدرًا ونوعًا وحقيقة إلا الله وإنما نعلم نحن بعض صفاته بمبلغ علمنا لعدم نظيره عندنا، وكذلك قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾[3] وإذا كان التأويل للكتاب كله والمراد به ذلك ارتفعت الشبهة وصار هذا بمنزلة قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ﴾[4] وكذلك قوله: ﴿يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾[5] فأخبر أنه ليس علمها إلا عند الله وإنما هو علم وقتها المعين وحقيقتها، وإلا فنحن قد علمنا من صفاتها ما أخبرنا به، فعلم تأويله كعلم الساعة والساعة من تأويله وهذا واضح بين ولا ينافي كون

---

(1) من ص10 : 12.

(2) آل عمران: 7.

(3) يونس: 39.

(4) الأعراف: 187.

(5) الأحزاب: 63.

علم الساعة عند الله أن نعلم من صفاتها وأحوالها ما علمناه وأن نفسر النصوص المبينة لأحوالها فهذا هذا)[1] ثم ذكر المراد على الاحتمال الآخر في الضمير إلى أن قال: (ومنشأ الشبهة الاشتراك في لفظ التأويل)[2]. ثم ذكر إطلاقين للفظ التأويل، أولهما ما قدمناه عن الأصوليين والآخر ما سنذكره بعد هذا الإطلاق. ثم قال: (والمعنى الثاني في لفظ السلف وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقًا هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشيء المخبر به وبين هذا المعنى والذي قبله بون فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي، وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج سواء كانت ماضية أو مستقبلة فإذا قيل طلعت الشمس فتأويل هذا نفس طلوعها وهذا الوضع والعرف الثالث هو لغة القرآن التي نزل بها وقد قدمنا التبيين في ذلك ومن ذلك قول يعقوب عليه السلام ليوسف: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ﴾[3] وقوله: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ ۖ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ۖ وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ ۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ ۖ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (٣٦) قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾[4] وقول الملأ: ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ (٤٤) وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾[5] وقول يوسف لما دخل عليه أهله مصر وآوى إليه أبويه وقال: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ (٩٩) وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾[6].

(1) ص14 فما بعدها.
(2) ص22.
(3) يوسف: 6.
(4) يوسف: 35، 36.
(5) يوسف: 44، 45.
(6) يوسف: 99، 100.

فتأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هي نفس مدلولها التي تؤول إليه كما قال يوسف: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾ والعالم بتأويلها الذي يخبر به كما قال يوسف: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ﴾ أي في المنام ﴿إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾ أي قبل أن يأتيكما التأويل. وقال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1] قالوا أحسن عاقبة ومصيرًا؛ فالتأويل هنا تأويل فعلهم الذي هو الرد إلى الكتاب والسنة.

والتأويل في سورة يوسف تأويل أحاديث الرؤيا، والتأويل في الأعراف ويونس تأويل القرآن، وكذلك في سورة آل عمران. وقال تعالى في قصة موسى والعالم: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾. إلى قوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾[2]؛ فالتأويل هنا تأويل الأفعال التي فعلها العالم من خرق السفينة بغير إذن صاحبها، ومن قتل الغلام، ومن إقامة الجدار فهو تأويل عمل لا تأويل قول، وإنما كان ذلك كذلك لأن التأويل مصدر أوله يؤوله تأويلًا مثل حول تحويلًا وعول تعويلًا وأول يؤول تعدية آل يئول أولًا مثل حال يحول حولًا. وقولهم آل يئول أي عاد إلى كذا ورجع إليه ومنه المآل وهو ما يئول إليه الشيء)[3]. وأطال في الحديث عن الاشتقاق، ثم قال في ختام هذا الفصل الذي عقده لبيان معنى التأويل (فالتأويل: هو ما أول إليه الكلام أو يؤول إليه أو تأول هو إليه والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤول. ويئول إلى حقيقته التي هي عين المقصود به كما قال بعض السلف في قوله: ﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ﴾[4] قال حقيقة فإنه إن كان خبرًا فإلى الحقيقة المخبر بها يئول ويرجع وإن لم تكن له حقيقة ولا مآل ولا مرجع كان كذبًا وإن كان طلبًا فإلى الحقيقة المطلوبة يئول ويرجع وإن لم يكن مقصوده موجودًا ولا حاصلًا ومتى كان الخبر وعدًا

(1) النساء: 59.
(2) الكهف: 78 – 82.
(3) من ص24 إلى ص26.
(4) الأنعام: 67.

أو وعيدًا فإلى الحقيقة المطلوبة المنتظرة يئول. كما روي عن النبي ﷺ أنه تلا هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾[1] قال إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد[2])[3] وهذا الذي قال به شيخ الإسلام في معنى التأويل هنا من كونه وقوع ما لم يقع بعد، سبقه إليه جماعة من سلف الأمة وخلفها وإن اختلفت كلمتهم في معنى المتشابه وفي ذلك الذي لم يقع بعد ما هو، فقد قال الطبري رحمه الله: (فقال بعضهم معنى ذلك الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد ﷺ وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل كـ «الم» و«المص» و«المر» وما أشبه ذلك من الآجال) – ثم أسند إلى ابن عباس رضي الله عنهما قوله (أما قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[4] يعني تأويله يوم القيامة. إلا الله)[5]، ثم قال

(1) الأنعام: 65.

(2) الحديث أخرجه الإمام أحمد عن سعد بن أبي وقاص بسند فيه أبوبكر بن أبي مريم بلفظ (سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ فقال أما أنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد). قال ابن كثير رحمه الله بعد إذ ساق هذا الحديث في تفسير هذه الآية (وأخرجه الترمذي عن الحسن بن عرفة عن إسماعيل بن عياش عن أبي بكر بن أبي مريم به. ثم قال هذا حديث غريب) جـ2 ص140 قلت وأبوبكر بن أبي مريم ضعيف كما في الميزان والكاشف للذهبي. انظر الأول جـ4 ص97 فما بعدها والثاني جـ3 ص315.

(3) ص29.

(4) آل عمران: 7.

(5) لا يخفى أنه ليس في مجرد هذا القول من ابن عباس رضي الله عنهما على فرض ثبوته عنه دلالة على ما ترجم به الطبري لهذا القول بحال فالله أعلم من أين استقى الطبري أن مراد ابن عباس من قوله هو هذا أمن مجرد ما نقل عنه من رواية حديث يهود مع النبي ﷺ وطلبهم أجل أمته من الحروف في أوائل السور ولكنه أول من يعلم أن رواية الراوي لشيء صحابيًا كان ذلك الراوي أو غيره ليست ضربة لازب في أنه يقول بمقتضاه فكيف لو كان ما في هذه الرواية مما ينادي على ضعف نفسه ورفض الأخذ بمقتضاه كرأي يهود في هذه الرواية على فرض ثبوتها فإنه ليس مما يخفى ضعف مثله على مثل ابن عباس كما جليناه في بحث الماجستير كما أنه ليس في هذه الرواية ما يجزم بنزول الآية في قولهم حتى يحملها مثل ابن عباس على مقتضى هذا القول بل فيها ما يمرض ذلك كما تقدم فالله أعلم.

رحمه الله: (وقال آخرون بل معنى ذلك عواقب القرآن وقالوا إنما أرادوا أن يعلموا متى يجيء ناسخ الأحكام التي كان الله جل ثناؤه شرعها لأهل الإسلام قبل مجيئه فنسخ ما قد كان شرعه قبل ذلك) – ثم أسند إلى السدي رضي الله عنه قوله: «وابتغاء تأويله أرادوا أن يعلموا تأويل القرآن وهو عواقبه قال وما يعلم تأويله إلا الله وتأويله عواقبه. متى يأتي الناسخ منه فينسخ المنسوخ» ثم ساق وجهًا آخر مقبولًا فيه سيأتي، ثم قال معبرًا عن اختيار ما نقلنا عنه. (والقول الذي قاله ابن عباس من أن ابتغاء التأويل الذي طلبه القوم من المتشابه هو معرفة انقضاء المدة ووقت قيام الساعة والذي ذكرنا عن السُّدي من أنهم طلبوا وأرادوا معرفة وقت هو جاء قبل مجيئه أولى بالصواب وإن كان السدي قد أغفل معنى ذلك من وجه صرفه إلى حصره على أن معناه أن القوم طلبوا معرفة وقت مجيء الناسخ لما قد أحكم قبل ذلك، وإنما قلنا إن طلب القوم معرفة الوقت الذي هو جاء قبل مجيئه المحجوب علمه عنهم وعن غيرهم بمتشابه آي القرآن أولى بتأويل قوله: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ لما قد دللنا عليه قبل من إخبار الله جل ثناؤه أن ذلك التأويل لا يعلمه إلا الله ولا شك أن معنى قوله «قضينا» «فعلنا» قد علم تأويله كثير من جهلة أهل الشرك فضلًا عن أهل الإيمان وأهل الرسوخ في العلم منهم)[1].

وقال القرطبي رحمه الله في المسألة السادسة من تفسير هذه الآية: (وقال أبو إسحاق الزجاج: معنى ابتغاء تأويله أنهم طلبوا تأويل بعثهم وإحيائهم فأعلم الله عز وجل أن تأويل ذلك ووقته لا يعلمه إلا الله قال والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾. (أي يوم يرون ما يوعدون من البعث والنشور والعذاب). ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ﴾. أي تركوه. ﴿قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾. أي قد رأينا تأويل ما أنبأتنا به الرسل. قال فالوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2] أي لا يعلم أحد متى البعث إلا الله)[3]. ومع أنَّا لا ننازع أيًّا من هؤلاء في أن التأويل يطلق ويراد به المعنى الذي

(1) جـ6 ص199 : 201.

(2) آل عمران: 7.

(3) جـ4 ص15.

ذكروه وأنه قد جاء بهذا المعنى في آي من القرآن الكريم ولا في أن من المتشابه بل المحكم أيضًا ما استأثر الله بعلم تأويله بهذا المعنى فإنا لا نرى ما ذهبوا إليه من ذلك صوابًا في هذه الآية؛ ذلك بأن كلًّا من أولئك قد بنى قوله كما رأيت على فاسد في تفسير المتشابه حتى لو جرينا على ما أورده شيخ الإسلام في كلامه من احتمال أن يكون الضميران المضاف إليهما التأويل عائدين إلى الكتاب لا إلى ما تشابه؛ إذ لا معنى لاتباع الزائغ للمتشابه بخصوصه ابتغاء تأويل الكتاب بهذا المعنى إلا أن يكون ذلك المتشابه هو خصوص ما ذكره فيه مما لا يعلم تأويله بهذا المعنى إلا الله كما لا يخفى. نقول إن كل أولئك إذن بنوا أقوالهم على فاسد في تفسير المتشابه، سبق أن كشفنا عن وجه بطلانه ولا ريب أن المبني على الفاسد فاسد مثله، فأما ما استدل به شيخ الإسلام رحمه الله من أن الوقف على لفظ الجلالة قد دلت عليه أدلة كثيرة وعليه أصحاب رسول الله ﷺ وجمهور التابعين وجماهير الأمة فسنذكر كذلك على تقدير تسليمه من الوجه الرضي إن شاء الله ما لا يضر معه هذا الوقف شيئًا ولا يقضي البتة بتصحيح هذا الفاسد ثم قل أشد من ذلك فيما استدل به هو والزجاج رحمهما الله من ورود التأويل في مواطن أخر من كتاب الله بهذا المعنى فإن عاقلًا لعمر الحق بله من له منزلة الشيخين في علوم اللسان ومنطق المعقول لا يوجب أن الشيء إذا كان له معنيان أو معانٍ متعددة فورد في مقام بأحدها أن يكون في مقام آخر لا محالة بذلك المعنى عينه كما هو مقتضى هذا الاستدلال منهما؛ ذلك بأن التأويل باعتراف شيخ الإسلام وعدم إنكار الزجاج، قطعًا له في لغة العرب - دع عنك إطلاقه في اصطلاح المتأخرين - معنيان أحدهما ما ذكروه والآخر ما فهم من نقولنا عن شيخ الإسلام وسيأتي قريبًا فوروده بأحد هذين المعنيين في آي من القرآن وهو ما نسلمه لهما لا يستلزم بحال أن يكون في آيتنا بعين ذلك المعنى دون الآخر حتى يصلح أن يستدلا بمعناه في تلك عليه في هذه فإن قيل: كيف والأمر في ذاك لا يعدو أن يكون من قبيل تفسير القرآن بالقرآن وهو ما أطبقوا على جوازه بل استحسانه؟ قلت: إنما يكون كذلك لو اتحد المقام أو تماثل مقاما ورود اللفظ بحيث يكون معناه في هذا عينه في ذاك، فأما إذا لم يظهر مثل ذلك التماثل بل كان الظاهر اختلاف المقام كما هنا فإن أحدًا لا يقضي بما في مقام على ما في آخر، ألا ترى إلى أن مقام ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ...﴾. الآية، هو تهديد الكافرين بالكتاب بحلول موعوداته وأنها إذا وقعت فلات ساعة مندم على حين أن ما معنا هو تبيان ضلالة الزائغ في المتشابه

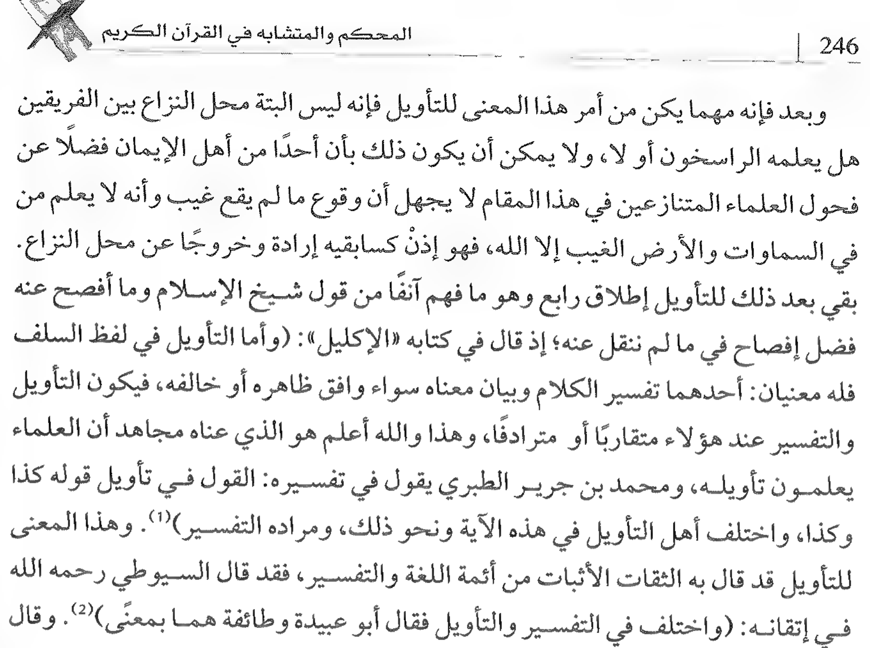
وهو ما أسلفنا عدم صلوح قوله على تلك الموعودات وسيأتيك في ذلك أيضًا مزيد بيان وقل مثله في سائر ما نسلم لشيخ الإسلام من ورود التأويل فيه بذلك المعنى من آيات.

فإن قيل فما تصنع إذنْ بدعوى شيخ الإسلام أن هذا المعنى هو عرف القرآن لم يأت فيه للتأويل معنى غيره فإنه ليس منكورًا أن يرد الكتاب أو السنة بعرف خاص كالذي يقول عليه الأصوليون عنوان الحقيقة الشرعية مثلًا. إن قيل ذلك فإنا نقول ضعف هذا من وجهين:

أما أولًا فإن الأصل في خطاب الشارع ألا يكون له عرف خاص يلتزمه بحيث يصلح أن يدعى في كل لفظ من ألفاظه أنه من قبيل الحقائق الشرعية بل هو جار في الأعم الأغلب من مخاطباته على ما تعارف عليه أهل اللسان الذي نزل به لا يقدر أن ينازع في ذلك شيخ الإسلام ولا غيره فما لم يقم لنا الرجل الدليل الصحيح أن للقرآن في لفظ التأويل هذا عرفًا خاصًّا لا يصح أن يعدل عنه إلى غيره وهو ما ذكر له من المعنى، فإن عاقلًا لا يقول بترك ما هو مقتضى الأصل لمجرد دعوى لم يقم عليها من البرهان ما يحققها، وقد رأيت أن ما استدل به غير ناهض.

وأما ثانيًا فإنا سنبين فيما سيأتيك قريبًا فساد قوله في ذلك في كثير مما ساق من الآيات وأن القرآن لم يلتزم إذن في التأويل ما ادعاه من هذا المعنى، بل منه ما جاء كذلك ومنه ما جاء بالمعنى الذي أنكر وجوده فيه، فدعوى أن هذا المعنى مع ذلك عرف القرآن دعوى بينة الفساد.

هذا وأما ما استدل به الطبري رحمه الله من استئثاره تعالى بعلم تأويل المتشابه وهو ما أقام الدليل عليه قبل لا يصلح معه إلا هذا المعنى؛ إذ لا شك في أن معنى نحو قوله «قضينا» «فعلنا» وهو ما قيل بتشابهه وباحتجاج وفد نجران به على النبي ﷺ ونزول الآية فيه، قد علم تأويله، أي بالمعنى الذي سيأتي كثير من جهلة أهل الشرك فضلًا عن أهل الإيمان وأهل الرسوخ في العلم منهم. نقول: أما هذا الاستدلال من الطبري فمع أنَّا لا نقول بتشابه هذه الألفاظ ونحوها من ضمائر العظمة المقولة على الرب تعالى ولا بنزول الآية فيها على ما سبق وسيأتي له أيضًا مزيد بيان، فإنا لا نسلم للشيخ أن ما استدل به على هذا الاستئثار صالح للدلالة عليه، بل سنجيب عنه فيما سيأتي ونعارضه بما يثبت نقيضه، وإن سلم فسنبين إن شاء الله كذلك أن استئثار الله بعلم التأويل لا يوجب حمله على هذا المعنى ولا ينفي إرادته بالإطلاق الآتي.



وبعد فإنه مهما يكن من أمر هذا المعنى للتأويل فإنه ليس البتة محل النزاع بين الفريقين هل يعلمه الراسخون أو لا، ولا يمكن أن يكون ذلك بأن أحدًا من أهل الإيمان فضلًا عن فحول العلماء المتنازعين في هذا المقام لا يجهل أن وقوع ما لم يقع غيب وأنه لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله، فهو إذنْ كسابقيه إرادة وخروجًا عن محل النزاع.

بقي بعد ذلك للتأويل إطلاق رابع وهو ما فهم آنفًا من قول شيخ الإسلام وما أفصح عنه فضل إفصاح في ما لم ننقل عنه؛ إذ قال في كتابه «الإكليل»: (وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربًا أو مترادفًا، وهذا والله أعلم هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير)[1]. وهذا المعنى للتأويل قد قال به الثقات الأثبات من أئمة اللغة والتفسير، فقد قال السيوطي رحمه الله في إتقانه: (واختلف في التفسير والتأويل فقال أبو عبيدة وطائفة هما بمعنًى)[2]. وقال الجوهري رحمه الله في صحاحه في مادة أول: (التأويل تفسير ما يئول إليه الشيء، وقد أولته تأويلًا وتأولته بمعنى ومنه قول الأعشى[3]:

على أنها كانت تأول حبها ... تأول ربعي السقاب فأصحبا

قال أبو عبيدة[4]: تأول حبها؛ أي تفسيره ومرجعه، أي أن حبها كان صغيرًا في قلبه فلم يزل يثبت حتى أصحب فصار قديمًا كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيرًا مثل أمه وصار له ابن يصحبه). وقال صاحبا القاموس واللسان في هذه المادة واللفظ للأخير: (وأوَّل الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره). وقال الطبري: (وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير)[5] ثم استدل بما تقدم

(1) ص23 فما بعدها.
(2) جـ2 ص173.
(3) ديوانه ص88.
(4) انظر كتابه مجاز القرآن جـ1 ص87.
(5) جـ6 ص204

في كلام الجوهري من بيت الأعشى وشرح أبي عبيدة له. وقال الألوسي رحمه الله: (والتأويل التفسير كما قاله غير واحد)[1] قال الفخر رحمه الله في الكشف عن وجه هذا الإطلاق: (وأما الغرض الثاني لهم[2] وهو قوله تعالى: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ فاعلم أن التأويل هو التفسير، وأصله في اللغة المرجع والمصير، من قولك: آل الأمر إلى كذا. إذا صار إليه، وأولته تأويلًا: إذا صيرته إليه. هذا معنى التأويل في اللغة، ثم يسمى التفسير تأويلًا، قال تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾[3] وقال تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[4]، وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى[5] وأقول قد جاء منه بهذا المعنى في كتاب الله مواضع، منها ما مثل به الفخر من آية الكهف، ثم قوله بعد ذلك فيها حكاية عن العالم ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ ومنها المواضع السبعة المذكورة في سورة يوسف وقد رضي الحافظ ابن كثير الاستدلال بأحدها في هذا المقام، فقال: (وأما إن أريد بالتأويل المعنى الآخر وهو التفسير والبيان والتعبير عن الشيء كقوله ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾[6] أي بتفسيره، فإن أريد به هذا المعنى فالوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[7])[8]. وأما ثامنها من هذه السورة، أعني ما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾[9]، فهو عندي مما يتأتى فيه إرادة المعنيين، أعني هذا وما قبله، وإنما قلنا: إن التأويل في جميع هذه المواضع بهذا المعنى لأنه من الجلي، أليس المراد منه في أيها لنفس الشيء وحقيقته الموجودة خارجًا أي حين وجودها بالفعل، بل بيان تلك الحقيقة

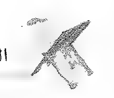
(1) جـ3 ص72.
(2) يعني الذين في قلوبهم زيغ.
(3) الكهف: 78.
(4) النساء: 59.
(5) جـ2 ص399 فما بعدها.
(6) يوسف: 35.
(7) آل عمران: 7.
(8) جـ1 ص347.
(9) يوسف: 100.

والكشف عنها بالعبارة في البعض وانكشافها تصورًا في النفس في البعض الآخر كما لا يخفى، فأما دعوى شيخ الإسلام رحمه الله في جميع تلك المواضع أن التأويل إنما هو بالمعنى السابق[1]، فإنه لعمرو الحق لمن زلات العالم وكيف وقد كفانا هو نفسه مؤنة الرد عليه حين قيد المعنى السابق بكونه بعد وجود الحقيقة خارجًا أفليس قد نطق بهذا في بيان الفرق بين هذا المعنى وسابقه في بعض ما نقلنا عنه من الإكليل[2]، فإن رُمتَ من ذلك مزيدًا فهاكه في صراحة هذا النقل وصرامته قال رحمه الله في كتابه تفسير سورة الإخلاص: (فإن قيل هذا[3] يقدح فيما ذكرتم من الفرق بين التأويل الذي يراد به التفسير وبين التأويل الذي في كتاب الله تعالى، قيل: لا يقدح في ذلك، فإن معرفة تفسير اللفظ ومعناه وتصور ذلك في القلب غير معرفة الحقيقة الموجودة في الخارج المرادة بذلك الكلام، فإن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان ووجود في البيان، فالكلام لفظ له معنى في القلب، ويكتب ذلك اللفظ بالخط، فإذا عرف الكلام وتصور معناه في القلب وعبر عنه باللسان، فهذا غير الحقيقة الموجودة في الخارج، وليس كل من عرف الأول عرف عين الثاني، مثال ذلك أن أهل الكتاب يعلمون ما في كتبهم من

(1) عبارته رحمه الله في الإكليل بعد أن ذكر ستةً من مواضع التأويل في يوسف منها هذا التأويل: (فتأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هي نفس مدلولها التي تؤول إليه كما قال يوسف: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾ والعالم بتأويلها الذي يخبر به كما قال يوسف: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ﴾ أي في المنام ﴿إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾ أي قبل أن يأتيكما التأويل وقال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ قالوا: أحسن عاقبة ومصيرًا، فالتأويل هنا تأويل فعلهم الذي هو الرد إلى الكتاب والسنة والتأويل في سورة يوسف تأويل أحاديث الرؤيا والتأويل في الأعراف ويونس تأويل القرآن وكذلك في سورة آل عمران وقال تعالى في قصة موسى والعالم: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ فالتأويل هنا تأويل الأفعال التي فعلها العالم من خرق السفينة بغير إذن صاحبها ومن قتل الغلام ومن إقامة الجدار، فهو تأويل عمل لا تأويل قول) ص25 فما بعدها.

(2) انظر قوله: وأما الإخبار فتأويله عين الأمر المخبر به إذا وقع، ليس تأويله فهم معناه. ثم قوله: (وبين هذا المعنى والذي قبله بون – إلى قوله: فإذا قيل طلعت الشمس – فتأويل هذا نفس طلوعها).

(3) يعني ما ذكر من أن الراسخين يعلمون التأويل الذي هو تفسير الكلام.



صفة محمد ﷺ وخبره ونعته، وهذا معرفة الكلام ومعناه وتفسيره، وتأويل ذلك هو نفس محمد المبعوث، فالمعرفة بعينه معرفة تأويل ذلك الكلام، وكذلك الإنسان قد يعرف الحج والمشاعر كالبيت والمساجد ومنى وعرفة ومزدلفة ويفهم معنى ذلك ولا يعرف الأمكنة حتى يشاهدها فيعرف أن الكعبة المشاهدة هي المذكورة في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[1]، وكذلك أرض عرفات هي المذكورة في قوله: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾[2] وكذلك المشعر الحرام هي المزدلفة التي بين مأزمي عرفة ووادي محسر يعرف أنها المذكورة في قوله: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾، وكذلك الرؤيا يراها الرجل ويذكر له العابر تأويلها فيفهمه ويتصوره، مثل أن يقول: هذا يدل على أنه كان كذا ويكون كذا وكذا، ثم إذا كان ذلك فهو تأويل الرؤيا، ليس تأويلها نفس علمه وتصوره وكلامه؛ ولهذا قال يوسف الصديق: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾[3] وقال: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾[4] فقد أنبأهما بالتأويل قبل أن يأتي التأويل وإن كان التأويل لم يقع بعد وإن كان لا يعرف متى يقع، فنحن نعلم تأويل ما ذكر الله في القرآن من الوعد والوعيد وإن كنا لا نعرف متى يقع هذا التأويل المذكور في قوله سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾[5] الآية[6]) نقول: غير خفي إذنْ بمقتضى ما ذكره الشيخ نفسه من الفرق بين هذين المعنيين للتأويل أنه فيما نبهنا عليه من مثل لا يصلح أن يكون بالمعنى السابق الذي لابد فيه من وقوع الحقيقة بالفعل، وإلا فمن يُسيغ له منطقه بالقول بأن علم يوسف بتأويل الأحاديث مثلاً إنما يعني علمه بها بعد وقوعها بالفعل. وبحيث يكون كغيره في ذلك العلم لا فضل له فيه على أحد ولا اختصاص به من دون أحد من شهود وقوع تلك

(1) آل عمران: 97.

(2) البقرة: 198.

(3) يوسف: 100.

(4) يوسف: 36.

(5) الأعراف: 53.

(6) ص142 فما بعدها.

الأحاديث، وإذنْ فما كانت لتحسن المنة به ولا التحدث عن تلك المنة أو يسوغ القول بأن سؤال الفتيين ليوسف عليه السلام عن التأويل إنما كان يعني طلبهما إليه أن يخبرهما بوقوعه بالفعل، أي إخبارًا مبنيًّا على مشاهدته حقيقة ما رأياه واقعة بالفعل شاخصة في الخارج لمن يرى ومن يسمع لا مجرد صورة يتصورها عقله ومكنون من الغيب تجلى قبل الوقوع لعين بصيرته إذنْ لكانا أعظم خلق الله حمقًا بل جنونًا بسؤال مشاهدة ما لم يعلما أنه لم يقع بعد واقعًا، ولكان علمه عليه السلام به جهلًا وادعاؤه ذلك العلم كذبًا وتباهيًا بالجهل، ولكان في عداد أشنع التناقض وأشد الباطل قوله: ﴿إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾[1] كما لا يخفى جميع ذلك. إذا تقرر هذا كله فاعلم أن هذا المعنى - أعني الأخير للتأويل - هو الصالح للإرادة بل المتعين بها في الآية الكريمة، فإن مقتضى ما أسلفناه من فساد سوابقه ثم من الحد المختار وسقوط خلافه أنه ليس كهذا المعنى بل ليس سواه أصلًا يصلح للإرادة، أما لفساد سوابقه فلأنه لم يبق للتأويل إطلاق آخر غيرها حتى يصلح أن يقال به في هذه الآية فلم يبق إذنْ سواه وأما للحد المختار وسقوط خلافه فلأن الزائغين يعمدون إلى المؤول والمجمل اللذين عليهما مدار التشابه فيطلبون تفسيرهما تفسيرًا يحرف[2] الكلم عن مواضعه، ويبغي غير الراسخين في العلم

(1) يوسف: 36.

(2) من هنا نتبين أن التأويل المضاف إليه ابتغاء غير الواقع مفعولًا ليعلم، فإن الأول بقرينة ابتغاء الزائغ الفتنة من اتباع المتشابه من قبيل الباطل الذي لا يعذر صاحبه. والأخير بقرينة التعبير في جانبه بالعلم وإضافة ذلك إلى الله من قبيل المطابق للواقع كما قال الألوسي رحمه الله تعالى قال قبل بكلام مرددًا عين قول قدوته العلامة أبي السعود رحمهما الله: (﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ أي طلب أن يفتنوا المؤمنين والمؤمنات عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه كما نقل عن الوفد وطلب أن يؤولوه حسبما يشتهون - قال - فالإضافة في تأويله للعهد أي بتأويل مخصوص وهو ما لم يوافق المحكم بل ما كان موافقًا للتشهي) وقالا بعد كلام (وفي تعليل الاتباع بابتغاء تأويله دون نفس تأويله وتجريد التأويل عن الوصف بالصحة أو الحقية إيذان بأنهم ليسوا من التأويل في شيء وأن ما يتبعونه ليس بتأويل أصلًا لا أنه تأويل غير صحيح قد يعذر صاحبه) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم بهامش الفخر الرازي جـ2 ص190 فما بعدها، روح المعاني جـ3 ص72.

الفتنة والضلالة في دين الله عز وجل، وذلك بما يلقونه في قلوبهم بهذا التفسير الضال من الحيرة والريبة والجهل بالمقصود الحق وتلجلج الشبهات في الصدور وما ذاك إلا التفسير كما لا يخفى وكما هو صالح للإرادة فهو كذلك محل النزاع بل لا محل سواه بين مجوزة علم الراسخين ومانعته؛ أما أولًا فلما قررناه من عدم صلوح شيء من سوابقه لتلك المحلية لذلك النزاع ثم من تعين هذا من حيث الإرادة، وأما ثانيًا فلأن الواقع الذي ينطق به ما سيأتي من أدلة كل من الفريقين على قوله قاطع بأنهم إذا اختلفوا فما اختلفوا إلا في تفسير المتشابه والكشف عن المراد منه هل يعلم ذلك الراسخون في العلم أو لا، فأما كيف تنطق بذلك هذه الأدلة وتبيان ما يصلح أن يسلك منها في عداد الدليل يحقق لمدلوله صفة الصواب ويحل صاحبه منزلة المصيب وما هو في عداد الشبهة كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا ووجد الحق في خلافه والباطل في اعتسافه، فهاك هذين الفصلين؛ أحدهما في تقرير شبهات المخطئين في هذا الباب، والآخر في تحقيق أدلة المحقِّين فيه وما أجابوا به عن تلك الشبه، وعن الأول نقول وبالله التوفيق.

الفصل الثاني

في تقرير شُبَه القائلين بقصر معلومية تأويل المتشابه على الله تعالى وحده

قال أبو حيان رحمه الله في تفسيره: (تم الكلام عند قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، ومعناه أن الله استأثر بعلم تأويل المتشابه، وهو قول ابن مسعود وأُبي وابن عباس وعائشة والحسن وعروة وعمر بن عبد العزيز وأبي نهيك الأسدي ومالك بن أنس والكسائي والفراء والجبائي والأخفش وأبي عبيد، واختاره الخطابي والفخر الرازي)[1]. وهو مذهب عامة الحنفية رحمهم الله، واستند القوم في القول بهذا إلى أوجه شبهت عليهم في فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهاك هذه الشبهات مراعين في تقريرها عزو كل قول إلى ناقله وإيراد ما يخطر بالبال من ما لم نطلع على نقله من موهمات تعضيد تلك الأقوال غير معزو إلى أحد طبعًا. فنقول:

شبهاتهم المستندة إلى الكتاب

أما الكتاب فقد استندوا منه إلى الآية الكريمة، قالوا: فإن قوله تعالى في هذه الآية ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ﴾[2] ... إلخ. عطف جملة اسمية المبتدأ منها «الراسخون» والخبر «يقولون» على الفعلية قبلها، أعني ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[3]، وهو ما يقضي

(1) جـ2 ص384.

(2) آل عمران: 7.

(3) آل عمران: 7.

بقصر علم التأويل على الله وحده لا أن «الراسخون» معطوف على لفظ الجلالة عطف مفرد حتى يقتضي مشاركتهم له تعالى في علم التأويل.

وسند ذلك من أوجه:

□ الوجه الأول:

ما عبر عنه الألوسي رحمه الله (بأن الآية من قبيل الجمع والتقسيم والتفريق، فالجمع في قوله سبحانه: ﴿أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾[1]، والتقسيم في قوله تعالى: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾، والتفريق في قوله عز شأنه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ﴾ الآية، فلابد في مقابلة ذلك من حكم يتعلق بالمحكم، وهو أن الراسخين يتبعونه ويرجعون المتشابه إليه على ما هو مضمون قوله سبحانه: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ الآية)[2].

فإن قيل: قسم الزائغ هم المتبعون للمتشابه لمجموع الابتغاءين؛ ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل، لا كل واحد منهما، بحيث يتوجه الذم إلى من قارف أحدهما ولو بدون الآخر. فيجب إذن أن يكون القسم المحكوم بمقابلته له- وهو الراسخون- هو ما انتفى فيه مجموع الأمرين كذلك، لا كل واحد منهما، بحيث يصدق على ما إذا انتفيا جميعًا وما إذا انتفى أحدهما دون الآخر، فإن نفي المجموع كما يصدق بنفي جميع الأفراد يصدق بنفي البعض فقط كما هو بين. وهنا ندعي أن ما معنا من هذا القسم- أعني قسم الراسخين- من قبيل الثاني؛ أعني ما انتفى فيه المجموع بانتفاء البعض فقط، وأن هذا البعض المنتفي هو ابتغاء الفتنة دون ابتغاء التأويل فإنهم يبتغونه ويعلمونه. وإذ ذاك فإنه يصلح أن يكونوا معطوفين على لفظ الجلالة نسقًا، ومشاركين له في علم التأويل كما لا يخفى.

إن قيل ذلك فإنا نقول: بل تتقوم حقيقة قسم الزائغ بابتغاء كل من الفتنة والتأويل لا ابتغاء المجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم في مقابلته ما ادعيتم؛ إذ الأصل

(1) آل عمران: 7.

(2) روح المعاني جـ3 ص73 فما بعدها.

استقلال كل واحد من الأوصاف المذكورة للإشارة بعلة الحكم فيما سيق لأجله، وإذن فإن اللازم في مقابلة انتفاء كل واحد من الأمرين وليس المجموع كما لا يخفى[1].

❑ الوجه الثاني:

ما عبر عنه رحمه الله من (أن «أمّا» - يعني المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ﴾ الآية- للتفصيل، فلابد في مقابلة الحكم على الزائغين من حكم على الراسخين ليتحقق التفصيل، غاية الأمر أنه حذفت أما والفاء)[2]، فإن قيل: لو أريد بيان حظ الراسخين مقابلًا لبيان حظ الزائغين لكان المناسب أن يقال: وأما الراسخون فيقولون، ليعادل قسيمه. ولأن الشائع في كلمة «أما» في مثل هذا المقام أن تُثنَّى وتكرر[3]، فالإتيان به إذن على هذا النحو بدونها خروج عن مقتضى الظاهر بلا داعٍ، وهو ما لا يجوز ركوبه في فصيح الكلام فضلًا عن أفصحه.

إن قيل ذلك فالجواب أنه إذا ظهر المعنى ههنا بأماراته والذي هو بيان حظ الراسخين مقابلًا لبيان حظ الزائغين على ما قررناه، كانت تلك قرينة كافية بل ملزمة لوجوب ما سرنا إليه من حمل هذه الجملة على الابتداء وإن لزم منها كون الكلام على مقتضى الحال المخالف لمقتضى الظاهر. ثم لا نسلم بعد ذلك أن العدول عن مقتضى الظاهر ههنا لغير داع بل أبين ما يكون لنا من ذلك الداعي هنا أمران:

(1) التحرير وشرحه التيسير جـ1 ص236 مع عظيم تصرف في تقرير الشبهة.

(2) روح المعاني جـ3 ص73. ثم لعله أن تكون قد جمعت هذين الوجهين عبارة الكمال رحمه الله، حيث قال في تحريره: (لأنه تعالى ذكر أن من الكتاب متشابهًا يبتغي تأويله قسم وصفهم بالزيغ، فلو اقتصر حكم السياق والسباق بمقابلهم قسم بلا زيغ لا يبتغون على وزان ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱعۡتَصَمُواْ بِهِۦ فَسَيُدۡخِلُهُمۡ فِي رَحۡمَةٖ مِّنۡهُ﴾ فتركه فكيف وقد صرح به أعني «الراسخون» وصحت جملة التسليم خبرًا عنه فيجب اعتباره). جـ1 ص235 فما بعدها. وقوله (وصحت جملة التسليم خبرًا عنه)؛ أي بحيث لا يقال: إنه إذا لم يعطف «الراسخون» على الجلالة يلزم كونه مبتدأ بلا خبر. انتهى من الشارح.

(3) روح المعاني جـ3 ص73، التحرير وشرحه جـ1 ص237.

الأول: ما قال به الألوسي رحمه الله من (المبالغة في الاعتناء بشأن الراسخين، حيث لم يسلك بهم سبيل المعادلة اللفظية لهؤلاء الزائغين وصينوا عن أن يذكروا معهم كما يذكر المتقابلان في الأغلب في مثل هذه المقامات، قال: وقريب من هذا قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ﴾[1] حيث لم يقل: والطاغوت أولياء الذين كفروا، ولا الذين آمنوا وليهم الله؛ تعظيمًا لشأنه تعالى ورعاية للاعتناء بشأن المؤمنين)[2].

الثاني: ما قال به الأمير بادشاه في شرح التحرير من (إبراز الكلام في صورة توهم موجب عطف المفرد ليتمسك به أهل الزيغ فيستحكم فيهم ويتميز عنهم الراسخون بالثبات عن الزلل، كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلرُّءۡيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيۡنَٰكَ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلنَّاسِ﴾[3]، ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ﴾)[4]. وحسبك بهما داعيًا.

❑ الوجه الثالث:

ما احتج لهم به الفخر الرازي رحمه الله من أنه تعالى ذكر في خصيصة المتشابه ما يدل على ذم طلب تأويله، يعني حيث جعل تأويله فعل الذين في قلوبهم زيغ وقرنه بابتغاء الفتنة، قال: (ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزًا لما ذم الله تعالى ذلك).[5] أي لأن ذمه حينئذ يكون جمعًا بين النقيضين وإيقاعًا للمكلف في الحرج الذي يتنزه عنه هذا الدين الحنيف.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من التأويل المذموم ما كان منه من قبيل طلب وقت قيام الساعة كما في قوله: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَاۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ

(1) البقرة: 256.

(2) جـ3 ص75.

(3) الإسراء: 60.

(4) جـ1 ص237.

(5) جـ2 ص400.

رَبِّي﴾(1)، وطلب مقادير الثواب والعقاب، وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا: ﴿لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ﴾، وما إلى ذلك من تأويل بعض المتشابهات المخصوصة. فأما ما كان منه من غير هذا القبيل كتأويل يده تعالى واستوائه على عرشه فليس بمذموم، بل يصح أن يطلب ويعلم. وهنا ندعي أن ما يشاركه تعالى الراسخون في علمه من هذا الأخير. فأي مانع إذن من عطفهم على الاسم الكريم نسقًا.

إن قيل ذلك فإنا نقول: «بعد تسليم أن هذه المثل من المتشابه وأن تأويلها ما ذكرتم لقول طائفة من شيعتنا بذلك، فإنما لم يجز ما شبهتم به؛ لأنه تعالى حين ذمَّ طريقة من طلب تأويل المتشابه إنما ذمها بلفظ يتبادر منه عموم ذلك الذم لجميع تأويلات سائر المتشابه، ألا ترى إلى كون التأويل هاهنا مفردًا مضافًا، وهو ما لا شبهة في عمومه ما لم تقم القرينة الصارفة عن ذلك العموم، وهيهات هيهات لتلك القرينة. ثم إلى كون الضمير المضاف إليه التأويل عائدًا على ما تشابه، ولا خفاء في عموم هذا الموصول لسائر المتشابه. فإخراج بعض ماصدقات التأويل أو ماصدقات المتشابه إذن عن ذم طالبه وتخصيص ذلك الذم بالبعض الآخر ترك للظاهر بلا قرينة، وهو لا يجوز»(2).

الوجه الرابع:

ما احتج به الخطابي رحمه الله من أن الله لا يجوز أن ينفي شيئًا عن الخلق ويثبته لنفسه ثم يكون له في ذلك شريك، قال: ألا ترى قوله عز وجل: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ

(1) الأعراف: 187.

(2) مفاتيح الغيب جـ2 ص400 مع تصرف كثير في تقرير الشبهة وجوابها بحيث طوعنا هذا الجواب لمذهب القوم في المتشابه ولم نقع فيما وقع فيه هو من حمل المتشابه على معنى اللفظ الذي ليس براجح وادعائه مع ذلك أن كل متشابه، أي بهذا المعنى، فهو بحيث لا يعلم الراسخون تأويله، وهو ما لا قائل به، بل لا صحة بحال له. انظر قوله في جواب تلك الشبهة. (قلنا إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى (قسمين) محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه، ثم إنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه، كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركًا للظاهر وأنه لا يجوز).

وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾(1)، وقوله: ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾(2)، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(3) فكان هذا كله مما استأثر الله سبحانه بعلمه لا يشركه فيه غيره، وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾(4) (5).

الوجه الخامس:

إنه لو كان «الراسخون» معطوفًا على لفظ الجلالة بحيث يقتضي تشريكهم مع الله في علم تأويل المتشابه، لكان قوله «يقولون»... إلخ لا محالة معدولًا به عما ينبغي؛ ذلك بأنه والحال هذه لا يخلو إما أن يكون مستأنفًا مقطوع الصلة بما قبله بالكلية، أو مفتقرًا إلى إضمار نحوهم مثلًا، وكلاهما غير مستقيم؛ أما الأول فبعيد عن ذوق الفصاحة التي لا ريب في أن التنزيل في أعلى طبقاتها(6). وأما الثاني فإضمار في كتاب الله بلا ضرورة، ولا ريب أن تفسير الكتاب العزيز بما لا يحتاج معه إلى إضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى إضمار(7) وأمّا حالًا وهو أوغل في الفساد وأعظم، ذلك بأنه لا يخلو؛ إما أن يكون سائرًا على وفق القاعدة المشهورة من كون الحال وصفًا لصاحبها قيدًا في عاملها، وهو فاسد في المعنى لما يركب قائله هنا من الكفر الصراح. ألا ترى أن العامل هنا وهو «يعلم» عامل في كل من المعطوف عليه والمعطوف، فيجب أن يكون مقيدًا بالحال عاملًا في كل منهما، ويلزم ذلك أن يكون كل منهما إذنْ موصوفًا بالحال فيقتضي لا محالة تطبيق هذه القاعدة هنا؛ أي بحيث نجعل الحال لمجموع المتعاطفين، بأن يكون الله قائلًا مع الراسخين آمنا به كل من عند ربنا، فيسأل من ربه إذن، ولا أكفر من انتحال

(1) النمل: 65.

(2) الأعراف: 186.

(3) القصص: 88.

(4) آل عمران: 7.

(5) القرطبي جـ4 ص17.

(6) انظر الرازي جـ2 ص401.

(7) انظر المرجع السابق.

هذا. وإما ألا يجري على وفق تلك القاعدة، بل يكون حالًا من المعطوف دون المعطوف عليه، وهو فاسد من حيث الصناعة لجريانه على خلاف الظاهر[1]، فوق أنه يلزم أن يكون العلم بتأويل المتشابه مقيدًا بقول صاحب الحال: آمنَّا به... إلخ؛ أي بحيث لا يكونون عالمين بهذا التأويل إلا في حين هذا القول منهم فقط، أعني لا قبله ولا حتى بعده، ولا يخفى فساده[2]، أو قل كما قال الفنري رحمه الله في حواشيه على التلويح: (وأما ثانيًا فلأنه إذا جعل حالًا من المعطوف يلزم أن يكون قولهم هذا شرطًا لعدم علم ما سوى

---

(1) انظر المرجع السابق ثم هذا المعنى الذي آثرناه من كلام الإمام رحمه الله هو الأقرب في نظرنا أن يكون شبهة يتأتّى أن يزل في مثلها قلم العالم وتتطلب من الباحث أن يقيم على دحوضها البرهان، فأما قول الخطابي رحمه الله: (وإنما روي عن مجاهد أنه نسق «الراسخون» على ما قبله، ويزعم أنهم يعلمونه، واحتج له بعض أهل اللغة فقال: معناه والراسخون في العلم يعلمونه قائلين: آمنّا. وزعم أن موضع «يقولون» نصب على الحال، وعامة أهل اللغة ينكرونه ويستبعدونه، لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معًا ولا تذكر حالًا إلا مع ظهور الفعل فإذا لم يظهر فعل فلا يكون حال، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: عبد الله راكبًا. بمعنى أقبل عبد الله راكبًا، وإنما يجوز ذلك مع ذكر الفعل كقوله: عبد الله يتكلم يصلح بين الناس. فكان «يصلح» حالًا له، كقول الشاعر أنشدنيه أبو عمر قال أنشدنا أبو العباس ثعلب:

أرسلت فيها قطما لكالكا ... يقصر يمشي ويطول باركا

أي يقصر ماشيًا، فكان قول عامة العلماء مع مساعدة مذاهب النحويين له أولى من قول مجاهد... إلخ. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ4 ص16 فما بعدها. نقول: أما هذا القول منه رحمه الله فمن بيان الخطل والتقول على المخالف ما لم يقله ولا يلزمه بالمرة بحيث لم يكن ليسوغ من مثل الخطابي بحال أن يتشبث بمثله، وحسبك أن تردد في الطعن عليه ما جرى به قلم أحد أنصار هذا الرأي عينه، أعني عدم صلوح «يقولون...» إلخ. حالًا من المعطوف، وذلك حيث قال الشوكاني رحمه الله تعقيبًا على قول الخطابي: (ولا يخفاك أن ما قاله الخطابي في وجه امتناع كون قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ حالًا من أن العرب لا تذكر حالًا إلا مع ظهور الفعل إلى آخر كلامه- لا يتم إلا على فرض أنه لا فعل هنا، وليس الأمر كذلك؛ فالفعل مذكور وهو قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾ ولكن جاء الحال من المعطوف وهو قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ دون المعطوف عليه وهو قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وذلك جائز في اللغة العربية..) إلى آخر ما قال، وسيأتي في الفصل عقب هذا. انظر فتح القدير جـ1 ص286.

(2) انظر التحرير وشرحه التيسير جـ1 ص237.

الله وسواهم إن اعتبر الاستثناء تكلمًا بالباقي بعد الثنيا ولعلمهم وعلم الله تعالى إن اعتبر أنه يقتضي إثبات الحكم المنفي عن المستثنى منه للمستثنى؛ لأن الأحوال شرط كما مر وفساد المعنى على التقديرين ظاهر)[1]. وفوق هذا كله فإنه إذا تردد القول بين أن يكون حالًا فضلة على ما تقولون، وأن يكون خبرًا عمدة على ما نقول، كان الثاني أولى، على ما حكاه الزركشي رحمه الله في البرهان[2]، وكان القول بخلافه جريًا بالقرآن الذي هو أفصح الكلام على خلاف الأَوْلَى بغير ضرورة.

❑ الوجه السادس:

أنه لو لم يكن «يقولون» خبرًا لـ«الراسخون»، وهو ما يقتضي استئثار الله تعالى بعلم التأويل، لكان إيراده على هذا النحو من ترك واو العطف قبله مما يوهم خلاف المقصود؛ إذ الظاهر في مثله الانصراف إلى الخبرية، فكان لا محالة لو لم ترد تلك الخبرية يمتنع الفصل وينحتم الوصل[3] على ما هو المعروف في المعاني.

❑ الوجه السابع:

أن قول الراسخين: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ...﴾ إلخ. لا ريب ينبو- كما قال الكمال رحمه الله- عن موجب عطفهم على لفظ الجلالة أي الذي هو مشاركتهم له تعالى في علم التأويل على وجه الانحصار، ذلك بأن مثل هذا القول كما قال في عادة الاستعمال لإفادة العجز والتسليم؛ أي أن تلك الإفادة صارت معنًى عرفيًّا لهذا القول فلا يناسبه تلك المشاركة لو كانت[4].

---

(1) جـ1 ص417.

(2) جـ2 ص72.

(3) اقرأ هذه الفقرة للفنري رحمه الله في حواشيه على التلويح إذ يقول: («يقولون» على هذا يوهم خلاف المقصود فيجب الوصل) المرجع السابق ص416.

(4) انظر التحرير وشرحه التيسير جـ1 ص236 فما بعدها.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون هذا القول منهم من باب التواضع؟ قلنا: قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ...﴾ إلخ، بوصفه مضارعًا يفيد التجدد والحدوث المقتضيين لاستمرارهم على هذا القول وإيثار الله إياهم بنعمة علم التأويل على ما تدعون يقضي أن يحدثوا بنعمة ربهم حديثًا يستفاد منه لا محالة ضد العجز عن علم التأويل، فلا يتحقق استمراره الذي هو مقتضى المضارعة. ثم إنه لا يليق بحال الغني مثلًا أن يظهر نفسه في لباس الفقير[1].

□ الوجه الثامن:

ما احتج لهم به الفخر الرازي رحمه الله من أنه تعالى مدح الراسخين بقولهم هذا القول قال: (فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح؛ لأن كل من عرف شيئًا على سبيل التفصيل فإنه لابد وأن يؤمن[2] به، إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث، فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله، بل مراده منه غير ذلك الظاهر، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب، فهؤلاء الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن)[3].

---

(1) تيسير التحرير جـ1 ص237 مع تصرف يسير للإيضاح.

(2) أي فشأن الإيمان بالمتشابه حينئذ شأن الإيمان بالمحكم لا مزية فيه- أعني المتشابه- تقتضي للمؤمن به تفضيلًا الاختصاص بالتنصيص على ممدحته بهذا الإيمان بل الراسخون المؤمنون به حينئذ في الفضل كالعامة المشاركين لهم في الإيمان، بالمحكم بلا أدنى فرق، فإن كلًا لم يزد على أن آمن بما يعلم، وحيث إنه لا فائدة من ذكر هذا القول إلا أن يكون ممدحة للراسخين فإن ذكره حينئذ يكون عاريًا من الفائدة حاشا كتاب الله تعالى. انظر في ذلك كله تفسير الشيخ رحمه الله في فاتحة البقرة.

(3) جـ2 ص400 فما بعدها.

□ الوجه التاسع:

ما احتج به الخطابي رحمه الله، إذ قال إثر ما نقلنا عنه: (ولو كانت الواو في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾[1] للنسق لم يكن لقوله: ﴿كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ فائدة)[2]. قال الفخر في تفصيل هذا الوجه: (الحجة الخامسة قوله: ﴿كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة)[3]. فهذا ما وقفنا عليه من أوجه استدلالهم بالكتاب العزيز.

إجاباتهم عمّا عارض به الخصم من الكتاب

هذا ثم إنهم أجابوا على ما أورد خصمهم من شبهات استند فيها إلى الكتاب، فقالوا:

• المعارضة الأولى:

فإن قيل: فعلى قولكم: (لا ينحصر الكتاب في المحكم والمتشابه على ما هو مقتضى ظاهر العبارة حيث لم يقل: ومنه متشابهات؛ لأن ما لا يكون متضح المعنى ويهتدي العلماء إلى تأويله ورده إلى المحكم، لا يكون محكمًا، ولا متشابهًا بالمعنى الذي ترونه، وهو كثير جدًا[4]).

فالجواب إنّا نلتزم القول بعدم الحصر[5] ولا يضرنا الخروج بذلك عن مقتضى ظاهر العبارة لأن ذلك إنما كان يضر أنْ لو لم تكن قرينة تقتضي مثل هذا الخروج، فكيف وهي بما قرناه لائحة قاطعة، على أن هذا السؤال لا يرد إلا على الحنفية القائلين منا بالواسطة بين المحكم

---

(1) آل عمران: 7.

(2) القرطبي جـ4 ص17.

(3) جـ2 ص401.

(4) روح المعاني جـ3 ص73.

(5) المرجع السابق ص75، ثم إنه دعم هذا الجواب بما سبق أن أوردناه وأبنّا عن وجه فساد التشبث به في الضابط الثالث من الفصل الثاني من الباب السابق، فلم نر أن نعيده هنا بل اكتفينا بما أوردناه منه من مجرد الجواب، ثم زدنا عليه ما رأيناه مناسبًا لصنيعنا في التأليف من الأقوال المختلفة في حد المتشابه المشتركة في القول باستئثار الله بعلمه مذهبًا واحدًا.

والمتشابه على ما سبق في حدهما عندهم، فأما من لم يقل منا بتلك الواسطة كالذي سلف من اختيار الطبري والقرطبي في حدهما فلا يرد عليهم هذا السؤال أصلًا كما لا يخفى.

• المعارضة الثانية:

وإن قيل: لو كان المتشابه على ما تقولون من استئثار الله بعلمه لما كان المحكم حينئذ أم الكتاب، بمعنى رجوع المتشابه إليه؛ إذ لا رجوع إليه فيما استأثر الله تعالى بعلمه كعدد الزبانية مثلًا[1]، فكيف وهو كذلك. قلنا: بل نلتزم أن إضافة[2] «أم» إلى «الكتاب» على معنى في، والمحكم أم في الكتاب، ولكن لا للمتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه بل هو أم وأصل في فهم العبادات الشرعية كوجوب معرفته وتصديق رسله وامتثال أوامره واجتناب نواهيه. وعلى تقدير القول بأن الإضافة لامية يلتزم الأمومة للكتاب باعتبار بعضه وهو الواسطه بين القسمين؛ لأن متضح الدلالة كثيرًا ما يرجع إليه في خفيها مما لم يصل إلى حد الاستئثار[3].

• المعارضة الثالثة:

وإن قيل: لو لم يعلمه الراسخون لما كان ثمة فائدة في قيد الرسوخ، بل هذا حكم العالمين كلهم[4]، بل لما كانت فائدة من قيد كونهم عالمين فضلًا عن راسخين في العلم، فإن هذا حكم المؤمنين كلهم، بل إنه لا يكون معنى بالمرة على ذلك للرسوخ في العلم بحيث يحسن قوله على هؤلاء امتداحًا لهم ما داموا جهالًا[5] لا يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وإلا ففي أي شيء هو رسوخهم إذا

(1) المرجع السابق.

(2) لا يخفى عليك فساد هذا المخلص بما بيناه آنفًا في موضعه، ولكن هذه الشبهة في الحقيقة مما لا يقدح ورودها والتزام صحة ما تزعم فساده فمن هاهنا أوردناه.

(3) المرجع السابق ص75.

(4) نفس المرجع ص73.

(5) عبارة القرطبي رحمه الله: (واحتج قائلو هذه المقالة - يعني معلومية التأويل أيضًا - بأن الله سبحانه مدحهم بالرسوخ في العلم فكيف يمدحهم وهم جهال) جـ4 ص17 فما بعدها.

لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع[1]. قلنا: بل له فائدة ظاهرة هي (المبالغة في قصر علم تأويل المتشابه عليه تعالى؛ لأنه إذا لم يعلموه هم كما يشعر به الحكم عليهم بأنهم يقولون آمنا به، فغيرهم أولى بعدم العلم. فلم يبق عالم به إلا الله تعالى)[2]. ثم أخرى وهي أن القصد إلى إقناط الزائغين من بلوغ بغيتهم من الفتنة بالمتشابه بالإيذان بأن طائفة كاملين ليسوا بحيث يطمع في فتنتهم طامع وهم الراسخون في العلم الذين بلغوا بذلك الرسوخ فيه منزل الثقة والقدوة لغيرهم من المؤمنين لهؤلاء الزائغين بالمرصاد. لهم إيمان بالمتشابه بالغ أكمل درجات اليقين والتعاصي على التزلزل أمام شبهات الزائغين. فهو من هذه الجهة الجدير بالتسجيل والتنويه به من دون سواه من إيمان العموم الذي هو لا محالة أدنى من هذا درجة بل درجات فليس القصد إذن بحكاية هذا القول عنهم إلى تسجيل أصل الإيمان الذي هو قدر مشترك بين عامة المؤمنين حتى لا يكون لقيد الرسوخ فائدة، بل إلى التنويه بكماله الذي هو خصيصة الراسخين. أما قولكم إنه لا يكون معنى على ذلك للرسوخ في العلم... إلخ، فمدفوع بأنه لا يلزم من مشاركة البعض لهم في أصل العلم بالمحكم تساوي العلمين لا في الكم ولا في الكيف، بل التفاوت في حظوظ الإدراك من المدرك الواحد واقع مشهور وغير منكور، وهو بين علمهم وعلم غيرهم على أوضح وأتم ما يكون، كما سيظهر في تبيان حدهم إن شاء الله تعالى.

• المعارضة الرابعة:

وإن قيل: كيف لا يعلمه الراسخون ومدح الله إياهم بالتذكر في هذا المقام لا ريب يشعر بأن لهم الحظ الأوفر من معرفة ذلك[3]، فإن منطوقه أن ثَمَّ تذكرًا يختص به أولو الألباب الذين هم الراسخون قطعًا، فإن لم يك ثَمَّ إلا مجرد الإيمان بالألفاظ على ما هو قولكم، لم يكن معنى لتذكرهم فضلًا عن اختصاصهم بهذا التذكر[4].

(1) عبارة القرطبي رحمه الله: (قال شيخنا أبو العباس أحمد بن عمر: وهو يعني علم الراسخين التأويل - الصحيح، فإن تسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم). إلى آخر ما كتبناه لكن مع تصرف منا جد يسير. انظر المرجع السابق ص18.

(2) روح المعاني جـ3 ص75.

(3) نفس المرجع ص75.

(4) تفسير سورة الإخلاص ص121 مع تصرف.

قلنا: مدحهم بالتذكر ليس لأن لهم حظًّا في معرفته، بل لأنهم اتعظوا فخالفوا هواهم ووقفوا عند ما حد لهم مولاهم ولم يسلكوا مسلك الزائغين ولم يخوضوا مع الخائضين. ويمكن على بُعدٍ أن يراد بالتذكر الانتفاع مجازًا؛ أي أن الراسخين هم الذين ينتفعون به حيث يؤمنون به لخلوص عقولهم عن غشاوة الهوى كما أنهم آمنوا بالغيب، وهذا بخلاف الزائغين حيث صار المتشابه ضررًا عليهم ووبالًا لهم؛ إذ ضلوا فيه كثيرًا، وأضلوا عن سواء السبيل، وقد قال سبحانه من قبل فيما ضربه من المثل: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[1][2].

• المعارضة الخامسة:

قال شيخ الإسلام رحمه الله في كتابه تفسير سورة الإخلاص حكاية عن القائلين بعلم الراسخين التأويل: (وهذا أيضًا مما يدل على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه، فإن المتشابه قد يكون في آيات الأمر والنهي كما يكون في آيات الخبر، وتلك مما اتفق العلماء على معرفة الراسخين لمعناها، فكذلك الأخرى فإنه على قول النفاة لم يعلم معنى المتشابه إلا الله؛ لا ملك ولا رسول ولا عالم، وهذا خلاف إجماع المسلمين في متشابه الأمر والنهي)[3]. قلنا: لا نسلم وقوع المتشابه بالمعنى الذي نقول، أي ما استأثر الله بعلمه أو ما دل القاطع على أن ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد[4] وقوع ذلك في الأمر والنهي، بل الواقع فيهما معنى آخر غير ما نقول بالمرة. تقولون أنتم: المتشابه عليه كبعض المجمل الذي يمكن بيانه، فلا يلزمنا إذن من الاتفاق على معرفة هذا الواقع في الأمر والنهي معرفة ذلك الواقع في الخبر كما لا يخفى. سلمنا أن المتشابه هو ما قلتموه وأنه واقع في الأمر والنهي. ولكن نقول مع ذلك: لا يلزم من الاتفاق على معرفته واقعًا فيهما لكونهما محط التكليف بالفعل والترك، فيؤدي عدم

(1) البقرة: 26.

(2) روح المعاني جـ3 ص76.

(3) ص123 فما بعدها.

(4) تفسير البيضاوي ص86.

العلم فيهما إلى التكليف بما لا يطاق وهو ممتنع - معرفة ذلك واقعًا في الخبر الذي لا تكليف فيه بهذا المعنى بل العلم مع الإيمان إن أمكن العلم ومجرد الإيمان بالحقية إن لم يمكن، فالفارق المؤثر هنا إذن واضح بين هذا المقيس وذلك المقيس عليه، بحيث إذا قلنا بمعرفة ذلك وأنه مستثنى من امتناع العلم بالتأويل لم نقل بحال مثله في هذا، كيف والاستثناء إنما كان للضرورة وهي كما يقولون تقدر بقدرها.

• المعارضة السادسة:

قال: (وأيضًا فلفظ التأويل يكون للمحكم كما يكون للمتشابه كما دل القرآن والسنة وأقوال الصحابة على ذلك، وهم يعلمون معنى المحكم فكذلك معنى المتشابه، وأي فضيلة في المتشابه حتى ينفرد الله بعلم معناه والمحكم أفضل منه، وقد بين معناه لعباده، فأي فضيلة في المتشابه حتى يستأثر الله بعلم معناه)[1]. قلنا: لا أعجب من هذا من الشيخ ولا أوهى من شبهته، وإلا فمن عاقل يمكن أن يقول باستلزام العلم بما وضح معناه لكونه واضحًا لا غموض فيه، نعني المحكم، العلم بما خفي معناه وغمض أشد الغموض، نعني المتشابه، هذا عجيب. أما قوله: أي فضيلة في المتشابه... إلخ، فجوابه أن المسألة ليست مسألة فضيلة، بل الأمر رهن بمشيئته تعالى وحكمته البالغة التي اقتضت حَجْبَه علم المتشابه عن خلقه، والتي سيأتي لنا ذكر طرف منها إن شاء الله.

• المعارضة السابعة:

قال: (وأيضًا فإذا كانت الأمور العلمية التي أخبر الله بها في القرآن لا يعرفها الرسول، كان هذا من أعظم قدح الملاحدة فيه، وكان حجة لما يقولونه من أنه كان لا يعرف الأمور العلمية أو أنه كان يعرفها ولم يبينها، بل هذا القول يقتضي أنه لم يكن يعلمها، فإن ما لا يعلمه إلا الله لا يعلمه النبي ولا غيره)[2].

(1) كتابه المذكور ص124.

(2) ص125.

قلنا: لا مفسدة في أن يجهل ﷺ الأمور العلمية إذا كانت من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه ولا ذلك من نظير ما قاله الملحدون حتى يضر التزامه، إنما المفسدة والإلحاد حقًا فيما قالوه من أنه كان يدعي معرفة الأمور العلمية ثم يخبر بها على خلاف الواقع الذي هي عليه لا أنه كان يلتزم حين لا يعرف سبيل العقلاء وأهل الصدق ونصفتهم فيقول: لا أدري. فأين هذا من ذاك يا أولي الأبصار ليستلزم فساد أحدهما فساد الآخر؟!

• المعارضة الثامنة:

قال: (وأيضًا فمعلوم أن العلم بتأويل الرؤيا أصعب من العلم بتأويل الكلام الذي يخبر به، فإن دلالة الرؤيا على تأويلها دلالة خفية غامضة لا يهتدي لها جمهور الناس بخلاف دلالة لفظ الكلام على معناه، فإذا كان الله قد علَّم عباده تأويل الأحاديث التي يرونها في المنام؛ فلأن يعلمهم تأويل الكلام العربي المبين الذي ينزله على أنبيائه بطريق الأَوْلى والأحرى. قال يعقوب ليوسف: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجۡتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ﴾. وقال يوسف: ﴿رَبِّ قَدۡ ءَاتَيۡتَنِي مِنَ ٱلۡمُلۡكِ وَعَلَّمۡتَنِي مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ﴾[1]، وقال: ﴿لَا يَأۡتِيكُمَا طَعَامٞ تُرۡزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأۡتُكُمَا بِتَأۡوِيلِهِۦ قَبۡلَ أَن يَأۡتِيَكُمَا﴾[2])[3].

قلنا: لا نسلمه بل قد يكون من الكلام ما ينسد كل سبيل إلى طلب المراد منه فضلًا عن فهمه والواقع المألوف الذي لا يسع منصفًا إنكاره شهيد به.

• المعارضة التاسعة:

قال بعد إذ ساق قوله تعالى: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥ﴾[4] وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُو قَالَ أَكَذَّبۡتُم بِـَٔايَٰتِي وَلَمۡ تُحِيطُواْ بِهَا عِلۡمًا﴾[5]، الآيتين: (وهذا ذم لمن

(1) يوسف: 100.

(2) يوسف: 37.

(3) ص 127.

(4) يونس: 38.

(5) النمل: 84.

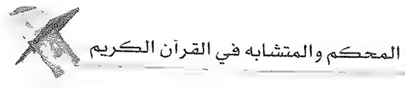
كذب بما لم يحط بعلمه، فما قاله الناس من الأقوال المختلفة في تفسير القرآن وتأويله ليس لأحد أن يصدق بقول دون قول بلا علم ولا يكذب بشيء منها إلا أن يحيط بعلمه، وهذا لا يمكن إلا إذا عرف الحق الذي أريد بالآية فيعلم أن ما سواه باطل فيكذب بالباطل الذي أحاط بعلمه، وأما إذا لم يعرف معناها ولم يحط بشيء منها علمًا فلا يجوز له التكذيب بشيء منها مع أن الأقوال المتناقضة بعضها باطل قطعًا، ويكون حينئذ المكذب بالقرآن كالمكذب بالأقوال المتناقضة، والمكذب بالحق كالمكذب بالباطل، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم)[1] ثم قال بعد كلام: (وأيضًا فقوله: ﴿لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ﴾، ﴿أَكَذَّبۡتُم بِـَٔايَٰتِي وَلَمۡ تُحِيطُواْ بِهَا عِلۡمًا﴾ ذم لهم على عدم الإحاطة مع التكذيب، ولو كان الناس كلهم مشتركين في عدم الإحاطة بعلم المتشابه لم يكن في ذمهم بهذا الوصف فائدة ولكان الذم على مجرد التكذيب، فإن هذا بمنزلة أن يقال: أكذبتم بما لم تحيطوا به علمًا ولا يحيط به علمًا إلا الله ومن كذب بما لا يعلمه إلا الله، كان أقرب إلى العذر من أن يكذب بما يعلمه الناس، فلو لم يحط به علمًا الراسخون؛ كان ترك هذا الوصف أقرب في ذمهم من ذكره)[2].

قلنا: لا يتم واحد منهما؛ أما الأول فلا نسلم أنه لا يمكن التكذيب بقول أو أقوال في تفسير آية ولا إدراك باطلية ذلك إلا إذا علم معنى تلك الآية، بل يكفي أن نعلم أن مراد الله من الآية بوصفها بعض كلامه لا بد حق، وأن نحيط مع ذلك بسبب بطلان ذلك القول أو الأقوال في تفسيرها لنقول مطمئنين ببطلانه، وإلا لم نَحُم البتة حول ماهية ذلك المعنى الحق الذي أراده الله منها، ألا ترى إلى أنه لو فسر مفسرٌ القُرْء بيوم مثلًا، وآخر بأسبوع؛ لأمكننا في غاية اليسر أن نقول ببطلان كلا التفسيرين؛ لخروجهما عن دلالة اللفظ في لسان العرب مثلًا وأنه لا يلزم من ذلك بحال إدراك المعنى الذي أراد الله به؛ الحيض هو أم الطهر، وغير ذلك كثير وكثير في تفسير القرآن وغيره.

وأما الثاني فلا نسلم أن من المقصود هنا الذم بالجهل وعدم الإحاطة حتى يكون الجهل بما يعلمه الناس أبلغ في ذلك منه بما لا يعلمه إلا الله، إنما المقصود كل المقصود

(1) ص 128.

(2) ص128 فما بعدها.



بالذم ههنا هو مجرد التكذيب بالشيء في حال الجهل به من حيث إن لزامًا على العاقل حين لا يعلم الشيء أن يصدق المعصوم المؤيد بالدلائل فيما يخبر من حقيته أو يتوقف على أقل تقدير، فلا يصدق ولا يكذب إذا لم تبلغ الدلائل من نفسه مبلغ اليقين، وإذ ذاك فإنه لا ينقص من ذم ذلك المكذب شيئًا ولا يبسط من عذره بحال كون مجهوله مما لا سبيل إلى تحصيل علمه لغيره، بل قد يقال: كونه على هذا النحو أدعى إلى سفه راكب التكذيب به من حيث إن ما تستطاع السبيل إلى معرفته قد يزعم المعاند فيه أنه ما كذب إلا بعد إذ عرف فتبين الكذب دون هذا، فإنه مما لا يمكن فيه مثل ذلك الزعم. والحاصل أن تكذيب الكافرين لآيات الله كله مذموم، بيد أنه تارة يراد الذم به مستلزمًا السفه وعدم احترام العقل ومنطقه الرشيد فيوصم بالتكذيب بالمجهول، أي أعم من كون ذلك المجهول مما يعلم لغير المكذب أو لا وهو المراد هنا. وطورًا يراد الذم به مستلزمًا الجهل أو العناد فيوصم بخصوص التكذيب بالمجهول الذي يعلمه غير المكذب بالنسبة للأول وبه وبالتكذيب مع علم المكذب بالنسبة للثاني، فهذا هو تحرير المقام في هذه المسألة، ومنه يتبين ما في كلامه من الغلط والاستمساك بالباطل.

• المعارضة العاشرة:

قال: (وأيضًا فإنهم متفقون على أن آيات الأحكام يعلم تأويلها وهي نحو خمسمائة آية، وسائر القرآن خبر عن الله وأسمائه وصفاته، أو عن اليوم الآخر والجنة والنار، أو عن القصص وعاقبة أهل الإيمان وعاقبة أهل الكفر، فإن كان هذا هو المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله؛ فجمهور القرآن لا يعرف أحد معناه لا الرسول ولا أحد من الأمة، ومعلوم أن هذا مكابرة ظاهرة)[1]. وقال في موضع آخر بعد أن ساق طائفة من الآيات التي ترغب في تدبر القرآن وتفهم معانيه: (فإذا كان كثير من القرآن أو أكثره مما لا يفهم أحد معناه لم يكن المتدبر المعقول إلا بعضه، وهذا خلاف ما دل عليه القرآن، لا سيما عامة ما كان المشركون ينكرونه؛ الآيات الخبرية والإخبار عن اليوم الآخر أو الجنة والنار، وعن نفي الشركاء والأولاد عن الله، وتسميته بالرحمن، فكان عامة إنكارهم لما يخبرهم به

(1) ص127.

من صفات الله نفيًا وإثباتًا وما يخبرهم به عن اليوم الآخر، وقد ذم الله من لا يعقل ذلك ولا يفقهه ولا يتدبره)[1]. قلنا: هذا منك مُسَلَّم لا يرتاب عاقل في صحته، ولكنه إنما يصلح إيراده على من يجعل المتشابه شاملًا لسائر الأخبار كمن يفسره بما يؤمن به، ولا يعمل به ثم يقول مع ذلك باستئثار الله بعلم تأويله، وكذلك من يفسره بما يشمل سائر الأخبار المتعلقة باليوم الآخر وما فيه من الجنة والنار، وبعض الأخبار المتعلقة بذات الله وصفاته كما هو صنيعك، فإن القول حينذاك بعدم معلومية تأويل أكثر ذلك بمعنى تفسيره للراسخين بل من دونهم من العالمين بل العامة- لا ريب من أبطل الباطل، فأما إذ نقصره على نحو وقت قيام الساعة والحروف المقطعة في أوائل السور ومتشابه الصفات كاليد والعين، والأفعال كالاستواء والنزول، فلا قطعًا؛ إذ ذلك ولا ريب قدر جد يسير من القرآن لا يضر الجهل بمعناه لا كثير منه فضلًا عن أن يكون أكثره ولا هو بالذي يضر فيه التسليم مع الجهل بالمعنى حتى يذم من لا يعقله ولا يفقهه ولا يتدبره كما زعمت.

• الحادية عشرة:

قال: (وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[2] وأولى النزاع النزاع في معاني القرآن فإن لم يكن الرسول عالمًا بمعانيه امتنع الرد إليه، وقد اتفق الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة الدين أن السنة تفسر القرآن وتبينه وتدل عليه وتعبر عن مجمله، وأنها تفسر مجمل القرآن من الأمر والخبر، وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ إلى قوله: ﴿فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ ومن أعظم الاختلاف الاختلاف في المسائل العلمية الخبرية المتعلقة بالإيمان بالله واليوم الآخر فلا بد أن يكون الكتاب حاكمًا بين الناس فيما اختلفوا فيه من ذلك ويمتنع أن يكون حاكمًا إن لم يكن معرفة معناه ممكنًا، وقد نصب الله عليه دليلًا وإلا فالحاكم الذي لا يتبين ما في نفسه لا يحكم بشيء. وكذلك إذا قيل: هو الحاكم بالكتاب، فإن حكمه فصل يفصل به بين الحق والباطل، وهذا إنما يكون بالبيان، وقد قال تعالى في القرآن:

(1) ص145.

(2) النساء: 58.

﴿ إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ ﴾[1] أي فاصل بين الحق والباطل، فكيف يكون فصلًا إذا لم يكن إلى معرفة معناه سبيل؟)[2].

قلنا: كل الذي ذكرت عمومات لا نسلم جريان أيها على عمومه بل نقول باستثناء المتشابه من جميعها، وإذ ذاك فإنه لا يصادمنا منها شيء؛ أما **الأول** فلا نسلم أنه يمتنع رد المتشابه على فرض التنازع فيه إلى الرسول ﷺ إذا لم يكن يعلم معناه، كيف والفائدة في رده لا تتوقف على علم النبي بمعناه؟ أفليس أنه لو قال حين التنازع والرد: هذا متشابه لا يسوغ الخوض فيه لتحققت به الغاية المقصودة من الرد والتي هي قطع تنازعهم - وأما **الثاني** فإطباق أكثر السلف على استئثار الله بعلم تأويل المتشابه دليل على استثنائهم إياه مما اتفقوا على أن السنة تبينه من القرآن سلمناه، ولكن بيانه تعليمنا أنه ليس مما يصلح الطمع فيه طلب خلق تأويله.

وأما الثالث فالمتشابه مستثنى من تلك المسائل التي يتوقف حكم الكتاب فيها على بيان المعنى، إنما الحكم فيه بتبيان أنه بحيث لا يبتغي تأويله إلا زائغ.

وأما الرابع فلا نسلم أن كون القرآن فصلًا بين الحق والباطل يتوقف على كون جميعه معروف المعنى بل يكفي في ذلك ما نقول به من معلومية معنى أكثره؛ ذلك بأنه ليس معنى تلك الفصلية أن يكون كل لفظ فيه فاصلًا، إنما المقصود كون مجموعه كذلك، وهو ولا ريب يحصل بالأكثر كما لا يخفى.

• الثانية عشرة:

قال: (وأيضًا فإن الله قال: ﴿وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[3]، فذم هؤلاء الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانيّ كما ذم الذين يحرفون معناه ويكذبون فقال تعالى: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ

(1) الطارق: 13.

(2) ص146.

(3) البقرة: 78.



ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ إلى قوله: ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾[1] فهذا أحد الصنفين، ثم قال تعالى: ﴿وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ أي تلاوة ﴿وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ ثم ذم الذين يفترون كذبًا يقولون هي من عند الله وما هي من عند الله فقال: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ﴾ إلى قوله: ﴿يَكۡسِبُونَ﴾[2]. وهذه الأصناف الثلاثة تستوعب أهل الضلال والبدع، فإن أهل البدع الذين ذمهم الله ورسوله نوعان؛ أحدهما: عالم بالحق يتعمد خلافه. والثاني: جاهل متبع لغيره. ثم قال بعد كلام في النوع الأول: وأما النوع الثاني الجهال فهؤلاء الأميون الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون، فعن ابن عباس وقتادة في قوله: ﴿وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ﴾ أي غير عارفين بمعاني الكتاب يعلمونها حفظًا وقراءة بلا فهم ولا يدرون ما فيه. وقوله: ﴿إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ أي تلاوة، فهم لا يعلمون فقه الكتاب إنما يقتصرون على ما يسمعونه يتلى عليهم. قاله الكسائي والزَّجّاج، وكذلك قال ابن السائب: لا يحسنون قراءة الكتاب ولا كتابته ﴿إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ إلا ما يحدثهم به علماؤهم. وقال أبو روق وأبو عبيدة: أي تلاوة وقراءة عن ظهر القلب ولا يقرءونها في الكتب. ففي هذا القول جعل الأماني التي هي التلاوة تلاوة الأميين أنفسهم، وفي ذلك جعله ما يسمعونه من تلاوة علمائهم، وكلا القولين حق والآية تعمهما، فإنه سبحانه وتعالى قال: ﴿لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ لم يقل: لا يقرءون ولا يسمعون. ثم قال: ﴿إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ وهذا استثناء منقطع لكن يعلمون أماني إما بقراءتهم لها وإما بسماعهم قراءة غيرهم، وإن جعل الاستثناء متصلًا كان التقدير: لا يعلمون الكتاب إلا علم أماني؛ أي[3] إلا علم تلاوة فقط بلا فهم. والأماني جمع أمنية وهي التلاوة)[4] إلى أن قال: (فإن قيل: فقد قال بعض المفسرين: ﴿إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾: إلا ما يقولونه بأفواههم كذبًا وباطلًا. وروي هذا عن بعض السلف واختاره الفراء وقال:

(1) البقرة: 75-76.

(2) البقرة: 79.

(3) في المطبوعة التي بين أيدينا إلا علم أماني لا علم تلاوة... إلخ وهو فاسد يرده السياق والسباق جميعًا، إنما الصواب ما أثبتناه.

(4) ص147 فما بعدها.

الأماني الأكاذيب المفتعلة. قال بعض العرب لابن دأب وهو يحدث: أهذا شيء رويته أم تمنيته؟ أي افتعلته، فأراد بالأماني الأشياء التي كتبها علماؤهم من قِبَل أنفسهم ثم أضافوها إلى الله من تغيير صفة محمد ﷺ. وقال بعضهم: الأماني يتمنون على الله الباطل والكذب كقولهم: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾، وقولهم: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾، وقولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾. وهذا أيضًا يروى عن بعض السلف قيل: كلا القولين ضعيف والصواب الأول؛ لأنه سبحانه قال: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾، وهذا الاستثناء إما أن يكون متصلًا أو منقطعًا، فإن كان متصلًا لم يجزأ استثناء الكذب ولا أماني القلب من الكتاب، وإن كان منقطعًا- والاستثناء المنقطع إنما يكون فيما كان نظير المذكور وشبيهًا له من بعض الوجوه- فهو من جنسه الذي لم يذكر في اللفظ ليس من جنس المذكور، ولهذا يصلح المنقطع حيث يصلح الاستثناء المفرغ، وذلك كقوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾ ثم قال: ﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ فهذا منقطع لأنه يحسن أن يقال: لا يذوقون إلا الموتة الأولى وكذلك قوله: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[1] لأنه يحسن أن يقال: لا تأكلوا أموالكم بينكم إلا أن تكون تجارة. وقوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ يصلح أن يقال: وما لهم إلا اتباع الظن. فهنا لما قال: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ يحسن أن يقال: لا يعلمون[2] إلا أماني. فإنهم يعلمونه تلاوة ويقرءونها ويسمعونها ولا يحسن أن يقال: لا يعلمون إلا ما تتمناه قلوبهم، أو لا يعلمون إلا الكذب، فإنهم قد كانوا يعلمون ما هو صدق أيضًا فليس كل ما علموه من علمائهم كان كذبًا بخلاف الذي لا يعقل معنى الكتاب، فإنه لا يعلم إلا تلاوة. وأيضًا فهذه الأماني الباطلة التي تمنوها بقلوبهم وقالوها بألسنتهم كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ قد اشتركوا فيها كلهم، لا يختص بالذم الأميون منهم وليس لكونهم أميين مدخل في الذم بهذه ولا لنفي العلم بالكتاب مدخل في الذم بهذه بل الذم بهذه مما

(1) النساء: 29.

(2) في المطبوعة التي بين أيدينا لا يعلموه إلا أماني وهو خطأ والصواب ما أثبتناه ص152 فما بعدها.

يعلم أنها باطل، أعظم من ذم من لا يعلم أنها باطل ولهذا لما ذم الله بها عَمَّمَ ولم يخص فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ الآية، وأيضًا فإنه قال: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ فدل على أنه ذمهم على نفي العلم وعلى أنه ليس معهم إلا الظن، وهذا حال الجاهل بمعاني الكتاب لا حال من يعلم أنه يكذب فظهر أن هذا الصنف ليس هم الذين يقولون بأفواههم الكذب والباطل، ولو أريد لقيل: لا يقولون إلا أماني، لم يقل: لا يعلمون الكتاب إلا أماني)[1].

قلنا: لا نسلم أن الأماني في هذه الآية يراد منها التلاوة على ما ادعيت حتى يكون لذم هذه الطائفة بجهلها بكتابها وأن لا حظَّ لها من هذا الكتاب إلا الترديد، بل نقول: هي فيها بأحد المعنيين اللذين رددت ولا عبرة بما زعمت من وجه ضعفهما.

أما أولًا فإنا نختار كون الاستثناء منقطعًا. قولك: يصلح المنقطع حيث يصلح الاستثناء المفرغ. قلنا: هذا أكثري لا كُلِّي[2] كما هو مذهب الجمهور فلا نسلم ما تريد بهذا القول من الحصر، ألا ترى إلى تقسيمهم المنقطع الواقع بعد الكلام التام غير الموجب إلى ما يصلح أن يتسلط عليه العامل في المستثنى منه وما لا يصلح، ونقلهم عن الحجازيين والتميميين الاتفاق على وجوب نصب هذا الأخير وتمثيلهم له بقول العرب: ما زاد هذا المال إلا ما نقص. وقولنا قياسًا عليه: ما نفع زيد إلا ما ضر[3] وقوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ[4] ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾، ترى أكثر ذلك منصوصًا في مختصرات[5] كتب النحو فضلًا عن مبسوطاتها، ألا فإن ما معنا من هذا القبيل؛ أعني ما يصلح حيث

(1) ص152 فما بعدها.

(2) عبارة ابن هشام في شذور الذهب (أو منقطعًا، فتميم تجيز اتباعه إن صح التفريغ) انظره مع حاشية عبادة عليه في جـ2 ص64 فما بعدها بهامش وصلب تلك الحاشية.

(3) انظر التوضيح وشرحه التصريح جـ1 ص352، شرح الأشموني مع حاشية الصبان وتقرير الإنبابي والسُّجاعي جـ2 ص293.

(4) انظر يس على التصريح والصبان على الأشموني بالمرجعين السابقين.

(5) انظر مثلاً شرح الكفراوي على الأجرومية ص257، شرح الأزهرية وحاشية العطار عليها ص140.

لا يصلح المفرغ، وحينئذ فليس الفساد الذي بينت على تقدير تفريغ العامل هنا- أعني يعلمون للأماني- ناشئًا من جهة حملها على أحد هذين المعنيين حتى يلزم ما ادعيت من ضعفهما إنما منشؤه من حيث إنك قدرت التفريغ حيث لا يصلح التفريغ فسلطت العامل في المستثنى منه هنا على المستثنى، على حين أنه لا يصح هنا تسليطه عليه إنما المتسلط عليه هنا عامل آخر غير «يعلمون» كالذي قدره البيضاوي رحمه الله مثلًا؛ إذ يقول في تفسيره: (والمعنى ولكن يعتقدون أكاذيب أخذوها تقليدًا من المحرفين أو مواعيد فارغة سمعوها... إلخ)[1] هذا، وأما ثانيًا فلأنه لا يلزم مما قلت من اشتراكهم كلهم في الأماني بهذين المعنيين ألَّا تكون فائدة في اختصاص هذه الطائفة بالذم بها في هذا الموطن، ذلك بأنه ليس المعني بهذا الذم هنا مجرد الذم بركوب هذا الباطل حتى يكون محل اشتراك بين الجميع بلا مزية لهذه الطائفة، بل مقصود معه الذم بخسيسة مخصوصة امتازت بها هذه الطائفة من الأميين على غيرهم هي خسيسة التقليد في الباطل تقليدًا يتعسر على المصلح تقويمه وزحزحة صاحبه عنه كما هو ديدن العوام أبدًا، فلذلك وصفهم بالأمية وعدم علم الكتاب، وعطف بحالهم على أحوال من لا يطمع في إيمانهم[2] من المحرفين لكلام الله من بعد ما عقلوه وهم يعلمون فأما قولك بعد ليس لكونهم أميين مدخل في الذم بهذه... إلخ. فنقول سلمناه ولكن ذلك لا يجرد ذكر هذين الوصفين- أي الأمية وعدم علم الكتاب- من الفائدة على ما هو قصدك، بل لهما فائدة جليلة هي تبيان كون هؤلاء أسرى ربقة ذلك التقليد كما هو ظاهر، وأخرى هي أنه إن لم يكن لهما مدخل في ذم هؤلاء فلهما أكبر المدخل في ذم الذين استغلوا أمية هؤلاء وجهلهم بالكتاب فحرفوه لهم وكتبوه بأيديهم وزعموا أنه من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلًا، وكفى بهاتين فائدة. سلمنا أن الذم في هذه الآية بجهل هذه الطائفة بالكتاب وأن الأماني فيها بمعنى التلاوة

(1) ص35.

(2) عبارة أبي السعود رحمه الله في تفسير الآية الكريمة: (والجملة- يعني: ومنهم أميون... إلخ- معطوفة على الجمل الثلاث الحالية لمشاركتها لهن، فإن مضمونها مناف لرجاء الخير منهم وإن لم يكن فيها ما يحسم مادة الطمع في إيمانهم كما هو مضمون الجمل الثلاثة فإن الجهل بالكتاب في منافاة الإيمان ليس بمثابة تحريف كلام الله ولا بمثابة النفاق ولا بمثابة النهي عن إظهار ما في التوراة).

على ما قلت، ولكن هذا إنما ينتج على فرض تسليم ذم من ركب مثل هذا الجهل أعني الجهل بالكتاب، أي كله أو أكثره؛ إذ هو المتبادر من إطلاق مثله لا من جهل قدرًا جد يسير من كتابه كالذي نقوله نحن في المتشابه.

• الثالثة عشرة:

قال: بعد إذ ساق قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ﴾ الآية. (فأخبر أنهم كانوا يقولون لأهل العلم: ماذا قال الرسول في هذا الوقت المتقدم؟ فدل على أن أهل العلم من الصحابة كانوا يعرفون من معاني كلام رسول الله ﷺ ما لا يعرفه غيرهم، وهؤلاء هم الراسخون في العلم الذين يعلمون معاني القرآن محكمه ومتشابهه)[1].

قلنا لا دلالة فيما قلت على أكثر من أن الذين أوتوا العلم كانوا يعلمون من معاني كلام الله ورسوله ما لا يعلمه غيرهم، وهو ما لا يمكن أن يقتضي بحال أن المتشابه من بين ما كان معلومًا لهم، وإذن فقولك عن هؤلاء: إنهم يعلمون معاني القرآن محكمه ومتشابهه مجرد دعوى لا دليل عليها.

• الرابعة عشرة:

قال: (وهذا كقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[2] فدل على أن العالمين يعقلونها وإن كان غيرهم لا يعقلها. والأمثال هي ما يمثل به من المتشابه، وعقل معناها هو معرفة تأويلها الذي يعرفه الراسخون في العلم دون غيرهم)[3] قلنا: لا نسلم أن الأمثال هي ما يمثل به من المتشابه بل المغايرة قائمة بينها وبين المتشابه كما تبين في موضعه فلا يلزم بحال من علمها علمه.

(1) ص144.

(2) العنكبوت: 43.

(3) ص144.

• **الخامسة عشرة:**

قال عقب ما سبق: (ويشبه هذا قوله تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾[1] فلولا أنهم عرفوا معنى ما أنزل كيف عرفوا أنه حق أو باطل وهل يحكم على كلام لم يتصور معناه أنه حق أو باطل؟)[2].

قلنا لا يلزم بل يكفي لمعرفة تلك الحقية أن تقوم عندهم دلائل أُخر على صدق المتكلم به فيما يقول من أنه من عند الله، ولأن التزمنا اشتراط ذلك في تبين حقية المجموع دون ما افتقار إلى دليل آخر على صدقه لكونه هو الدليل الأعظم على صدق نفسه وغيره من سائر ما يقوله ﷺ لا غيره البرهان على صدقه أن ذلك لا يلزم في كل بعض من أبعاضه؛ إذ الدلالة ليست حاصلة بكل بعض منه حتى لو كان دون القدر المعجز يلزم خصوص ذلك التبين في سائرها، إنما الدلالة بالقدر المعجز خاصة بحيث إذا نوزعت في حقية أقل منه لم تقدر البتة على التدليل على تلك الحقية بذلك الأقل بل بالقدر المعجز ضرورة، وإذ ذاك فنقول: لم لا يكون المتشابه من تلك الأبعاض التي لا يشترط لتبيين حقيتها أن يعرف معناها إنما تعرف حقيتها بدلالة القدر المعجز من القرآن الذي هو بعضه.

• **السادسة عشرة:**

قال: (ومما يحتج به من قال: الراسخون في العلم يعلمون التأويل. ما ثبت في صحيح البخاري وغيره عن ابن عباس أن النبي ﷺ دعا له وقال: «**اللهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل**»[3] فقد دعا له بعلم التأويل مطلقًا، وابن عباس فسر القرآن كله)[4]. أي فكان هذا بيانًا لما عسى أن يكون في النظم الكريم من إجمال. قلنا: لا نسلم الإطلاق بل هو مقول

(1) سبأ: 6.

(2) المرجع السابق.

(3) عبارة القرطبي رحمه الله (وفي قوله عليه السلام لابن عباس: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، ما يبين لك ذلك – يعني ما رجحه ابن فورك من علم الراسخين التأويل – أي علمه معاني كتابك). جـ4 ص8.

(4) ص126 فما بعدها.

على المعهود عندهم من التأويل المباح الذي ليس من جنس تأويل المتشابه المحظور عليهم ابتغاؤه بالكتاب والسنة على ما بيّناه.

• **السابعة عشرة:**

قال: (ثم سبب نزول الآية قصة أهل نجران، وقد احتجوا بقوله: إنا ونحن، وبقوله: كلمة منه وروح منه. وهذا قد اتفق المسلمون على معرفة معناه، فكيف يقال: إن المتشابه لا يعرف معناه لا الملائكة ولا الأنبياء ولا أحد من السلف؟)[1].

قلنا: مرسل ما يصلح أن تقوم به حجة في مثل هذا المقام كما تبين في موضعه فكيف لو عارضه الصحيح المتصل القاضي بعدم العلم على ما تبين وسيأتي المزيد.

• **الثامنة عشرة:**

قال: (وهذا أيضًا مما يحتجون به ويقولون: المتشابه أمر نسبي إضافي، فقد يشتبه على هذا ما لا يشتبه على غيره)[2]. قلنا: ذلك هو المتشابه الإضافي الذي ليس من جنس ما تعنيه الآية وكلامنا في المتشابه الحقيقي الذي تعنيه وهو ما لا نسلم تشابهه على خلق دون خلق، بل نقول بتشابهه على جميع الخلق واستواء جميعهم في عدم علم تأويله.

(1) ص124.

(2) ص123.

شبهات القوم من السنة

هذا وأما ما استندوا إليه من شبهات من السنة المطهرة فأول ذلك قراءات أحادية[1] عزيت إلى فحول من أصحاب النبي ﷺ كالذي أخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر والحاكم وصححه عن طاوس قال: كان ابن عباس يقرؤها (وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به)[2] قال ابن جرير رحمه الله: (وهو - يعني ما اختاره من أن الراسخين لا يعلمون التأويل - فيما بلغني مع ذلك في قراءة أبيٍّ (ويقول الراسخون في العلم) كما ذكرناه عن ابن عباس أنه كان يقرؤه)[3] وكذا حكى الفراء من قبله عن أبيٍّ[4]. وكالذي حكاه- أعني الطبري- إثر هذا النقل عن ابن مسعود رضي الله عنه فقال: «وفي قراءة عبد الله (إن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون)» وكذا حكى السيوطي إخراجه عن ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش بهذا اللفظ ولكن بزيادة: آمنا به»[5]. وكذا حكاه الألوسي[6] وحكاه الشوكاني عنه من عين هذا الطريق غير أن فيه: وإن حقيقة تأويله إلا عند الله)[7].

فأما وجه الدلالة عندهم من هذه القراءات على ما قالوه فهاك في تبيانه ما قاله السيوطي رحمه الله في إتقانه إثر نقله قراءة ابن عباس عن عبد الرزاق والحاكم قال: (فهذا يدل على أن الواو للاستئناف؛ لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة فأقل درجتها أن تكون خبرًا

---

(1) إنما عددنا هذه القراءات من السنة ولم ندخلها تحت ما استندوا إليه من القرآن؛ لأنها بوصف أحاديتها فقد فقدت مهمًّا من الأركان التي لا قيام للقرآنية مع غيبة واحد منها أعني ركن التواتر فهي ليست بقرآن قطعًا لا عند المستدلين بها ولا عند غيرهم، وإنما قصاراها أن تكون عند المستدلين بها من قبيل السنة كما لا يخفى، وسيأتي لذلك مزيد بيان في نقلنا من الإتقان والتحرير.

(2) انظر تفسير الطبري جـ6 ص202، ابن كثير جـ1 ص347، فتح القدير جـ1 ص289.

(3) جـ6 ص204.

(4) انظر الإتقان جـ2 ص3.

(5) الإتقان جـ2 ص3.

(6) روح المعاني جـ3 ص74.

(7) فتح القدير جـ1 ص289.

بإسناد صحيح إلى تُرجمان القرآن فيقدَّم كلامه على من دونه)[1] ثم هذا النقل المبين الجامع من التحرير وشرحه قال رحمه الله: (وأيد حملنا الآية على المعنى الذي ذكرنا قراءة ابن مسعود: (وإن تأويله إلا عند الله) فإنه لا يمكن فيها عطف «والراسخون» على «الله» لكونه مجرورًا فموجبه حصر علم التأويل في الله. والتوفيق بين القراءات مطلوب. وكذا قرأ ابن عباس رضي الله عنهما (ويقول الراسخون في العلم آمنا به)، كما أخرجه سعيد بن منصور عنه بإسناد صحيح وعزيت إلى أبيٍّ أيضًا، فلو لم تكن قراءة ابن مسعود حجة لكونها شاذة، صلحت مؤيدًا لما قدمناه على وزان ضعيف الحديث الذي ضعفه ليس بسبب فسق رواته (يصلح شاهدًا وإن لم يكن مثبتًا). قال المصنف رحمه الله في مباحث السنة: حديث الضعف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق إلى الحجية ولغيره مع العدالة يرتقي، فمراده من شهادته تكميل وجبر لنقصان كان في الدليل لموجبه المورث لشبهة فيه، فإذا صلحت مؤيدًا على تقدير عدم حجيتها، فكيف لا يصلح والوجه - أي الدليل- منتهض، أي قائم على الحجية كما سيأتي إن شاء الله تعالى، أي على حجية القراءة الشاذة؟ قال في مباحث الكتاب: الشاذة حجة ظنية خلافًا للشافعي رحمه الله لنا منقول عدل عن النبي ﷺ، قلت: بل وفيها زيادة وهي أنه نسبة إلى الله تعالى، والجرأة على الله أصعب من الجرأة على النبي ﷺ)[2]. ثم لهم بعد حشد عظيم من حديث النبي ﷺ فمن ذلك ما أخرجه الشيخان[3] وغيرهما[4] واللفظ للبخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: تلا رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ إلى قوله: ﴿أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[5]. قالت: قال رسول الله ﷺ: **«فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه**

---

(1) المرجع المار من الإتقان.

(2) تيسير التحرير جـ1 ص237 فما بعدها.

(3) البخاري كتاب التفسير جـ3 ص110، مسلم بشرح النووي، كتاب العلم جـ16 ص217.

(4) كالطبري انظر جـ6 من ص189 إلى ص195، وعبد الرزاق، والإمام أحمد، وسعيد بن منصور، ومحمد بن يحيى العبدي، وابن مردويه، وابن المنذر، وابن حبان، وابن ماجه وابن أبي حاتم، والترمذي وأبي داود. انظر ابن كثير جـ1 ص345 فما بعدها.

(5) آل عمران: 7.

فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم». ووجه الدلالة منه أن يقال: إن هذا الحديث قاض بعين ما قضت به الآية في شأن متبعي المتشابه من وصمهم بما وصمهم الله به، ثم محذر المؤمنين إياهم فلو طلب الراسخون تأويل المتشابه حسبما يدعى من إمكان علمهم به لكانوا لا محالة متبعين له إذ الطالب لتأويل شيء متبع لذلك الشيء قطعًا ولكانوا بذلك زائغين لا راسخين هذا خلف – ومن ذلك ما أخرجه ابن جرير والحاكم واللفظ له عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: « **كان الكتاب الأول نزل من باب واحد على حرف واحد ونزول القرآن من سبعة أحرف. زاجر وآمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرِّموا حرامه وافعلوا ما أمرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بأمثاله واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا**» زاد الحاكم: «**وما يذكر إلا أولو الألباب**» قال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[1]. قال الشوكاني في فتح القدير بعد إيراده هذا الحديث: (وأخرجه ابن أبي حاتم، عن ابن مسعود موقوفًا. وأخرج الطبراني عن عمر بن أبي سلمة، أن النبي ﷺ قال لعبد الله بن مسعود فذكر نحوه. وأخرج البخاري في التاريخ عن عليٍّ مرفوعًا بإسناد ضعيف نحوه. وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي داود في المصاحف، عن ابن مسعود نحوه)[2]. وكذا من قَبيله ما أخرجه (ابن مردويه، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عن رسول الله ﷺ قال: «**إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضًا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه منه فآمنوا به**»[3] وأيضًا ما أخرجه أبو يَعْلَى الموصلي بإسناد صحيح من طريق أبي سلمة قال: لا أعلمه إلا عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**نزل القرآن على سبعة أحرف، والمراء في القرآن كفر – قالها ثلاثًا – ما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه جل جلاله**»)[4].

وكذلك ما أخرج ابن جرير في تفسيره، عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ[5] قال: «**أنزل القرآن على أربعة أحرف؛ حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به، وتفسير تفسره العرب**

(1) تفسير الطبري جـ1 ص68 المستدرك من كتاب التفسير جـ2 ص289 فما بعدها.

(2) جـ1 ص289.

(3) ابن كثير جـ1 ص346 فما بعدها.

(4) المرجع السابق ص347.

(5) ممن احتج بهذا الأثر من رواية الطبري عن ابن عباس مرفوعًا السيوطيُّ في الإتقان، انظر جـ2 ص4.

وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله عز وجل، ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب»[1].

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث من أوجه: أما أولًا: فإن النبي ﷺ أمر في الأولين منها بمجرد الإيمان، أعني التصديق القلبي بالمتشابه، وأوقع ذلك في مقابلة الأمر بالعمل بما سواه، ومثل ذلك لا يخفى تبادره في طلب التسليم والاعتراف بالعجز عن درك الحقيقة وعدم التطلع إلى دركها بالمرة، وإلا فإن ما أمروا بالعمل به لا بد من الإيمان به كذلك، فلا بد أن يكون لقسيمه مزيد خصوصية تقتضي التنصيص على الإيمان به دون مقابلة، وما تلك إلا عدم إمكان العلم بتأويله.

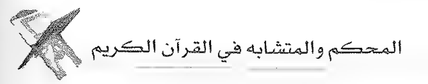
وأما ثانيًا: فإن ما في ثانيها من مقابلة ما تشابه بما عرفتم صريح في أن المتشابه ليس مما يعرف.

وأما ثالثًا: فإن قوله ﷺ في ثالثها: «**وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه**» نص في أن بعض القرآن يجهل بحيث لا يكون سبيل إلى علم غير الله به، وإذ ذاك فماذا يمنع أن يكون المتشابه هو ذلك البعض أو منه ولا سيما أن ذلك المجهول قد وقع في موقعه المتشابه كما تبين في ثانيهما.

وأما رابعًا: فإن قوله ﷺ في رابعها: «**ومتشابه لا يعلمه إلا الله عز وجل ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب**» أصرح ما يكون في اختصاص الله بعلم المتشابه من دون كل أحد وفي وصمكم بالكذب، إذ تدعون إمكان علم غيره تعالى به. ومن ذلك ما أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن أبي مالك الأشعري أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**لا أخاف على أمتي إلا ثلاث خلال، أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله** ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ الآية[2]...» ووجه الدلالة منه أنه لو جاز العلم بالتأويل لما خاف النبي ﷺ على أمته ابتغاءه ولما قرن بين ذلك الابتغاء وهاتين الخصلتين البالغتي المذمة في سمط واحد، إذ هم إذ ذاك لا يبتغون إلا سائغًا ممكنًا، فكيف وقد قال من ذلك كله ما قال؟!

(1) جـ1 ص76.

(2) تمامه كما نقله الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسير الآية: «ولن يزداد علمهم فيضيعوه ولا يسألون عنه»، جـ1 ص346.



شبهاتهم من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم

هذا وأما شبهاتهم من المأثور عن خيرة سلف الأمة فقد قالوا منا: (الأكثرون من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين وأتباعهم خصوصًا أهل السنة، وهو أصح الروايات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ولم يذهب إلى القول الأول إلا شرذمة قليلة بالنسبة إلى الأكثرين، كما نص عليه ابن السمعاني وغيره، ويد الله تعالى مع الجماعة)[1] فإن رمتم بعض النقول عن أولئكم الخيرة فهاكموها في نحو ما أخرج الطبري عن عائشة رضي الله عنها في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ قالت: كان من رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تأويله)[2].

وما أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه، عن أبيٍّ قال: كتاب الله ما استبان فاعمل به وما اشتبه عليك فآمن به وكِلْه إلى عالمه. وما أخرج أيضًا عن ابن مسعود قال: إن للقرآن منارًا كمنار الطريق فما عرفتم فتمسكوا به، وما اشتبه عليكم فذروه. وما أخرج كذلك عن معاذ من نحوه)[3]. وما أخرج ابن جرير وابن المنذر واللفظ للطبري، عن ابن عباس قال: (التفسير على أربعة أوجه؛ وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه أحد إلا الله)[4]. وما أخرج الطبري أيضًا وابن أبي حاتم من طريق عطية العوفي عنه- أعني ابن عباس- قال: (نؤمن بالمحكم وندين به، ونؤمن بالمتشابه ولا ندين به، وهو من عند الله كله)[5]. وما أسنده أبو بكر الأنباري إلى سليمان ابن يسار (أن صبيغ بن عسل[6] قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن وعن أشياء،

(1) انظر روح المعاني جـ3 ص74.

(2) جـ6 ص202.

(3) انظر في الثلاثة فتح القدير جـ1 ص289.

(4) تفسير الطبري جـ1 ص75، فتح القدير جـ1 ص289.

(5) الطبري جـ6 ص209 ، فتح القدير جـ1 ص289.

(6) صبيغ (وزان أمير) بن شريك بن المنذر بن قطن بن قشع بن عسل (بكسر العين وسكون السين) بن عمرو بن يربوع التميمي، وقد ينسب إلى جده الأعلى فيقال: صبيغ بن عسل أي بكسر العين وسكون السين، لا كما وقع لصاحب القاموس في مادة صبغ من عسيل على صورة التصغير كما =

فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه فبعث إليه عمر فأحضره وقد أعد له عراجين من عراجين النخل، فلما حضر قال له عمر: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ[1] فقال عمر رضي الله عنه: وأنا عبد الله عمر، ثم قام إليه فضرب رأسه بعرجون فشجه، ثم تابع ضربه حتى سال دمه على وجهه، فقال: حسبك يا أمير المؤمنين فقد والله ذهب ما كنت أجد في رأسي)[2] ومن رواية له أيضًا عن السائب بن يزيد: (ثم قال: ألبسوه ثيابه واحملوه على قتب وأبلغوا به حيه، ثم ليقم خطيب فليقل :إن صبيغًا طلب العلم فأخطأه. فلم يزل وضيعًا في قومه بعد أن كان سيدًا فيهم)[3]. ومن رواية عند الدارمي: (فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري لا يجالسه أحد من المسلمين)[4]. ومن رواية البزار: (فلم يزل كذلك

= نبه عليه الزبيدي في شرحه، وكما تداركه هو نفسه في مادة عسل، انظر جميع ذلك في هاتين المادتين من القاموس وشرحه، ثم إن شيخ الإسلام بتونس محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله ذكر في بحث له أي بعد تصويبه اسم صبيغ وعسل وأنه قد ينسب إلى أبيه شريك، وقد ينسب إلى جده الأعلى عسل، على هذا النحو الذي نقلنا عن القاموس وشرحه أن كثيرًا من الناس يحرفونه فيقولون (ضبيع) بضاد معجمة وعين مهملة وبصيغة التصغير ثم قال: ويقولون: (أبو ضبيع)، انظر مناهل العرفان في علوم القرآن جـ2 ص184 . قلت: وقد رأيت هذا التحريف الأول في نقل فتح القدير للحديث عن الدارمي ونصر المقدسي انظر جـ1 ص289.

(1) كذا في هذه الرواية كصريح ما في أولها (أن صبيغ بن عسل... إلخ) وما في روايته الآتية أن صبيغًا طلب العلم فأخطأه، وما في رواية البزار من قول سعيد بن المسيب: جاء صبيغ التميمي... الحديث. تفسير ابن كثير جـ4 ص231 وما نقله الشوكاني في فتح القدير من رواية الدارمي في المسند، ونصر المقدسي في الحجة، ففي هذا النقل أن رجلًا يقال له: ضبيع وفيه: أنا عبد الله ضبيع مع تنبهنا طبعًا إلى ما نبهنا إليه في التعليق السابق من خطأ ما وقع في هذا النقل من ضبيع بالضاد المعجمة أوله والعين المهملة آخره، كذلك فهو- أعني ما في هذه الروايات، كصريح ما في القاموس وشرحه- كل ذلك يقضي بأن صاحب هذه القصة هو صبيغ نفسه وليس ابنه، وبه يتبين جليًّا خطأ ما وقع في نقل الإتقان من رواية للدارمي من القول: (أنا عبد الله بن صبيغ) بزيادة «ابن» بين «عبد الله» و«صبيغ» جـ2 ص4، ولعله من طغيان قلم الناسخ، وكيف لا، وفي أول هذه الرواية نفسها من هذا النقل ما يدرأ هذه الزيادة. انظر قوله: (وأخرج الدارمي في مسنده عن سليمان بن يسار أن رجلًا يقال له صبيغ... إلخ) أفما هو صريح في عين ما صرحت به روايتنا وغيرها؟

(2) الجامع لأحكام القرآن جـ4 ص14 فما بعدها.

(3) نفس المرجع جـ17 ص29.

(4) الإتقان جـ2 ص4.

حتى أتى أبا موسى رضي الله عنه فحلف بالأيمان المغلظة ما يجد في نفسه مما كان يجد شيئًا. فكتب في ذلك إلى عمر رضي الله عنه فكتب عمر ما أخاله إلا قد صدق، فخل بينه وبين مجالسة الناس)[1] وهذه القصة جلية في أن هذا مذهب عمر وأكثر الصحابة والتابعين من معاصريه إن لم نقل جميعهم انطلاقًا من مبدأ الإجماع السكوتي والثقة بأنهم لو رأوا خلاف رأيه في هذه الواقعة لحملهم لا محالة دينهم وأعانهم عدله ووقوفه عند كتاب الله على مجاهرته بخطئه وإصابة صبيغ ولكنهم جميعًا وافقوه على أن صبيغًا إذ سأل عن المتشابهات طلب العلم فأخطأه، واستحق بذلك العقوبة ووجوب صون الناس من مجالسته حتى يذهب ما برأسه من طلب ذلك العلم المحظور، وأيضًا فقد ثبت عن أولئك الراسخين التصريح بجهلهم مواضع بأعيانها من القرآن، كالذي أسنده غير واحد إلى الصديق أنه سئل (عن قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾[2] فقال: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم)[3]. والذي أخرجه أبو عبيد القاسم ابن سلّام بسنده عن أنس (أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو التكلف يا عمر)[4] وفي رواية لابن سعد عن أنس أيضًا: (قال: كنا عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه وفي ظهر قميصه أربع رقاع فقرأ: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ فقال: فما الأبُّ؟ ثم قال: هو التكلف ما

---

(1) تفسير ابن كثير جـ4 ص232.

(2) عبس: 13.

(3) قال الحافظ رحمه الله في كتابه الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف عند إيراد صاحبه هذا الأثر في تفسير الأبِّ من آية عبس (أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، حدثنا محمد بن يزيد، عن العوام ابن حوشب، عن إبراهيم التيمي، أن أبا بكر رضي الله عنه سئل عنه فذكره. ورواه ابن أبي شيبة وعبد ابن حميد من هذا الوجه وهذا منقطع. ورواه يحيى الحماني وابن عبد البر في العلم من طريقه من رواية إبراهيم النخعي، عن أبي معمر، عن أبي بكر فذكره). انظره مع الكشاف جـ4 ص563 من أسفل. وقوله في الطريق الأولى: وهذا منقطع يعني بين إبراهيم التيمي والصديق رضي الله عنه. كما أفاده الحافظ ابن كثير في تفسير الآية الكريمة، انظر تفسيره جـ4 ص473 (6) ابن كثير جـ1 ص5 نفس المرجع.

(4) تفسير ابن كثير جـ1 ص6.

عليك ألّا تدريه)[1]. وفي لفظ آخر: (أنه قرأ هذه الآية فقال: كل هذا قد عرفناه فما الأبُّ؟ ثم رفع عصا كانت بيده وقال: هذا لعمر الله التكلف. وما عليك يا ابن أم عمر ألا تدري ما الأبُّ؟ ثم قال: اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب وما لا فدعوه)[2] قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسيرها: (فأما ما رواه ابن جرير حيث قال حدثنا ابن بشار، حدثنا ابن أبي عدي، حدثنا حميد، عن أنس قال: قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾[3] فلما أتى على هذه الآية ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ قال: قد عرفنا الفاكهة فما الأبُّ؟ فقال: لعمرك يا ابن الخطاب إن هذا لهو التكلف. فهو إسناد صحيح. وقد رواه غير واحد عن أنس به)[4] والذي أسنده أيضًا- أعني أبا عبيد- إلى ابن أبي مليكة (قال: سأل رجل ابن عباس عن يوم كان مقداره ألف سنة. فقال له ابن عباس: فما «يوم كان مقداره خمسين ألف سنة؟» فقال له الرجل: إنما سألتك لتحدثني. فقال ابن عباس: هما يومان ذكرهما الله في كتابه، الله أعلم بهما. فكره أن يقول في كتاب الله ما لا يعلم)[5]. وفي رواية لابن جرير الطبري عن ابن أبي مليكة (أن ابن عباس سئل عن آية لو سئل عنها أحدكم لقال فيها، فأبى أن يقول فيها. قال الحافظ ابن كثير رحمه الله : إسناده صحيح)[6]. والذي أسنده ابن أبي حاتم إلى ابن عباس (قال: ما أدري ما الغسلين ولكني أظنه الزقوم)[7]. وقال أيضًا: لا أدري ما الأوّاه[8]. وناهيك بهؤلاء الثلاثة من راسخين. وناهيك بتشابه شيء من كتاب

---

(1) نفس المرجع.

(2) قال الحافظ إثر إيراد صاحب الكشاف له: (أخرجه الطبري والطبراني في مسند الشاميين من طريق ابن وهب عن يونس وعمرو بن الحارث. ورواه الحاكم والبيهقي في الشعب في التاسع عشر من طريق صالح بن كيسان. وابن مردويه من رواية شعيب كلهم عن الزهري أن أنسًا أخبره أنه سمع عمر فذكره. وله طريق أخرى من رواية حميد عن أنس أخرجها الحاكم). انظر جـ4 ص563 من أسفل.

(3) عبس: 1.

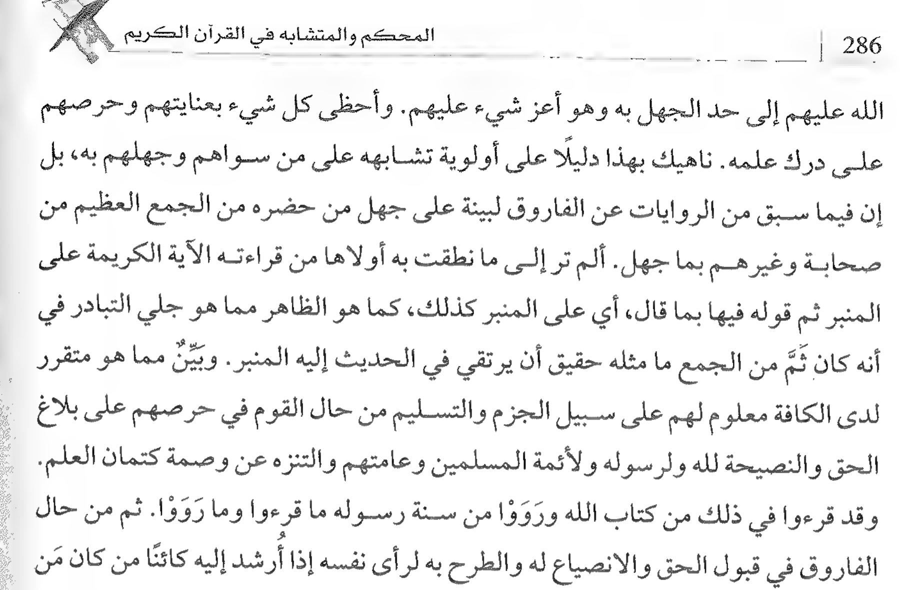
(4) جـ4 ص473.

(5) تفسير ابن كثير جـ1 ص5 فما بعدها.

(6) المرجع السابق ص5.

(7) نفس المرجع جـ4 ص416.

(8) تفسير القرطبي جـ4 ص18.



الله عليهم إلى حد الجهل به وهو أعز شيء عليهم. وأحظى كل شيء بعنايتهم وحرصهم علـى درك علمه. ناهيك بهذا دليلًا على أولوية تشـابهه على من سـواهم وجهلهم به، بل إن فيما سـبق من الروايات عن الفاروق لبينة على جهل من حضره من الجمع العظيم من صحابـة وغيرهـم بما جهل. ألم تر إلـى ما نطقت به أولاها من قراءتـه الآية الكريمة على المنبر ثم قوله فيها بما قال، أي على المنبر كذلك، كما هو الظاهر مما هو جلي التبادر في أنه كان ثَمَّ من الجمع ما مثله حقيق أن يرتقي في الحديث إليه المنبر. وبَيِّنٌ مما هو متقرر لدى الكافة معلوم لهم على سـبيل الجزم والتسـليم من حال القوم في حرصهم على بلاغ الحق والنصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم والتنزه عن وصمة كتمان العلم. وقد قرءوا في ذلك من كتاب الله ورَوَوْا من سـنة رسـوله ما قرءوا وما رَوَوْا. ثم من حال الفاروق في قبول الحق والانصياع له والطرح به لرأى نفسه إذا أُرشد إليه كائنًا من كان مَن صدر على لسـانه هذا الحق حتى لو كان امرأة تخصمه به على مشـهد الجمهور[1]. نقول بَـيِّنٌ من ذلك أن أحد هذا الجمع لو علم ما جهله الفاروق من هذه الآية لسارع إلى إعلانه ودفع الجهل به عن أمير المؤمنين لا يقبل في نصفة ذي نصفة إلا هذا.

(1) أسـند الحافـظ أبـو يعلى إلى مسـروق قال: (ركب عمر بن الخطاب منبر رسـول اللـه ﷺ ثم قال: «يا أيهـا الناس مـا إكثاركم في صُدُقِ النسـاء وقد كان رسـول الله ﷺ وأصحابـه والصَّدُقات فيما بينهم أربعمائة درهم فما دون ذلك، ولو كان الإكثار في ذلك تقوى عند الله أو كرامة لم تسبقوهم إليها. فلأعرفن ما زاد رجل في صداق امرأة على أربعمائة درهم. قال: ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش فقالت: يا أمير المؤمنين، نهيت الناس أن يزيدوا في مهر النسـاء على أربعمائة درهم؟ قال: نعـم. فقالت: أما سـمعت ما أنزل اللـه في القرآن؟ قال: وأي ذلك؟ قالت: أما سـمعت الله يقول: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النسـاء: 20] قـال: فقال: اللهم غَفْـرًا. كل الناس أفقه من عمر، ثم رجع فركب المنبر فقال: أيها الناس إني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمائة درهـم، فمن شـاء أن يعطي من مالـه ما أحب. قال الحافظ ابن كثير بعد روايتـه عنه: قال أبو يعلى: وأظنه قال: فمن طابت نفسـه فليفعل. إسـناده جيد قوي). تفسير ابن كثير جـ1 ص467 وفي لفظ آخـر أسـنده ابن المنذر إلى أبي عبد الرحمن السـلمي قـال: (قال عمر بن الخطـاب: لا تغالوا في مهـور النسـاء. فقالت امـرأة: ليس ذلك لك يـا عمر، إن الله يقـول: (وآتيتم إحداهـن قنطارًا) من ذهـب. قـال: وكذلك هي في قراءة عبد الله بن مسـعود: (فلا يحل لكم أن تأخذوا منه شـيئًا) فقال عمر: إن امرأة خاصمت عمر فخصمته) نفس المرجع.

فـإذا جهلهـا إذن كل أولئـك، فمن أين الطماعية فـي دركها لغيرهم؟ هـذا دونه خرط القتاد.

هذا ومن المأثور عن التابعين وتابعيهم رضوان الله عليهم ما أسنده الطبري إلى عروة ابـن الزبيـر رضي الله عنهما من قوله (في هـذه الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[1]: إن الراسـخين فـي العلم لا يعلمـون تأويله ولكنهـم يقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾)[2] وما أسـنده إلى أبي نهيك الأسـدي من قوله: (﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾. فيقول: إنكم تصلون هذه الآية وإنها مقطوعة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ فانتهى علمهم إلى قولهم الذي قالوا)[3]. وأخرجـه ابـن أبي حاتم عنـه أعني أبا نهيك وعن أبي الشـعثاء أيضًا[4] وما أسـنده- أعني الطبري- إلى عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول: (الراسخون في العلم). انتهى علم الراسـخين في العلم بتأويل القرآن إلى أن قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾)[5] وما أسـند إلـى مالك بن أنس (في قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ قال: ثم ابتدأ فقال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ وليس يعلمون تأويله)[6]وما قاله (الليث عن يحيى ابن سـعيد عن ابن المسـيب أنه كان لا يتكلم إلا في المعلوم من القرآن)[7]. فدل على أنه كان ثَـمَّ مـن القـرآن ما هو معلوم عندهـم ومنه ما هو مجهول كذلك، وهـو عين ما نقول.

(1) آل عمران: 7.

(2) جـ6 ص202.

(3) نفس المرجع.

(4) فتح القدير جـ1 ص289، ثم إنه يجب التنبه إلى ما وقع للرجل ههنا من إيهام أن الطبري كابن أبي حاتم قد روى هذا القول عن أبي الشعثاء، إذ قال: وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن أبي الشعثاء وأبي نهيك قال... إلخ انتهى. وساق هذا القول مع أن الطبري رحمه الله لم يرو هذا القول عن أبي الشعثاء إنما رواه عن أبي نهيك فقط على ما قدمناه.

(5) جـ6 ص203.

(6) نفس المرجع.

(7) تفسير ابن كثير جـ1 ص6.

وبالجملة فقد قصر الخطابي رحمه الله القول بخلاف ذلك على مجاهد وحده من بين عامة السلف إذ قال: (وإنما روى عن مجاهد أنه نسق «الراسخون» على ما قبله وزعم أنهم يعلمونه... إلى أن قال: فكان قول عامة العلماء مع مساعدة مذاهب النحويين له أولى من قول مجاهد وحده)[1].

شبهتهم من المعقول

هذا وأما شبهتهم من المعقول فما احتج لهم به الفخر الرازي إذ قال في تفسيره: (الحجة الأولى - يعني من الوجوه الدالة على صحة هذا القول عنده - أن اللفظ إذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علمنا أن مراد الله تعالى ببعض مجازات تلك الحقيقة، وفي المجازات كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن الضعيف، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز، مثاله قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[2] ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد وجد على ما بينا في البراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلمنا أن مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الآية، فلا بد من صرف اللفظ إلى بعض المجازات وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية وأنها لا تفيد إلا الظن الضعيف، وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلًا، وأيضًا قال الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[3] دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة، فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن في ذات الله تعالى

(1) تفسير القرطبي جـ4 ص16 فما بعدها.

(2) البقرة: 286.

(3) طه: 5.

وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة، والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه والفطرة الأصلية تشهد بصحته، وبالله التوفيق)[1].

حكمة وقوع هذا القسم في القرآن عند القائلين به

ثم قالوا مبينين عن الحكمة من وقوع مثل هذا القسم في الكتاب العزيز: فإن قيل: ما الحكمة إذن من وقوع هذه المتشابهات في القرآن؟ وهل هي إذ ذاك إلَّا من قبيل الخطاب بلغو الكلام ما دام أنه لا سبيل لأحد إلى فهم مثل هذا الخطاب وهو ما يتنزه عن مثله أدنى العقلاء حظًا من العقل فضلًا عن أن ينزلها في أحسن الحديث أحكم الحاكمين؟ فالجواب: أن لذكرها حينئذ حِكَمًا جليلة تكفي واحدة منها لتصون ساحتها عن اللغو والعبث وتضعها في مصاف أبلغ القول وأحسن الحديث، فكيف لو توفرت لها جميعًا.

فمن تلك الحكم:

1 - أن تكون من قبيل ما قصد به الابتلاء والاختبار للعقل البشري أينصاع لربه الذي برأه ووهبه فهم ما يشاء وحجب عنه من أسرار الغيوب ما اقتضت حكمته البالغة حجبه عنه أم يتمرد على مولاه ظلمًا وعلوًا ويقول: لا أدين إلا بما أعلم ولا أرتبط بولاء إلا لما ظهر لي سره وما لم تتكشف لي عنه الأستار فهو العدم المحض الذي لا سر له ولا فائدة ترجى منه فيسوي له غروره بين علمه وعلم الله، ألم تر إلى ما تَعَبَّدنا الله به من كثير من الأفعال التعبدية غير معقولة المعنى؟! فإذا جاز ذلك في الأفعال فلنحكم بجوازه في الأقوال بأن يأمرنا أن نقرأ ما لا نعرف معناه، وأي فرق بينهما إلا ما يمليه التحكم الظاهر والتعسف الفاضح.

2 - ومنها أن في إيراد مثل هذه المتشابهات التي لا يتوصل العقل إلى استكناه معانيها دلالة -أي دلالة- على عجزه أمام قدرة الله الباهرة. ووقوفًا به عند حد الأدب أمام

(1) جـ2 ص400.

جبروته القاهر معترفًا بأن لا علم له إلا ما علمه ربه وما لم يعلمه فهو خابط في ظلمات الجهل به.

3 - ومنها أن في ستر الله كثيرًا من الغيوب عن العقل البشري رحمة بهذا العقل ووقوفًا به عند حد الطاقة التي جبله عليها، وإذا كان في علم علام الغيوب أن لكل كائن طاقة لا يتجاوزها حسبما اقتضت مشيئته الأزلية الحكيمة بحيث إذا تجلى للجبل بما ليس في طوقه جعله دكًا وخر موسى صعقًا، إذا كان الأمر كذلك فكيف يطلب عاقل أن يحيط هذا العقل الكليل المحدود الطاقة أن يحيط علمه بما ليس له حدود، فمن هنا حجب عنه رزقه وأجله وخاتمة أمره والساعة وكثيرًا غير ذلك من أفعاله تعالى، كما حجب عنه وعن الخلق أجمعين كنه ذاته وحقائق صفاته، فلم لا يجوز أن يكون لهذه المتشابهات من المعاني ما ليس في طوق العقل البشري إحاطة به وما تقتضي رحمة الله سبحانه وتعالى حجبه عنه؟!

4 - ومن هذه الحِكَم أنه إذا قطع العقل بأن ما عجز عن فهم معناه صادر عن أحكم الحاكمين، كان له من فرط التعلق به ومزيد الالتفات إليه ما لا يكون لو عرف كنه معناه وتكشفت له الخدور عن حقيقة سره، فإنه لمدرك بالذوق إدراك المحس المشاهد أن النفس البشرية السامية تظل طلعة بحنين وشوق إلى استجلاء ما تجهل وأنه يسقط من وقع ما يعلم من القلب ما لا يسقط من المجهول الذي يظل مخبوءًا في طيات الغيوب. فهذه الحكم الجليلة قاضية بأن هذه المتشابهات وإن تكن غير معلومة المعنى في أسمى درجات البيان والهدى[1]. وبيِّن أنَّا لا نريد بكون هذه المتشابهات مما استأثر الله بعلمه أنه لا معنى لها حتى تكون من لغو الكلام الذي هو بمعزل من الحكمة وخطاب العقلاء بل لها أعظم المعاني وأشرف الأغراض وبحيث يتحقق معها ما تجلى لعقولنا- هذه القاصرة- هذا القدر من حكمتها، بيد أن علم هذه المعاني مقصور على الله وحده ومثله لا يؤثر كما تبين. وبعد فهذا أقصى ما شبه به أصحاب هذا الرأي وما حاولوه لنصرة رأيهم فماذا أجيبوا؟ هذا ما سنبينه في هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

(1) انظر في هذه الحكم تفسير الإمام في فاتحة البقرة، وفي تفسير الألوسي في هذه الآية الكريمة من آل عمران، والبرهان في علوم القرآن جـ2 ص75 فما بعدها، والإتقان جـ2 ص4.

الفصل الثالث

في تفصيل حجج القائلين بعلم الراسخين في العلم بتأويل المتشابه

قال الفخر الرازي رحمه الله في تفسيره: (والقول الثاني أن الكلام إنما يتم عند قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[1] وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم. وهذا القول أيضًا مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين)[2]. وزاد القرطبي رحمه الله إلى من يسمى (محمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد - قال - وغيرهم)[3]. وحكى الزركشي في البرهان عن القاضي أبي المعالي رحمهما الله قوله: (إنه قول الجمهور، وهو مذهب ابن مسعود، وأبي بن كعب، وابن عباس، وما نقله بعض الناس عنهم بخلاف ذلك فغلط)[4]. وقال الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسيره: (ومنهم من يقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ وتبعهم كثير من المفسرين وأهل الأصول)[5]. انتهى المقصود منه هنا. وقال الألوسي رحمه الله: (هذا - أي ما ذكره من التأويل قبل - على تقدير أن يكون الوقف على «الراسخون» وهو الذي ذهب إليه الشافعية)[6]. انتهى المقصود منه أيضًا. وقوله: ذهب إليه الشافعية- يعني

(1) آل عمران: 7.

(2) جـ2 ص40.

(3) جـ4 ص17.

(4) جـ2 ص151 فما بعدها.

(5) جـ1 ص347.

(6) روح المعاني جـ3 ص73.

ولا شك- معظمهم وإلا فإن الشيخ وقدره في العلم قدره لم يكن ليخفي عليه أن فحولًا من رءوسهم كالرازي الذي كان من شبهاته فيما سبق ما كان، وكابن السبكي ورأيه في جمع الجوامع[1] مذكور مشهور والجلالين المحلي والسيوطي[2] وغيرهم كانوا على خلاف هذا ثم إنه تتمثل حجة هؤلاء في الإجابة عما سلف من شبهات خصومهم أولًا. ثم في إلزام أولئك الخصوم بمعارضات لا مخلص لهم عنها ثانيًا.

أما الأول فهاك أقصى ما قالوا فيه وما يمكن أن يقولوا، والله المستعان.

درء ما شبه به أولئك

أولًا: شبهاتهم من الكتاب:

قالوا: ما كنا لنسلم لكم ما ادعيتم من كون «الراسخون» مرفوعًا على الابتداء وكونه وما بعده معطوفًا على جملة الحصر قبله عطف جمل أو مستأنفًا إثر واو الاستئناف، بل نقول: إنه لعلى ما رددتم من كونه منسوقًا مع لفظ الجلالة عطف مفرد على مفرد، وأي مانع منه وليس البتة فيما ذكرتموه من وجوه الرد ما يقوى على رده، بل فيما سنسوق نحن من البرهان على قولنا مصداق حقيّته. أما ما ذكرتموه من تلك الأوجه **فإنا نجيب عن أولها** بما أجاب به عنه فحل من فحولكم أنتم أنفسكم ونعني به العلامة الألوسي رحمه الله؛ إذ قال: (ثم لو سلم بأن الآية من قبيل الجمع والتقسيم والتفريق فذكر المقابل على سبيل الاستئناف أو الحال أعني يقولون... إلخ كاف في ذلك)[3].

وعن الثاني بما جرى به قلم ذلك العلامة أيضًا من أنه (مجاب عنه بأن كون «أما» للتفصيل أكثري لا كلي ولو سلم فليس ذكر المقابل في اللفظ بلازم)[4]. ثم إنا نسلم لكم

(1) عبارته رحمه الله في هذا الكتاب: والمتشابه منه ما استأثر الله بعلمه وقد يطلع عليه بعض أصفيائه. حاشية البناني عليه جـ1 ص268.

(2) انظر تفسيرهما في مواضع منها هذه الآية وفواتح السور المعجمة.

(3) المرجع السابق منه ص74.

(4) المرجع السابق.



سقوط ما ورد على هذا الوجه هناك وأجبتم عنه من الشبهة. تسليمنا ذلك في سابقه. ولكنا مع ذلك ننازعكم فيما أجبتم به من أن كون المعنى بيان حظ الراسخين مقابلًا لبيان حظ الزائغين يعتبر قرينة ملزمة لوجوب ما سرتم إليه من حمل جملة ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ ..﴾ الآية على الابتداء. ثم فيما ذكره أمير بادشاه في ثانية حكمتي العدول بالتعبير عن قسم الراسخين عن الظاهر من كون سر هذا العدول (إبراز الكلام في صورة توهم موجب عطف المفرد ليتمسك به أهل الزيغ... إلخ).

أما الأول: فإنا لا نسلم أنه يصلح قرينة على الابتداء فضلًا عن أن يلزم به، كيف وفيما أجاب به أحد أعلامكم الألوسي رحمه الله عن الوجه السابق دافع لما تزعمون ما له من دافع.

وأما الثاني: فما كنا لنسلم لهذا الأمير أن موجب عطف «الراسخون» على لفظ الجلالة عطف مفرد، باطل يصلح أن يكون إبرازًا لكلام في صورة توهمه متشبثًا لأهل الزيغ، بل هو الحق. والباطل قوله كما سنبين.

هذا وأما الجواب عن الوجه الثالث: فبأنا لا نسلم أن ما ذكره الله تعالى من كون ابتغاء تأويل المتشابه هو قصد الزائغ من اتباعه وقرنه ذلك الابتغاء بابتغائه الفتنة دليل على ذم ابتغاء تأويله مطلقًا من كل أحد حتى لو كان من لا يقصد من ذلك التأويل قصد الزائغ الذي هو من جنس قصده الفتنة، دع عنك أن يكون من الراسخين في العلم الذين هم محل النزاع والذين يستحيل بوصفهم على هذه الصفة الكاملة من العلم والشهادة بالحق أن يقصدوا منه غير أصح المقاصد من تدبر كتاب الله تعالى كما أمر والخروج من هذا التدبر بالعلم النافع الذي يفلج حجة الحق ويدحض شبهة الباطل؛ إذ ذاك لا يستطيع ذو حظ من رعاية الحق والتخلص من حجب الهوى والتعصب أن يدعي أنه من جنس ما يقصده الزائغ من التأويل حتى يدخل تحت ما ذم الله تعالى من ذلك نصًّا أو قياسًا وإذن فإن قصارى ما في النظم الكريم أن يكون ذمًّا للتأويل المخصوص الذي هو بغية الزائغ من اتباع المتشابه وهو ما نقول به معكم ونسلمه لكم. وأما ما سوى ذلك فدونه أن تبلغوا الأسباب أسباب السماوات ونِعمًّا هي كلمة حق وبيان منير تلك التي سال بها قلم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إذ قال على لسان هذا الفريق ودفعًا لهذه

الشبهة من شبهات خصومهم: (وأما الذم فإنما وقع على من يتبع المتشابه لابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وهو حال أهل القصد الفاسد الذين يريدون القدح في القرآن فلا يطلبون إلا المتشابه لإفساد القلوب وفتنتها به ويطلبون تأويله وليس طلبهم لتأويله لأجل العلم والاهتداء بل لأجل الفتنة.. وهذا كمن يورد أسئلة إشكالات على كلام الغير ويقول: ماذا أريد بكذا؟ وغرضه التشكيك والطعن فيه ليس غرضه معرفة الحق... ولهذا يتبعون - أي يطلبون- المتشابه ويقصدونه دون المحكم مثل المستتبع للشيء الذي يتحراه ويقصده، وهذا فعل من قَصْده الفتنة. وأما من سأل عن معنى المتشابه ليعرفه ويزيل ما عرض له من الشبهة وهو عالم بالمحكم متبع له مؤمن بالمتشابه لا يقصد فتنة فهذا لم يذمه الله.

وهكذا كان الصحابة يقولون رضي الله عنهم مثل الأثر المعروف وذكر أثرًا عن معاذ بن جبل وسيأتي في موضع آخر من هذا الفصل إن شاء الله)[1].

وبهذا عينه يتبين كذلك سقوط ما أجبتم به عما ورد على هذا الوجه هناك من الشبهة من كون ما ذم الله به طريقة من طلب تأويل المتشابه يتبادر منه عموم ذلك الذم لجميع تأويلات سائر المتشابه كما هو بين. قولكم: التأويل مضاف فيعم. مسلّم. ولكن لا ينتج ما تدعون إنما يعم ما هو من ذلك الجنس أعني تأويلات الزائغين، ليس يشمل العام ما هو من غير جنسه أصلًا.

هذا وأما عن الرابع: فما كنا لنسلم للخطابي رحمه الله أن الله قد نفى علم تأويل المتشابه عن الخلق كل الخلق وأثبت ذلك لنفسه فقط حتى تصح دعواه عدم جواز مشاركته في ذلك العلم من أحد، بل نقول: أي مانع من أن يكون إنما نفاه عن غير الراسخين في العلم فقط ويكون إذ ذاك قد أثبته لنفسه وللراسخين بنص الآية حسبما يقتضيه ما نقول به من العطف المفرد، ذلك بأنه لا يخلو إمَّا أن يكون مراد الشيخ من الخلق ما لا يشمل الجميع، بل يراد منه البعض، فحينئذ لا يكون في قوله البتة دلالة على ما اختار. بل يكون بذلك قد مهد أيسر السبل لخصمه إلى التنصل عن مذهبه باختيار أن يكون المدعي علمه بالتأويل إذن ممن لا يتناوله من نفى الله عنه ذلك العلم. وإما أن يريد منه ما يشمل الجميع وهو الظاهر، وحينئذ فإنه لا يتم له إلا حيث يقيم البرهان على صدقه

(1) تفسير سورة الإخلاص ص121.

فأما إذا لم يقم مثل ذلك البرهان حسبما صنع فإن هذا القول منه لا يزيد على أن يكون مجرد دعوى لا تثبت مضمونها ولا تنفي نقيضه، بل إن هذا القول في الحقيقة لمن تأمله لا ينحل إلا إلى عين الدعوى محل النزاع، أفليس أن تلك الدعوى ليست غير نفي علم التأويل عن الخلق جميعًا حتى الراسخين في العلم منهم وإثبات ذلك لله وحده وهو عين ما اتخذه الشيخ برهانًا على تلك الدعوى كما لا يخفى؟ وما هي منه إذن إلا المصادرة على المطلوب فأنَّى ينتج مثلها خلاف ما نقول. ولله در الشيخ ابن تيمية - طيب الله ثراه- إذ جرى بالحق قلمه في هذا المقام فقال في تقرير تلك الشبهة وجوابها: (وقد استدل بعضهم بأن الله لم ينف عن غيره علم شيء إلا كان منفردًا به كقوله: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾[1]، وقوله: ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقۡتِهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَۚ﴾[3]. فيقال: ليس الأمر كذلك بل هذا بحسب العلم المنفي فإن كان مما استأثر الله به قيل فيه ذلك، وإن كان مما علّمه بعض عباده ذكر ذلك كقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[4] وقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ إلى قوله: ﴿رَصَدًا﴾[5] وقوله: ﴿قُلۡ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[6] وقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾[7] وقوله: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشۡهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيۡكَۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ إلى قوله: ﴿شَهِيدًا﴾[8]

(1) النمل: 65.

(2) الأعراف: 187.

(3) المدثر: 31.

(4) البقرة: 255.

(5) الجن: 26-27.

(6) الرعد: 43.

(7) آل عمران: 18.

(8) النساء: 166.

وقوله: ﴿قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا قَلِيلٞ﴾[1] وقال للملائكة: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[2] وقالت الملائكة: ﴿لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآ﴾[3][4] وفي كثير من كلام الصحابة. الله ورسوله أعلم. وفي الحديث المشهور: « **أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك**»)[5].

هذا وأما عن الخامس: فإنا لا نسلم لكم بطلان القول بكون يقولون مستأنفًا ولا بكونه حالًا من «الراسخين».

أما **الأول** فإنه لا يلزم على القول باستئنافية ما ادعيتموه من لزوم تقطع صلته بما قبله أو إضمار «نحوهم» قبله، وكيف وقد كان أقرب إليكم إذ ذاك من طرف الثمام أن تجعلوه استئنافًا بيانيًّا واقعًا في جواب سؤال مقدر ما أقرب وأيسر أن يوحي به المقام، فإن العطف لما اقتضى علم الراسخين بهذا الأمر الغامض الدقيق وتشريك الله تعالى إياهم مع نفسه في ذلك حسبما يليق به تعالى وما يليق بهم، وهو شرف لهم وعلاء شأن ما مثله في الشرف وعلاء الشأن- كان من القرب بأجلى منزل أن يخطر بالبال سؤال عن حال أولئك الراسخين

---

(1) الكهف: 22.

(2) البقرة: 30.

(3) البقرة: 32.

(4) لم يظهر لي وجه استدلال الشيخ بهذه الآية اللهم إلا أن يكون عموم ما في الآية عنده شاملًا لجميع معلومات الله تعالى لا يخرج منها شيء ويكون النفي في ﴿لَا تَعۡلَمُونَ﴾ واقعًا عليها بهذا الاعتبار أي بحيث ينحل الكلام إلى أنهم لا يعلمون شيئًا من سائر معلوماته تعالى وحينئذ يكون قولهم: ﴿لَا عِلۡمَ لَنَآ ...﴾ إلخ. استثناء مما سبق أن نفاه عنهم، أي نفيًا منه تعالى عن غيره شيئًا وإثبات ما شاء من ذلك الشيء، لمن شاء. ولا ريب أن الكلام يكون بهذا الاعتبار مما نحن فيه ومن جنس ما يصلح للرد على الخصم ولكنك خبير بأن هذا على بعده بل تعسفه لا يتعين للفهم من الآية بل لا يصلح له إنما الظاهر بل المتحتم أن تكون «ما» واقعة على بعض معلوماته فقط، أعني ما يجهله الملائكة من تلك المعلومات فحسب لا ما يعلمونه منها، وحينئذ فإنه لا يكون في قولهم البتة استثناء مما نفى عنهم علمه بل هو منهم اعتراف بعين ما ذكره من علمه ما لا يعلمون، أي جهلهم من معلوماته ما لم يعلمهم. فاللهم سدد إلى الحق خطانا يا أرحم الراحمين.

(5) انظر تفسير سورة الإخلاص ص145 فما بعدها.

بعد ما تجلى لهم من ذلك العلم الدقيق ما تجلى، وإذ شرفوا من ذلك التشريك الرفيع بما شرفوا ماذا هو ألا يخامرهم وحالهم هذه شيء من غرور من يعلم ما يجهله سائر من سواه ومن هو أرفع رتبة بهذا الفضل وغيره من سائر من سواه؟ فكان هذا القول منه تعالى في صفة حالهم جوابًا عما قد يختلج في الصدر من هذا السؤال، وإذ ذاك فلا انقطاع البتة.

فإن قيل: نعم لا انقطاع بما قررته ولكن أفما زدت به على ما قررناه نحن من لزوم إضمار «نحوهم» وهو ما لم يدفعه ما قلته بإضمارك هذا السؤال المقدر.

فالجواب أنه كما لا تقطع فلا إضمار لهذا السؤال البتة بالمعنى الذي تقصدون ذلك بأنه لا يعني بكون الجملة واقعة في جواب سؤال مقدر أن ذلك السؤال المجاب بها عنه مضمر في كلام قائلها نفسه حتى يعد في الإضمار الذي يعتبر تفسير الكتاب العزيز بما يخلو منه أولى من تفسيره بما يشتمل عليه، بل ذلك إنما يعني به الوقوع في نفس المخاطب بذلك الكلام، بمعنى أن الكلام قبل الجملة المستأنفة إذا ألقي على المخاطب به أثار في نفسه سؤالًا جوابه تلك الجملة المستأنفة، وهذا هو المقصود بما في كلامهم من اقتضاء الجملة الأولى أي التي قبل الاستئنافية السؤال، أي اشتمالها عليه ودلالتها عليه بالفحوى أي قوة الكلام باعتبار قرائن الأحوال، دلالة السبب على المسبب والملزوم على اللازم، لا أن هذا الاقتضاء من قبيل تقدير محذوف من الكلام لولاه لفسد ذلك الكلام كما قد يتوهم.

ألا ترى إلى ما يقررونه في نكتة التنزيل، أعني تنزيل السؤال المقدر الذي اقتضته الجملة الأولى منزلة السؤال الواقع بالفعل، أعني المحقق المصرح به من كون تلك النكتة كإغناء السامع عن أن يسأل[1] أو ألا يسمع منه شيء[2]، أو مثل ألا ينقطع كلامك

---

(1) أي تعظيمًا له أو شفقة عليه. انظر مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي في شروح التلخيص جـ3 ص55.

(2) أي لئلا يكون المخاطب مكافئًا للمتكلم في المحاورة، بل حسبه السماع أعم من تحقيره والكراهية لكلامه وغيره، أعني التحقير كالذي يكون من ذلك الحديث بين الوالد والولد لقصد تأديبه لا لتحقيره، كما أفاده ابن يعقوب. انظر المرجع السابق، ومن العجب بعد ذلك أن يذكر هو نفسه هذا التعميم ثم لا يورد تلك النكتة لما أوردناها له من الإرادة، أعني إرادة ألا يسمع من المخاطب شيء، بل يقتصر هناك على ما ذكره السعد في شرحه للتلخيص من التحقير والكراهة ثم يذكر النكتة الآتية بعد تلك الإرادة فاصلًا بها بين تلك الإرادة وبين هذه.

بكلامه فيفوت اتساق الكلام المراد ألا ينسى منه شيء[1]، أو كالتنبيه على فطانة السامع وأن المقدر عنده كالمذكور، أو بلادته، وأن الجواب لا يفهمه إلا بالصراحة مثلًا[2]، أفما هو على أبلغ ما يكون من التصريح بصدق ما قلناه، ومن ثم فإنك لا ترى من أصحاب هذا الشأن البتة من يذكر تقدير هذا السؤال في الحذف من الكلام، أما ما تدعونه من بقاء لزوم إضمار نحوهم مع ذلك فلا نسلم به، بل تقول مع من قال بأن لا وجه لتقدير ذلك بالمرة وكيف ويقولون جملة فعلية تامة صالحة بلا أدنى شبهة لوقوعها ابتدائية، وإنما كان يلتزم ذلك أن لو كان معنا مجرد اسم مفرد لا يصلح معه الكلام إلا بتقدير آخر قبله بحيث تتألف منهما جملة. وهل تقدرون من ذلك أعني وجه التزام هذا التقدير إلا على ما بلغه فحل من أبلغ فحولكم تفتيشًا عن المنقول والمعقول، وأعني به العلامة الألوسي القائل معكم بخلاف هذا الاستئناف، إذ قال- أي في شرح وجه «يقولون» عند غير شيعته الحنفية-: (استئناف موضح لحال الراسخين، ولهذا فصل، والنحاة يقدرون له مبتدأ دائمًا، أي هم يقولون، وقد قيل إنه لا حاجة إليه ولم يعرف وجه التزامهم لذلك فلينظر)[3]. فهذا ما يتعلق بالاستئناف. وأما بطلان ما ادعيتموه من فساد القول بالحالية، فمن حيث إنا نختار كونه حالًا من المعطوف دون المعطوف عليه ثم لا نسلم فساده من حيث الصناعة ولا جريانه على خلاف الظاهر؛ ذلك بأن قاعدة عود الحال إلى كل من المعطوف عليه والمعطوف إنما يجب تحققها أن لو لم تقم قرينة توجب اختصاصها بأحدهما، فأما إذا قامت مثل تلك القرينة لفظية كانت كقولنا: جاءت هند ومحمد ضاحكًا. أو معنوية كهذه الآية-فإنه لا يصح السير على وفق تلك القاعدة، إنما يسار على وفق قاعدة أخرى هي عود الحال إلى ما تصلح لتلك الحال من المتعاطفين.

ألا ترون إلى ما لا يسعكم إنكاره من اختصاص حال بالمعطوف عليه وأخرى بالمعطوف في نحو قولنا: جاء محمد راكبًا وعلي ماشيًا؟ بل إلى وقوع ذلك- أعني

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

(3) روح المعاني جـ3 ص73.

الاختصاص- في الكتاب العزيز نفسه كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[1] حيث لا شبهة في اختصاص هذه الحال بالمعطوف وعدم صلوحها للعود إلى المعطوف عليه.

فإن قيل: كيف الصنيع إذن بمقتضى ما ذكرناه في هذا الوجه مما هو متقرر لا يسعك إنكاره من كون الحال قيدًا في عاملها وأن العامل فيما هنا أي ونحوه بوصفه عاملًا في كل من المتعاطفين لا أحدهما فقط يجب في تقييده بقيده حالًا كان ذلك القيد أو غيرها مراعاة كونه على هذه الحال من العمل بحيث لا يتوجه إليه القيد عاملًا في أحدهما دون الآخر؟ فإن مقتضى ما تدعيه وما سقت له من المثل أن يكون نفس العامل الواحد الذي يعمل في أمرين من جهة واحدة[2] مقيدًا بالنسبة إلى عمله في أحدهما عاريًا عن القيد بالنسبة إلى عمله في الآخر، إن قيل ذلك فإنا نقول: هذا الاعتراض إنما يرد أن لو جرينا على رأي الجمهور القائل بأن العامل في المعطوف نسقًا هو عين العامل في متبوعه، وأما إذا جرينا على خلافه من كون العامل فيه مقدرًا يدل عليه المذكور في المعطوف عليه أو كونه حرف العطف نيابة عن ذلك العامل المقدر[3] فإنه لا يرد علينا البتة؛ لأن المعطوف والمعطوف عليه حينئذ معمولا عاملين مختلفين لا عامل واحد، فلا يمتنع بحال تقييد أحدهما وإطلاق الآخر، وحينئذ فإنا نقول: نلتزم كون العامل في المعطوف غيره في المعطوف عليه، وأي مانع منه؟ ولا يضرنا أنه خلاف قول الجمهور؛ إذ العبرة

(1) الفجر: 22.

(2) نعني باتحاد الجهة هنا أمرين: أحدهما اتحاد النسبة، فليست كشأن الفعل المتعدي لواحد مثلًا، له إلى أحد معموليه- أعني الفاعل- نسبة إسنادية وإلى الآخر- أعني المفعول- نسبة إيقاعية حتى يقال: فيم الجدال والحال تأتي من فاعل المتعدي وحده ومن مفعوله وحده وكل منهما أحد معموليه لا جميعهما؟ ثانيهما اتحاد الاعتبار في تلك النسبة، فليست كشأن المتعدي إلى مفعولين مثلًا. نسبته الإيقاعية إلى أحدهما باعتباره مفعولًا أول وإلى الآخر باعتباره مفعولًا ثانيًا. حتى يقال: فيم النزاع والحال قد تأتي من أحد المفعولين فقط كما لا يخفى؟ فالجواب عن كلا الموضعين إذن أن أيًا منهما ليس من محل النزاع في شيء، إنما محله اتحاد النسبة واعتبارها بحيث يكون كلا الأمرين معمولًا واحدًا لا معمولين مختلفين.

(3) انظر في هذا كله التصريح على التوضيح جـ2 ص108 وحاشية الصبان على الأشموني جـ3 ص195.

ليست عندنا بوفرة عدد القائلين لقول، إنما بما يقيمون على حقيته وفساد خلافه من البرهان وأن عندهم من سلطان بفساد ما نقول[1].

سلمنا أن الحق مذهب الجمهور، ولكن وقوع ذلك الاختصاص في الفصيح من الكلام بل في أفصحه- أعني الكتاب العزيز على ما بينا- دليل على الاستثناء من هذه القاعدة، أعني قاعدة أن يتوجه القيد إلى العامل بالصفة المذكورة عاملًا في معموليه جميعًا، أي فلا تلتزم هذه القاعدة، بل يخرج عن مقتضاها فيما إذا كان العامل عاملًا في المتعاطفين نسقًا فيصح توجه القيد إليه عاملًا في أحدهما دون الآخر كما بان من المثل[2].

---

(1) إن قيل: كيف ولو لم يكن من البرهان على فساده إلا أن تقول: كون العامل محذوفًا يمنع منه أن الحذف خلاف الأصل لا يقال به لغير ضرورة، ولا ضرورة. وكونه حرف العطف نيابة عن المحذوف يدفعه أنه يثبت حيث لا يكون عمل عامل بالمرة كما في عطف الجمل الابتدائية وغيرها مما لا محل له من الإعراب، إذ لو كان عاملًا أو نائبًا مناب العامل ما وجد في حال امتناع وجود أثره الذي هو الإعراب لفظًا أو محلًّا؟ إن قيل ذلك فإنا نقول: أما الأول فمشترك الإلزام بما قالوه- أعني الجمهور- في البدل كما في المرجعين السابقين وغيرهما من أن عامله محذوف يدل عليه عامل المبدل منه. فنقول: أي فرق بينهما يمكن أن يقتضي في أحدهما- أعني البدل من حذف العامل- ما لا يقتضيه في الآخر أعني المعطوف، فلعمر الحق ما تقولون ذا بال في ذلك الحذف إلا وجدتموه عين قولنا في هذا، بل إن هذا لو رمتم الرشد لأحق بالحذف من البدل ولا سيما بدل الكل. ألا ترون أن الثاني فيه غير الأول غالبًا بخلافه في البدل؟ فإن قلتم: دليلنا عليه في البدل ظهور العامل فيه جوازًا مع الظاهر بل وجوبًا مع الضمير كما في: مررت بزيد به. ولا كذلك العطف. قلنا: بل كذلك ومن وجوب ظهور العامل فيه ما تسمونه إعادة للعامل في العطف على الضمير المجرور كـ:مررت بك وبزيد. وفيما إذا كان المعطوف ضميرًا مجرورًا كذلك كـ:مررت بزيد وبك. فإن ما تسمونه في ذلك إعادة نسميه نحن فيه ظهورًا، ولا مخلص لكم عن هذا بشيء إلا ويسوقكم ذلك الشيء عينه إلى طرح قولكم في عامل البدل. وأما الثاني فلا نسلم أن امتناع وجود أثر العامل مع وجوده هو في موضع دليل على أن ذلك العامل لا يقتضي هذا الأثر في موضع آخر، بل غاية ما يدل عليه أن ذلك العامل لا يوصف حال امتناع الأثر بكونه عاملًا، وأما أنه لا يوصف بذلك في حال وجود الأثر فلا كما لا يدل امتناع حصول نصب المضارع بأن المصدرية في حال دخولها على غيره أو الفصل بينها وبينه بلم الجازمة مثلًا على أنها لا تقتضي نصبه في حال دخولها عليه بدون ذلك الفاصل ونحوه. والله أعلم.

(2) في مقدورك أن تتمحل من النكتة لهذا الاستثناء ما هو من جنس ما يتمحله علماء العربية في كثير من المواضع، بأن تقول إنه لما كان تسلط العامل على المعطوف عليه بنفسه وتسلطه على المعطوف =

لا غرو أن فحولًا عديدين من أعلام النحو والتفسير قد قالوا بأحوال من المعطوف عليه وحده، ومن المعطوف وحده، فمن ذلك ما قاله الزمخشري والرازي والقرطبي والنسفي والبيضاوي وأبو حيان وأبو السعود والألوسي في تفاسيرهم[1] من أحد الأوجه في قوله تعالى: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾[2]. أعني كونه حالًا من لفظ الجلالة دون المعطوفين عليه من الملائكة وأولي العلم. قال الرازي: (وهو قول جمهور المفسرين)[3]. قال الزمخشري رحمه الله: (فإن قلت: كيف جاز إفراده بنصب الحال دون المعطوفين عليه ولو قلت: جاء زيد وعمرو راكبًا لم يجز؟ قلت: لعدم الإلباس[4] فإنك لو قلت: جاءني زيد وهند

= بواسطة حرف العطف حسب شهادة الجمهور أنفسهم كما في التصريح- كان اختلاف حالي تسلطه منزلًا عندهم منزلة اختلاف جهة عمله بحيث عدوا كلًّا من التسلطين اعتبارًا مستقلًّا له استقلالًا يصلح معه تنزيل هذين الاعتبارين لذلك العامل منزلة عمله في معمولين مختلفين يصح أن يتوجه إليه من القيد عاملًا في أحدهما ما لا يتوجه إليه عاملًا في الآخر. فقيد بالحال وغيرها من القيود عاملًا في المعطوف عليه فقط وفي المعطوف فقط بهذا الاعتبار، أو تقول: لما كان أمر وساطة حرف العطف بين المعطوف والعامل في المعطوف عليه من القوة بحيث لا تجد البتة من سبيل إلى الربط بين المعطوف عليه والمعطوف ولا إلى تسلط العامل في المعطوف عليه على المعطوف تبعًا لذلك الربط. لا تجد سبيلًا إلى هذا بدون ثبوت ذلك الحرف لفظًا أو تقديرًا حتى إنه في ذلك الثبوت أمكن من العامل نفسه، فإنه على حين عدم إمكان قيام عطف النسق بدونه كما ذكرنا. فقد يكون ذلك العطف مع عدم العامل بالمرة كما قلناه في عطف الجمل الابتدائية وغيرها مما لا محل له من الإعراب، لما كان أمره كذلك كان كأنه العامل في المعطوف له الصلاحية لأن يعطى ما هو كالمعمول له- أعني ذلك المعطوف- من الاعتبار الخاص به ما لا يعطى لمعمول العامل المتسلط بواسطته أعني المعطوف عليه كما يعطى معمول ذلك العامل المتسلط ما لا يعطى معموله هو، والله أعلم، فإن جميع ذلك لا يعدو أن يكون مجرد التماس لتعليل ما وقع.

(1) انظر تفسير الأول جـ1 ص263 والثاني جـ2 ص415 والثالث جـ4 ص43 والرابع جـ1 ص116 والخامس ص87 والسادس جـ2 ص401 والسابع بهامش تفسير الرازي جـ2 ص215 والثامن جـ3 ص92.

(2) آل عمران: 18.

(3) جـ2 ص416.

(4) قال العلامة الإنبابي في تقريره على حاشية الصبان على الأشموني في باب الحال في تبيان القصد لعدم الإلباس هذا: «أي لأن المذكور مع الاسم الشريف من قبيل الجموع، فلو كان حالًا منه لقال قائمين». انظر جـ3 ص3.

راكبًا. جاز لتميزه بالذكورة). وقضيته أنه ما لم يكن إلباس فإنه يجوز اختصاص أحد المتعاطفين بالحال وهو عين ما قلناه، بل توسع أبو حيان رحمه الله فأجاز ما منعه هذا الفحل فقال: (ليس كما ذكر، بل هو جائز ويحمل على أقرب مذكور فيكون «راكبًا» حالًا مما يليه)[1]. ومن النحويين القائلين فيه بهذا الوجه أو الحاكين له سوى هذين الفحلين الألوسي وأبو البقاء والسمين في إعرابهما للقرآن وابن هشام الأنصاري في توضيحه وأقره صاحب التصريح عليه والأشموني في شرح الألفية[2] وأقره الصبان في حواشيه وغيرهما، ومن ذلك- أعني عود الحال إلى أحد المتعاطفين فقط- ما قالوه في «نافلة» من أنها إذا كانت بمعنى الزيادة أو ولد الولد فهي حال من المعطوف وحده[3]، أي لوضوح القرينة حينئذ على ذلك الاختصاص، وما قالوه في آيات الحشر أعني قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾[4] الآيات الثلاث- من أنه على كون المراد تشريك المقول عليهما الموصولان فاتحتا الأخيرتين منها مع الفقراء في استحقاق الفيء، فأحد الوجهين[5] أن تكون الفعليات بعد أولهما أعني قوله عز قائلًا: ﴿يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾[6] الجمل الثلاث حال منه- أي وحده- دون المعطوف عليه لوضوح القرينة كذلك وما بعد ثانيهما- أعني ﴿يَقُولُونَ ...﴾ إلخ حالًا من ذلك الثاني كذلك أعني على تلك الصفة من الاختصاص للقرينة أيضًا مع اتفاقهم قبل على أن ما بعد المعطوف عليه بصفتيه حال منه، أي على عين تلك الصفة من الاختصاص، فيكون قد اجتمع في تلك الثلاث حينئذ

(1) تفسيره جـ2 ص401.

(2) انظر كتاب الأول بهامش الفتوحات الإلهية جـ2 ص45، وعبارة الثاني بالصلب عن نقل الجمل جـ1 ص252، وكتاب الثالث بشرح التصريح جـ1 ص368، والرابع بحاشية الصبان جـ3 ص3.

(3) انظر الآية في التفاسير المذكورة وإعرابي أبي البقاء والسمين. عبارة ثانيهما من نقل الجمل رحمه الله على الجلالين جـ3 ص136.

(4) الحشر: 7.

(5) سيأتي الآخر.

(6) الحشر: 9.

عندهم اختصاص الحال بالمعطوف عليه واختصاصها بالمعطوف[1]، إلى غير ذلك من مثل القرآن وغيره. هذا وكما لم نسلم لكم فساد الصناعة لا نسلم ما ادعيتموه من فساد مقتضى التقييد بهذه الحال من كون الراسخين لا يعلمون التأويل إلا وقت قولهم لا قبله ولا بعده، بل نقول: أي مانع من هذا غير أن حسبتم أن هذه الحال تنفك عن الراسخين بحيث يتصور علمهم قبلها وبعدها كما يتصور معها وبعبارة أهل الفن خلتموها منتقلة فلم تسيغوا تقييد علمهم بها وهو لعمر الحق غير لازم. بل نقول: لم لا تكون حالًا لازمة لا تقبل الانفكاك عن «الراسخين» بحال بحيث لا يتصور علمهم بالتأويل إلا ومعه اعترافهم بحقية هذا المتشابه وأنه أنزل على هذا النحو من التشابه لحكمة بالغة شأنه في ذلك شأن تنزيل المحكم على هذا النحو من إحكامه حسبما يلوح به قولهم: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[2]؟

(1) إن قيل: لم لا استدللت كذلك إذنْ من كتاب الله علي ما قلته بهذه المثل ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ فما بعده إنما اقتصرت في ذلك على ﴿صَفًّا صَفًّا﴾ مع أن كلًّا من الحافظ ابن كثير وصاحب فتح القدير قد قرنا آخر هذه المثل بالذات بما استدللت به. انظر تفسير الأول جـ1 ص347 والثاني جـ1 ص286 وأن شيخ الإسلام ابن تيمية من قبلهما قد اقتصر في الحكاية عما أجاب به شيعتك على هذا الأخير حيث قال: (فأجاب الآخرون عن هذا بأن الله قال: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ ...﴾ إلخ). انظر تفسير سورة الإخلاص ص120. أفذلك منك لمجرد الاختصار أم لحكمة؟ قلنا: بل لحكمة ظاهرة وهي أن ما استدللنا نحن به لا يصلح البتة حمله على غير ما قلنا فيه، فلا مندوحة فيه لذلك عن القول بالاختصاص، بخلاف جميع تلك المثل فإنهم حكوا فيها من الأوجه بالإبقاء معه بحال لتلك الدلالة كما أفاده تعبيرنا في سوق تلك المثل. ألا ترى إلى ما قيل في أولها من حالية «قائمًا» للضمير المنفصل الكريم للجملة الواقعة لأن أعني ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ ومن نعتيته لإله وإن كانت هذه في الحق غير سديدة. ومن نصبه على المدح بأمدح محذوفًا. وما قيل في ثانيها من احتمال كون «نافلة» بمعنى عطية وأن نصبها إذ ذاك على المصدرية من معنى وهب أو الحالية من المعطوف عليه والمعطوف جميعًا، إذ كلاهما عطية من الله. وما قيل في ثالثها من استئنافية ما أعربناه حالًا. ومن كون المقول عليهما الموصولان غير مشاركين للفقراء في الفيء. أو أن كلًّا منهما إذ ذاك مرفوع على الابتداء وما عد حالًا له على السابق خبره وأن ما هو بهذه المثابة فهو بحيث لا يصلح للاستدلال به لإمكان أن يتشبث الخصم منه بما لا يدل معه على الدعوى. ونعمًّا هو قولهم الدليل متى تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

(2) آل عمران: 7.

فإن قلتم من قبل: ماذا كان هذا اللزوم فإن مسائل لزوم الحال ثلاث معروفة[1] ما نجد هذه في واحدة منها؟ قلنا بل لزومها من قبل أنها مؤكدة لصاحبها، فإن مقتضى رسوخهم في العلم ألا تفتأ قلوبهم تلهج بالاعتراف بحقية ما أنزل الله ولا سيما ما أفضل عليهم بتشريكهم مع نفسه في الاختصاص بعلمه من دون سواهم، فوزانها إذن لو تأملتم وزان جميعًا من قوله عز قائلًا: ﴿لَآمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًا﴾[2]. غاية ما في الأمر أنه يلزم لإتمام هذا التوجيه أن نحمل قولهم على ما هو أعم من كلام اللسان، بأن نقوله على الكلام النفسي أعم من أن يعبر عنه بلفظ اللسان أولًا وهو ما لا يمنع دونه مانع من لغة أو غيرها، فلعمر الحق لنِعِمَّا هو قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وبهذا عينه- أعني كون هذه الحال لازمة- ندفع ما استشكل به الفنري رحمه الله بأن يختار الشق الثاني من ترديده، أعني أن نعتبر أن الاستثناء يقتضي إثبات الحكم المنفي عن المستثنى منه للمستثنى، وأن يكون قولهم تبعًا لذلك شرطًا لعلمهم ولكن نحذف من هذا الشق من قوله ما لا ريبة لدى عاقل في فساده وهو ما لم نقل نحن ولا أحد به ولا يلزم على قولنا البتة إنما يرد في هذه المغالطة منه فحسب، أعني إدخاله علم الله تعالى مع علم الراسخين في المشروطية لتلك الحال، فإنه لا ريبة لدينا ولا لدى أحد في فساد هذا، ولذا فإنا لا نحاول بحال تصحيحه وما ينبغي لنا. إنما قولنا صحة شرطية تلك الحال لعلم الراسخين وحدهم، وهو ما كشفنا بلزومها عن حقيته وعدم المانع منه. هذا وأما ما استشكلتم به على هذه الحالية من لزوم كون جملة ﴿يَقُولُونَ ...﴾ إلخ على القول بها فضلة مع إمكان جعلها عمدة بإعرابها خبرًا وأن هذا خلاف الأولى لا يحمل عليه القرآن الذي هو أفصح الكلام بلا ضرورة، فنقول: نعم ولكن الضرورة ههنا قائمة بل بينة وهي

(1) أولاها أن تكون مؤكدة لعاملها أو صاحبها أو مضمون الجملة قبلها. ثانيتها أن يدل عاملها على تجدد صاحبها. ثالثتها أن يكون مرجعها إلى السماع. انظر التوضيح وشرحه التصريح جـ1 ص367 فما بعدها.

(2) يونس: 99.

ما سنقيم عليه البرهان من علم الراسخين بالتأويل، وإذ ذاك فإنه لا يكون هذا الإعراب خلاف الأولى، بل يكون هو الحق وما تقولون بعمديته مرجوحًا لا تحسن إرادته.

هذا وأما الوجه السادس فلا نسلم ما تدعونه من كون الظاهر في مثل هذا التركيب أن يعرب «يقولون» خبرًا عن «الراسخين» ولا أن في ترك واو العطف قبل «يقولون» مع إرادة غير هذه الخبرية إيهام خلاف المقصود، ذلك بأن الانصراف إلى الخبرية الذي هو خلاف المقصود إنما كان يظهر من الكلام أن لو كانت تلك الخبرية مساوية لغيرها إرادة على أقل تقدير، فأما إذا قام من البرهان ما يمنع من ذلك ويرجح القول بخلافه، أعني تبادر القول بهذه الخبرية في الباطل الذي سنقيم على فساده وحقية خلافه البرهان، فإنه لا تتم لكم دعوى الظهور فضلًا عن إيهام القول بخلافها خلاف المقصود، أو نقول في دفعه ما قاله الفنري رحمه الله نفسه صاحب الاستشكال بهذا الوجه، إذ استدرك عليه فقال: (إلا أن يقال أن الأصل في الواو العطف والعطف يمنع الخبر)[1] أي أن مقتضى هذا الأصل أن تكون الواو التي قبل «الراسخون» للعطف- يعني عطف المفرد لأنه الكثير الغالب- لا مطلق العطف، وإلا عاد احتمال عطف الجملة هاهنا على قوله بالنقض، ويلزم هذا المقتضى امتناع خبرية «يقولون» لهم كما لا يخفى.

هذا وأما الوجه السابع فلا نسلم أن صيرورة ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ ..﴾ إلخ في عادة الاستعمال حقيقة عرفية في إفادة العجز والتسليم هي على الإطلاق في كل استعمال حتى يلزم ما ادعيتم من نبو هذا القول عن موجب عطف «الراسخون» على لفظ الجلالة الذي هو مشاركتهم له تعالى في علم التأويل على وجه الانحصار بل نقول: تلك مقيدة بما إذا لم تقم القرينة على إرادة غير تلك الإفادة فأما لو قامت كدلالة ما سنسوق من البراهين على موجب العطف ههنا فإنه لا يكون لتلك الصيرورة وجود فضلًا عن أن ينقضي بها ما نقول.

(1) الفنري على التلويح جـ1 ص416، ومنه تتبين أيضًا سقوط ما ادعاه الزركشي في برهانه من تشابه الآية الكريمة نفسها لتردد الواو قبل «الراسخون» بين الاستئناف المقتضي لعدم علمهم التأويل وبين عطف المفرد المقتضي علمهم إياه. انظر جـ2 ص72، أعني أنه إذا كان الأصل في الواو عطف المفرد ولم يكن مانع منه هنا كما هو مقتضى هذا الجواب من الفنري، كانت الواو هنا مستعملة في أصلها الذي هي راجحة الدلالة عليه بنفسها. وهو ما عرفته من حد المحكم، فلم يك معنى إذن لمتشابه الآية الكريمة من هذه الجهة أصلًا.

وأما الثامن فما كنا ولا ذو عقل لنسلم لكم أنه ليس في قول الراسخين آمنا به... إلخ ممدحة لهم، وكيف وهذا القول ممدحة أي ممدحة في نفسه وهو بالنسبة إلى غيره في غاية الشرف والفضل فلتقايسوا يا أصحاب العقول بين هذا القول وبين قول الذين في قلوبهم زيغ من التأويلات الفاسدة الضالة لتروا هل بين القولين من نسبة إلا كما بين الثريا والثرى.

قولكم: كل من عرف شيئًا على سبيل التفصيل فإنه لابد وأن يؤمن به. قلنا: إن أردتم بهذا الإيمان فيه مجرد الإيمان الخالي من الإذعان فمسلم ولكنه غير محل النزاع بالكلية، إنما محل النزاع إيمان مصحوب بالإذعان والاعتراف بالحقية على حد قول هؤلاء: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[1]. وهذا ولا ريب لا تحصله مجرد المعرفة التفصيلية التي تعنونها، كيف وهذا الجاحد يجحد بالشيء واستيقنته نفسه؟ سلمنا لزوم هذا الإيمان لمجرد المعرفة التفصيلية ولكن من ذا يسعه الزعم بأن الإيمان على سبيل التفصيل شيء له من الشرف ما للمتشابه الذي هو بعض القرآن لا ممدحة فيه إلا من يتجاسر على الزعم بأن الشهادتين من الموقن بالبرهان مثلًا لا ممدحة فيهما. وأما تنظيركم بين الإيمان بالمتشابه حينئذ والإيمان بالمحكم فنحن لعمر الحق ملتزموه ولكن غير مضارين البتة بالقول بمقتضاه، ذلك بأنا لم نقل ولا عاقل ينفي الممدحة عن المقيس عليه- أعني الإيمان بالمحكم- حتى يلزمنا من هذا التنظير نفيها عن المقيس الذي هو الإيمان بالمتشابه، وأن شأن الراسخين لذلك شأن العامة، كما لا فضل لأولئك في إيمانهم بالمحكم، فكذلك لا فضل لهؤلاء في إيمانهم بالمتشابه، بل الذي نقول وحق على كل عاقل أن يقوله إن الإيمان بكل شيء شريف فضلًا عن أن يكون ذلك الشيء محكمًا أو متشابهًا على هذا النحو من التفصيل وصفة الإذعان فيه من الممدحة ما يليق بقدر ذلك الشيء اللهم غير أنه يلزم طبقًا لهذه القاعدة أن يكون المؤمنون على هذا النحو بالمتشابه- أعني الراسخين- هم الممدوحين وحدهم على خصوص هذا الإيمان، أي من دون العامة الذين ليس لهم مثل هذا الإيمان، وأن يكونوا تبعًا لذلك فاضلين عليهم به كما كان المؤمنون بالمحكم -عوام وراسخون- هم الممدوحين بذلك الإيمان وحدهم أي من دون الكافرين به، وإذن فكما لا يصلح أن يقال إنه لا فضل للمؤمن على الكافر

(1) آل عمران: 7.

به، فكذلك لا يقال إنه لا فضل للمتفرد بهذا النحو من الإيمان بالمتشابه على من لم يتوفر له مثل هذا النحو من الإيمان به، وإلا فحدثونا كيف لا يكون للراسخين بإيمانهم المخصوص بالمتشابه فضل على العامة وأولئك إنما آمنوا به إيمان التقليد على حين آمن هؤلاء- أعني الراسخين- إيمانًا ناشئًا عن البرهان النير، أفلا فرق إذن بين إيمان العالم الموقن بالبرهان وإيمان الجاهل المقلد؟ ومن ذا يسعه التسوية بين العلم والجهل وإنكار فضل العالم على الجاهل إلا من سقطت مكالمته وبان جنونه.

هذا وأما التاسع فما كنا لنسلم لكم ما تدعونه من أن الراسخين إذا عرفوا تفصيل المتشابه وتأويله لم يبق لقولهم: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ فائدة، بل نقول: إن الزعم بأنه لا يتصور الفائدة إلا مع معرفة أحد القسمين وجهل الآخر، إنما هو آية على قصور أفهامكم أنتم أو غفلتها عن درك الفائدة لا على عدمها في الحقيقة ونفس الأمر، كيف وإنها لتتصور أبلغ ما يكون وأوضح فيما لو عنوا أن كلا هذين القسمين المعلومين لهم على التفصيل قد عرفوا بما تكشف لهم من علمهما أنهما من الحقية والتنزيل من عند الله بأبلغ الحكمة على حد سواء، لا فرق في ذلك بين أحدهما المعلوم لهم ولغيرهم وبين الآخر المختصين هم بعلمه.

شبهة هزيلة وإدحاضها

بقيت في هذا المقام شبهة جد هزيلة لم أظفر بها في كلام القوم، وإنما وجدتها ودفعها في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية عليه سحائب الرحمة. قال رحمه الله في كتابه تفسير سورة الإخلاص في معرض الاحتجاج لعلم التأويل والرد على القائلين بخلافه: (ومن قال إن سبب نزول الآية سؤال اليهود عن حروف المعجم في «الم» بحساب الجُمَّل فهذا نقل باطل، أما أولًا فلأنه من رواية الكلبي. وأما ثانيًا فهذا قد قيل إنهم قالوه في أول مقدم النبي ﷺ إلى المدينة، وسورة آل عمران إنما نزل صدرها متأخرًا لما قدم وفد نجران بالنقل المستفيض المتواتر وفيها فرض الحج، وإنما فرض سنة تسع أو عشر لم يفرض في أول الهجرة باتفاق المسلمين. وأما ثالثًا فلأن حروف المعجم ودلالة الحرف على

بقاء هذه الأمة ليس هو من تأويل القرآن الذي استأثر الله بعلمه، بل إما أن يقال إنه ليس مما أراده الله بكلامه فلا يقال إنه انفرد بعلمه بل دعوى دلالة الحروف على ذلك باطل. وإما أن يقال بل يدل عليه وقد علم بعض الناس ما يدل عليه، وحينئذ فقد علم الناس ذلك. أما دعوى دلالة القرآن على ذلك وأن أحدًا لا يعلمه فهذا هو الباطل)[1] وهو رد حسن فجزاه الله عنه خيرًا فهذا ما يتعلق باستدلالكم بالكتاب العزيز. فأما ما أجبتم عنه من تلكم المعارضات فنقول معكم كذلك بضعفها وسقوطها جميعًا بما أجبتم به. وإن كان منه ما لا يصح في نفسه كالذي أجبتم به عن ثانيتها من اختياركم كون إضافة الأم بمعنى «في» أو كونها بمعنى «اللام».

والكتاب مقول على ما هو الواسطة منه بين القسمين فإن كلا ذينكم الاحتمالين بادي البطلان بما سلف، إنما تنازعكم من ذلك في أن يكون إيراد أولى هذه المعارضات على قول الحنفية منكم ضعيف، فإن الحق ما تنتجه هذه الأولى من حصر الكتاب في القسمين والتزامهم في الجواب عنها عدم الحصر هو الباطل كما تبين جميع ذلك في موضعه، والقول بأن ما قرروه قرينة يسوغ معها الخروج عن مقتضى ظاهر العبارة إنما كان يصح أن لو كان هذا الذي قرروه صحيحًا. وكيف وفيما سبق وما سيأتي أجلى آيات فساده على أنه مهما يكن من الأمر فإن سقوط الشبهات الضعيفة الواردة على قول لا يقتضي صحة ذلك القول حتى يتوهم متوهم من إدحاضكم تلك الشبهات صحة قولكم بل كل قول وما قام على حقيته وبطلان خلافه من البرهان، هذا رد شبهتكم من الكتاب.

دفع شبهات القوم من السنة

فأما ما شبهتم به أو شبه عليكم من السنة فنقول:

أما أول ما استندتم إليه مما هو في حكم السنة - أعني القراءات الشاذة - فإنه إنما يصح من ذلك قراءة ابن عباس رضي الله عنهما (ويقول الراسخون...) إلخ، فإنها التي صحح إسنادها إليه غير واحد كالحاكم والسيوطي وغيرهما على ما تقدم. فأما مثيلتها

(1) ص124 فما بعدها.

من قراءة أبيٍّ وقراءة ابن مسعود (وإن تأويله إلا عند الله..) إلخ. فليس لهما سند يعرف كما نص عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[1] إنما قصارى ما ظفرت به من ذلك أن حكى أولاهما الفرَّاء كما سلف عن الإتقان، والطبري دون أن يسوق لها إسنادًا بالمرة كما سلف من نقله كذلك، وإن حكى الأخير ثانيتهما بلا إسناد أيضًا. وعزا إخراجها السيوطي وغيره إلى ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش دون أن ينص واحد منهم على صحتها كما تبين ذلك كله مما سبق، فلو كان سندها - أعني هذه الثانية - مما عرفت صحته أو حسنه ما أغفل هؤلاء النص على ذلك على غير عادتهم ولا خفي أمره على مثل ابن تيمية رواية ودراية، على أن هذه الثانية مما لا يضرنا وروده شيئًا البتة، ذلك بأن قصارى ما فيها أن التأويل الحق للمتشابه ليس إلا عند الله.

وهذا قولنا الذي نلتزمه وندين الله عليه، بيد أنَّا لا نرى فيه مصداقًا أي مصداق لما تقولون من استئثار الله بعلم ذلك التأويل، وإن لم يصلح عليه عطف «الراسخون» على لفظ الجلالة بل يتعين رفعه على الابتداء وجعل «يقولون» خبرًا له؛ إذ لو كان هذا - أعني ما تقولون - مرادًا لقال كما قال شيخ الإسلام رحمه الله، وإن كان رأيه في التأويل غير رأينا كما تقدم (إن علم تأويله إلا عند الله) لم يقل: إن تأويله إلا عند الله. كما قال تعالى حين أراد أن ينفي علم الساعة عن غيره وأنه وحده المستأثر بعلمها: ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾، ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ﴾ وكما قال حكاية عن موسى عليه السلام حين أراد موسى أن ينفي علم القرون الأولى عن نفسه: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ﴾[2].

فإن قيل: هو كذلك غير أنه حذف المضاف وحذفه كثير. قلنا: نعم ولكن لقرينة، وأنَّى بها هنا؟

فإن قلتم: هي الدلائل الخارجية على استئثار الله بعلم التأويل.

قلنا: فقد صار إذن عين الدعوى من حيث أردتموه برهانًا لها الاحتجاج به على هذه الحال مصادرة على المطلوب. إنما الذي نراه معنيًّا بهذا النص أن ذلك التأويل الحق

(1) عبارته في تفسير سورة الإخلاص: (وما ذكر من قراءة ابن مسعود وأبيٍّ بن كعب ليس لها إسناد يعرف حتى يحتج بها) ص130.

(2) انظر تفسير سورة الإخلاص ص130 فما بعدها.

إنما يأتي به الله وحده ويعلمه من أراد وحده لا سبيل إلى اكتساب علمه إلا بتعليم منه وبالطريق التي بينها لاكتساب العلم لا بسبيل الزائغين في طلبه كما قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾(1) وكما قال عز قائلا: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾(2). ولا خفاء في أن امتناع عطف «الراسخون» على هذا على لفظ الجلالة وتعين ابتدائيته وخبرية «يقولون» عنه لا يرجح، فضلًا عن أن يحتم انتفاء علمهم بهذا التأويل، بل قصاراه على هذا ألا يكون فيه شاهد على العلم ولا على انتفائه إنما كان يقتضي الانتفاء أن لو كان المحصور في العندية له تعالى هو علم التأويل لا نفسه بالوجه الذي بينّاه كما لا يخفى. وإذن فإنه لم يبق معنا مما يستأهل النظر إلا قراءة ابن عباس رضي الله عنهما، وإزاء هذه القراءة فإنّا نقول: إنه على فرض التسليم لاستبعاد احتمال أن تكون القراءة الشاذة مذهبًا لصاحبها ولا قرآنًا ولا خبرًا ولا سيما أن ما عدل عن القراءة به في المقام من المتواتر إلى الشاذ مما أصبح شأنه في ذلك شأن سائر القرآن، ما تجد أثبت ولا أيقن من شهرته ورسوخه في ذهن القاصي والداني وأنه لم يقل: سمعت رسول الله ﷺ يقرأ أو يقول.

نقول إنه على فرض تسليم ذلك اكتفاء بمجرد قول طاوس رحمه الله: كان ابن عباس يقرأ. فإنا نقول إن ابن عباس رضي الله عنهما- وهو من أثرت عنه هذه القراءة- هو نفسه من أثر عنه ما يقتضي أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه، بل ما يصرح بذلك أيضًا فمن الأول ما أسلفناه معزوًّا إليه في تبيان الأقوال الضعيفة في حد القسمين من الأقوال الثلاثة الأولى، فإنه لا ريبة لدى عاقل في أن ما أراده هناك بالمتشابه معلوم التأويل للراسخين في العلم بل لمن دونهم أيضًا. ألا ترى إلى إطلاقه المحكم في أول تلك الأقوال على الآيات الثلاث من سورة الأنعام وعلى آيات معها من سورة الإسراء كما في رواية أسلفناها أي على ما تضمنته تلك الآيات من أصول كما بينا وما يلزم ذلك الإطلاق من قول المتشابه على ما سوى هذه الأصول، أصولًا كان ذلك السّوى أو فروعًا، ثم إلى إطلاقه المتشابه

(1) البقرة: 282.

(2) البقرة: 151.

في ثانيها على منسوخ القرآن ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به منه ولا يعمل به. وإلى إطلاقه إياه في ثالثها على الآيات المنسوخات وأنه لا يظن بأدنى الفاقهين فقهًا في العلم والدين فضلًا عن مثل ابن عباس القول بجهالة عوام العالمين بأي تلك الأمور دع عنك أن يمتنع علم الراسخين منهم بتأويله. ومن ذلك ما حكى ابن تيمية رحمه الله من أن (النقول متواترة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه تكلم في جميع معاني القرآن من الأمر والخبر، فله من الكلام في الأسماء والصفات والوعد والوعيد والقصص، ومن الكلام في الأمر والنهي والأحكام ما يبين أنه كان يتكلم في جميع معاني القرآن)(1) أي من غير تفرقة بين محكم القرآن ومتشابهه.

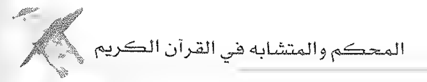
ومن الثاني ما أسنده الطبري(2) وابن المنذر(3) إليه من قوله: أنا ممن يعلم تأويله. فإن قيل: ما يصلح أي ذينك حجة على قول صاحبنا بخلاف ما صح عنه من هذه القراءة أما الأول فأقوال متضاربة يسقط بعضها بعضًا. وأما الثاني، فمن حيث إنه من رواية ابن أبي نجيح التفسير عن مجاهد عنه كما يعلم مراجعه سنده(4) والأمر على ما قال أبو بكر بن الأنباري رحمه الله من أنه لا تصح رواية ابن أبي نجيح للتفسير عن مجاهد. قلنا: بل كلاهما بين الصلاحية لتلك الحجية؛ أما الأول فلا نسلم ما زعمتم به من التضارب، كيف وثالث تلك الأقوال بين الدخول تحت ثانيها وأولها لا يعوزه إمكان هذا الاندراج تحت هذا الثاني سلمناه، ولكنه لا يقتضي سقوط جميعها إنما النظر قاض فيها بالترجيح حيث لم يمكن الجمع وقد أسلفنا في الحديث عن أولها أنه مما صحح الحاكم روايته عن ابن عباس وأقره الذهبي رحمه الله على هذا التصحيح، فإن كان من سقوط فليسقط ما سواه ويبقى هو، وإن فيه لنا لكفاية حق كفاية. وأما الثاني فلا نسلمه بل نقول كما قال الحافظ ابن تيمية رحمه الله: هو - يعني تفسير مجاهد من رواية ابن أبي نجيح - من أصح التفاسير بل ليس بأيدي أهل التفسير كتاب في التفسير أصح من تفسير ابن أبي

(1) تفسير سورة الإخلاص ص127.

(2) جـ6 ص203.

(3) فتح القدير جـ1 ص289.

(4) انظر المرجعين السابقين.



نجيح عن مجاهد إلا أن يكون نظيره في الصحة. وعلى تفسير مجاهد من هذه الرواية معول الأئمة. قال هذا الفحل رحمه الله: (والشافعي في كتبه أكثر الذي ينقله عن ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد، وكذلك البخاري في صحيحه يعتمد على هذا التفسير)[1]. على أن مع هذا القول ما يصدقه أعني ما سلف من الأقوال الثلاثة ولا سيما أولها. وإذن فأي هذين المأثورين عنه أعني ما يقضي بعلم الراسخين بالتأويل، وهذه القراءة القاضية بانتفاء ذلك العلم أيهما أولى أن نأخذ به وأيهما أحق أن ندعه؟ أقول إن من المجمع عليه منا ومنكم لا يسع أينا خلافه أن صاحبنا من العدالة والورع بحيث لا يتأتى أن يدخل تحت حيز المعقول أن يصدر عنه من القول ما يعلم خلافه لما ثبت عن النبي ﷺ، فإذا كان الغرض في هذه القراءة ما قلتموه من أنها رواية منه عن النبي ﷺ، وكان ثبوت تلك الأقوال القاضية بعلم التأويل عنه من القوة بالدرجة التي لا تدنو بحال عن درجة ثبوت هذه القراءة إن لم تعلها لما يعضدها من الدلائل الخارجية الآتية لنا فإن الأمر إذ ذاك ليدور بين ثلاثة لا يسيغ النظر لها رابعًا؛ أحدها ألا يكون رضي الله عنه قد رأى في هذه القراءة ما ترون من المعارضة لما يقول ونقول من علم الراسخين بالتأويل، وذلك بأن يكون العلم المقصور في النظم الكريم على هذه القراءة على الله وحده ليس مقصودًا به ما يستغرق سائر أنواع العلم حتى يكون محظورًا على الراسخين بذلك أن يعلموا التأويل، إنما المقصود به العلم الكامل أعني الذاتي غير المكتسب من طريق البتة المحيط بحقيقة تأويل المتشابه على وجه الكمال وأقصى غايات الدقة، وبيِّن أن هذا لا ينفي علم الراسخين المكتسب بالطريق الذي شرعه الله لكسب العلم والذي هو مقتضى هذه الأقوال كما لا ينفيه الاستئناف بقولهم بعد: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[2].

فإن قيل هذا منك غريب؛ أما أولًا فإن في الحمل على ما تقول ما يَرِكُّ به النظم الكريم ولا تظهر معه الحكمة من قصر هذا العلم عليه تعالى؛ ذلك بأن الزائغ لم يدع لنفسه إمكان العلم الذاتي بالتأويل حتى يحسن في الرد عليه قصر ذلك العلم عليه تعالى، إنما الذي طلبه- ولا محالة- هو مطلق العلم بهذا التأويل لا يعزب عن ذهنه في ذلك أنه لا

(1) تفسير سورة الإخلاص ص131.

(2) آل عمران 7.

سبيل إلى هذا العلم إلا الاكتساب، فما يحسن إذن في الرد عليه إلا أن يراد بما في النظم الكريم أنه لا يتصور علم -أي علم- بهذا التأويل إلا لله، فيكون فيه نفي المكتسب مطلقًا للعلم بامتناع إطلاقه على الله وقصر ما بقي وهو الذاتي عليه تعالى فلا يبقى للزائغ في العلم مطمع.

وأما ثانيًا فإن الفعل كالنكرة في سياق النفي يعم فلا يسوغ منك حمل «يعلم» المنفي في النظم الكريم على الخصوص.

إن قيل ذلك فإنا نقول: بعض هذا من قائله غفلة وبعضه مغالطة؛ أما الأول فلا نسلم دعوى ركاكة النظم الكريم ولا أن قصر هذا العلم المخصوص عليه تعالى عار من الحكمة؛ ذلك بأن الزائغ وإن لم يدع لنفسه إمكان العلم الذاتي لكنه لما رام علم التأويل من غير السبيل التي شرعها الله لاكتسابه والتي لم يجعل في حيز الإمكان إلى درك ذلك العلم سبيلًا سواها كان كأنما يدعي لنفسه ذلك العلم الذاتي، إذ هو بترك ما مهد الله وسلوك ما سده يكون قد خرق لنفسه صفة الغني عن الله وإمكان تحصيل العلم من غير الطريق المشروع والمخلوق منه تعالى، فكان بالغًا من البيان والهدى أقصى غاية أن يرد على مثله بقصر العلم الذاتي على الله تعريضًا بصنيعه وأنه بلغ بذلك الصنيع من الجهالة والسفه أقبح مبلغ كشأن من يزعم لنفسه العلم الذاتي المستغني عن الاكتساب فهو من قبيل ما يعرف عند علماء المعاني بتنزيل العالم بالشيء منزلة الجاهل لنكتة. فانظروا من أين تأتي الركاكة أو العُري من الحكمة.

وأما الثاني فما يصلح من أحد أن يدعي العموم فيما هنا من بعد ما قطع الجميع بامتناع وصفه تعالى بالعلم المكتسب وأن ما يوصف به من العلم لا محالة هو العلم الذاتي فحسب ولئن قيل به جدلًا وسيرًا بالنظر إلى أقصى محامله إن القرينة من خارج لتصرف عن ذلك العموم وتقطع بوجوب التخصيص. فهذا أول الاحتمالات الثلاثة.

ثانيها: أن نقول بالتعارض وثبوت الجميع وأنها في درجة واحدة من حيث الصحة ونلتمس مع ذلك وجهًا للعدول عن هذه القراءة فنقول: لا ريب أن ابن عباس رضي الله عنهما- على فرض صدور هذه القراءة عنه وسماعه إياها من النبي ﷺ- قد علم يقينًا أنها مما نسخ، وأن المحكم الذي لم يعد يصلح أن يقرأ بسواه هو ما أثر عنه وعن الجمهور من

القراءة المحتملة لعلم الراسخين بالتأويل، وإذ ذاك فيمكن أن يكون قد رأى حكمة ذلك النسخ في مهد الله السبيل للراسخين إلى العلم بالتأويل بعدما كان قد سدها في وجه كل أحد أي أن قراءة الجمهور عدة منه تعالى بإفاضته على قلوب الراسخين نورًا يهتدون به إلى علم التأويل من بعد إخباره في تلك المنسوخة بحجب ذلك العلم عن كل أحد فضلًا من الله ورحمة. فقرأ بتلك المنسوخة لفتًا إلى هذه الحكمة.

فإن قيل: فهلا قلت بأن الأقوال القاضية بالعلم بالتأويل قد كانت منه أولًا وقبل أن يعلم بهذه القراءة فلما علم بها طرح قوله وعدل إليها. قلنا: لا فإنه لبعيد أن يكون مثل ابن عباس من يجهل حتى هذا الوقت المتأخر الذي تصدى فيه للفُتْيا والقول في التفسير وغيره وتلمذ له مَنْ تحمل عنه هذه الأقوال أعني القاضية بعلم التأويل من التابعين من أمثال عبد الله بن قيس وعلي بن أبي طلحة ومجاهد[1]. بعيد أن يجهل إلى هذا الوقت مثل هذه القراءة وإنه لمن العلم والفضل والحرص منذ بواكير حياته على نيل ما ليس عنده من ذلك في الغاية التي لا أقصى منها.

فإن قيل: فما يسعك إنكار أن الوقت الذي تحمل عنه طاوس[2] هذه القراءة فيه كان من التأخر بحيث لا تقدر البتة على دعوى أنه كان أسبق من الوقت الذي زعمت أن أولئك تحملوا تلك الأقوال فيه. وإذن فكيف تقول في هذه القراءة فإنه لا جائز أن يكون قد قرأ بها على إرادة أنها محكمة تجوز بها القراءة، لاستحالة أن يكون ممن يخفى على مثله إلى هذا الوقت أن قراءة الجمهور هي وحدها المحكم الذي لا تجوز القراءة إلا به، ولا جائز كذلك أن يكون ممن يخفى عليه عدم جواز القراءة بما قد نسخ ولاسيما إذا كانت القراءة به مما يخل بنظم المحكم زيادة ونقصًا كهذه القراءة الزائدة: يقول قبل الراسخون، والناقصة: يقولون بعدها، فما بقي إذن إلا أن تكون حكاية منه لما كان على إرادة البيان منه لأنها وإن نسخ نظمها، معناها باق يجب حمل قراءة الجمهور عليه، وعند ذلك نسأل: أي برهان لك إذن على أنه طرح مقتضى هذه القراءة واستمسك بالقول بضده؟ وهلا كان

(1) انظر أسانيد هذه الأقوال فيما أحلناك عليه قبلًا من تفسير الطبري جـ6 ص174 فما بعدها ثم ص203.

(2) انظر السند فيما أحلناك عليه كذلك من تفسير الطبري جـ6 ص202.

الظن بالرجل عندك كالظن بآحاد العوام من المؤمنين، متى ثبت في الأمر عنده حديث للنبي ﷺ لم يعدل به شيئًا البتة، دع عنك أن يكون من ثبت عنده الحديث صحابيًا فحلًا له من الدين والفضل ما لابن عباس رضي الله عنهما؟

إن قيل ذلك فإنا نقول: حق ما تقولون إلا قولكم: فما بقي إذن إلا أن تكون حكاية منه لما كان على إرادة البيان....إلخ، فإنه عند هذا القول يتعين مخالفتنا لكم.

أما أولًا فإنا لا نسلم تعين ما ادعيتموه من عدم بقاء غير ذلك الاحتمال، بل نقول: لم لا تكون حكاية منه إذ ذاك للتذكرة بما كان والتبصرة بحكمة الله البالغة ونعمته السابغة في نسخه، وكيف أنه بهذا النسخ منح من بعد ما منع على ما بيناه.

سلمناه ولكن آية عدوله عنه من بعد ما حكاه على الوجه الذي تدعون جلية في أن أصحابه الثقات الملازمين له إلى وفاته والذين يبعد أشد البعد أن يكونوا على طول ملازمتهم للرجل وحرصهم على صحبته ممن يفوتهم استمساكه بمقتضى هذه القراءة لو كان، ثم نقول: إن هؤلاء الأصحاب أنفسهم هم الذين قد روى عنهم القول القاضي بالعلم فلو عرفوا عدولًا منه عن هذا القول الذي يروون ما ساغ أن يحدثوا عنه إلا مقرونًا بالكشف الجلي. ذلك بأن ترك الكشف حينئذ ولاسيما مع رواية غيرهم لهذه القراءة القاضية بخلاف ذلك عنه تلبيس على الأمة وتعمية عليها السبيل، وإيقاع لها بذلك في الحرج والعنت حاشا الثقات المأمونين من خيرة حملة الدين في أول الثلاثة من القرون[1] وخيرها. فكون هؤلاء الملازمين يستمرون على التحديث بذلك عنه إذن آية بينة على عدم عدوله عنه إلى آخر عمره، كيف وفيهم مجاهد الذي هو أنجب تلاميذه في المدرسة المكية التي كانت آخر مستقر لصاحبنا إلى ما قبل سنين قليلة من وفاته والذي بلغ من ملازمته وحرصه على علم ابن عباس ولاسيما علمه بالقرآن ما قال: «عرضت المصحف على ابن عباس أقفه عند كل آية وأسأله عنها»[2]. وقد بقي بعد ابن عباس زمنًا طويلًا.

(1) انظر ما أخرجه الشيخان واللفظ للبخاري في قوله ﷺ: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...» الحديث، صحيح البخاري كتاب بدء الخلق جـ2 ص288، مسلم بشرح النووي كتاب فضائل الصحابة جـ16 ص85.

(2) تفسير سورة الإخلاص ص131.

نقول: كيف ولم يزل يعرف عن هذا إلى روايته لهذا القول أعني القاضي بالعلم عن ابن عباس تصريحه بعلم نفسه التأويل وقوله: (والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به)[1]؟

فإن قيل: فطاوس كذلك لو عرف عدولًا منه عن مقتضى هذه القراءة لما حدث بها عنه إلا مقرونة بالكشف عن ذلك العدول لعين ما ذكرته، لكن شيئًا من ذلك لم يكن، فما هو جوابك عن صنيع طاوس فهو جوابنا عن صنيع أصحابك.

قلنا: هو فرد، ورواة القول بالخلاف جماعة وليس هو بالزائد على أحدهم في الوثاقة والفضل ولئن زاد إن ذلك لا يبلغ به أن يدافع برأيه رأي كلهم.

فإذا تضافر جماعة هؤلاء على رأي، كما بينا، وقال هو بخلافه، وكان لابد من وصف أيهما بالجهل بحقيقة الحال، فإنه لا ريبة في أن الأعدل حينئذ في منطق العقل والأقوى في مستقيم النظر أن يكون ذلك لرأي طاوس. فكيف لو كانت البينة مع هذا قائمة على صحة ما يرون وضعف ما يرى. أعني ما سيأتي من برهان وجوب علم التأويل، فهذا ثاني الاحتمالات الثلاثة.

ثالثها: أن نقول أيضًا بتعارض ما أثر عنه من هذه القراءة وقوله بالعلم، ونرجح ثبوت ما أثر عنه من هذا القول على ثبوت ما أثر عنه من القراءة، فنرد ما زعم من صحة ثبوتها وإن لم نعلم علة في سندها. وسبيلنا إلى هذا القول وترجيح القول بالضد معارضتها على ذلك- أعني القول بالتعارض- لما هو أقوى منهما مما سيأتي من برهان وجوب العلم بالتأويل.

فعلى أي وجه قَلَّبتم النظر إذن فإنكم غير ظافرين البتة من شبهة هذه القراءة بما تطلبون.

(1) الطبري جـ6 ص203.

دفع بقية شبهاتهم من السنة

فإذا انتقلنا إلى بقية ما شبهتم به من حديث النبي ﷺ، فإنه لن يجد المنصف في أي ذلك علم الله صلاحية للحجة على ما تدعون.

أما أولًا: فإنه لا أوضح من عدم الحجة لكم في حديث الشيخين من بعد ما بينا في رد الوجه الثالث من استدلالكم بالكتاب، أن توجه الذم في الآية الكريمة ليس إلى كل من ابتغى تأويل المتشابه، إنما هو لصنف مخصوص من أولئك، هو من كان ابتغاؤه لخصوص التأويل الفاسد ولقصد الفتنة.

قولكم لو طلب الراسخون تأويل المتشابه كانوا لا محالة متبعين له إذ الطالب لتأويل شيء متبع لتأويل ذلك الشيء قطعًا.

نقول: لا يخلو إما أن تريدوا بهذا الاتباع في التالي وسنده مطلق اتباع أي لا نوعًا خاصًا منه، أو تريدوا به اتباعًا مخصوصًا، فإن أردتم الأول سلمنا لكم معه الملازمة بين المقدم والتالي وصدق قضية السند.

ولكنا إذ ذاك لا نسلم ما تدعون من استلزام ذلك الاتباع للزيغ حتى يكون كل متبع للمتشابه زائغًا، إنما يستلزم من ذلك الزيغ نوع مخصوص هو الاتباع قصد الفتنة، ولا أن هذا المطلق- أعني مطلق الاتباع- هو المعني بما في الحديث الشريف، إنما المعني به ذلك النوع المخصوص كذلك.

فإن قيل: كيف ومفعول «رأيت» في قوله ﷺ: «**فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه...**» إلخ موصول وهو يفيد العموم فتعم صلته كل اتباع؟

قلنا: ليس البتة، فإن الأمر على ما حكى العطار من قول عبد الحكيم رحمهما الله في حاشية الأخير على البيضاوي (عند قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...﴾ الآية أن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالمعرف باللام في استعمالاته الأربعة)[1].

(1) انظر حاشية الأول على جمع الجوامع جـ2 ص3، ثم إن هذه الاستعمالات الأربعة لذلك المعرف -أي بأقسامه الثلاثة الصريحي والكنائي والعلمي -هي كون لامه للعهد الخارجي وكونها للحقيقة =

نقـول: هـو هنا مقـول علـى معهـود[1] لهم عهـدًا خارجيًّـا صريحيًّـا؛ أما كونـه عهدًا خارجيًّا فلأن الدليل قائم كما سـيأتي[2] على أنه ليس كل من رام تأويل المتشابه مذمومًا، بـل المذموم صنف مخصـوص هو من تحدثت عنهـم الآية. وأما كونـه صريحيًّا فلما أن النبـي ﷺ قـد ذكر هذا الموصول في إثر ما تلا الآية الكريمـة، وفيها ذكره مقولًا على هذا الصنـف المخصـوص ثـم رجعه إلى عين مـا عنته الآيـة؛ إذ قال في جواب هذا الشـرط: «فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم». ولا ريب أن العهد بوصفه حقيقة التعيين لا يعدل عنـه متى أمكن بأن قامت عليه القرينة كما هنا، سـلمنا أن هـذا الموصول مراد به العموم، ولكن هذا لا يستلزم بحال عموم صلته هنا لكل اتباع، بل غايته أن يفيد- شأنه شأن جميع الموصـولات حيـن يراد منهـا العموم عمومه- لكل مـن يصدر عنه النـوع المعني بصلته فحسـب. ألا تـرى أنـك مهما قيدت الصلـة بقيد كان المـراد لا محالة مـن موصول تلك الصلة ما قيدت فحسـب لا ما يعـم ذلك وغيره، فحينئذ نقول: المـراد من هذا الموصول كل من يصدر عنه هذا النوع المخصوص من الاتباع لا كل اتباع كما تدعون. هذا وأما إن أردتم به الثاني- أعني كون الاتباع في التالي وسـنده نوعًا مخصوصًا من الاتباع تعنون به ما يكون من الزائغ- فلا نسـلم بحال الملازمة بين المقدم والتالي ولا صدق ما سـقتموه مـن السـند على هـذا التالي، بل نقول: ليـس كل من طلب تأويل شـيء متبعًا لتأويل ذلك الشـيء بالمعنـى الذي تقصدون من الاتبـاع، وكيف وكثيرون يطلبونـه بغية الوصول إلى الحق والاسـتنارة بنور العلم، فأي مانع إذن من أن يكون طلب الراسخين من هذا القبيل، بل هو الحق بوصفهم راسخين في العلم، ولما سيأتي من دلائل علمهم بالتأويل.

= من حيث هي وكونها للعهد الذهني وكونها للاستغراق أي بقسميه الحقيقي والعرفي. انظر حاشية الدسوقي على مختصر السعد بهامش شروح التلخيص جـ1 ص320 فما بعدها.

(1) نقل الشـربيني في تقريراته على البناني على جمع الجوامع عن السـيد يعني الشـريف رحمهما الله أن ذلـك- أعني وقـوع الموصول على معهود- هو أصل الوضـع، وأن وقوعه على كل من يصلح لـه- أي كما هو المدعى في هذا السـؤال استعمال طارئ على أصـل الوضع. انظر جـ1 ص409 بالهامش.

(2) بهـذا الدليـل يتبيـن عـدم مصادمة ما نقـول به من تلـك العهدية؛ لما حكاه الشـربيني في تقريراته المذكورة عن السعد من أن الاستغراق هو المقدم عند عدم قرينة العهد. انظر المرجع السابق.

هذا وأما ثانيًا فإنا لا نسـلم بصحة سـائر ما أوردتموه بعد حديث الشـيخين فضلًا عن صلاحية ذلك لأن يكون حجة.

أما أولها: وهو ما أخرجه ابن جرير والحاكم وصححه من حديث عبد الله بن مسعود فما كنا لنبالي بتصحيح الحاكم مع تصريح غير واحد من فحول صيارفة الحديث بضد ما قال. منهم الحافظ الذهبي قال رحمه الله في تلخيص المستدرك تعقيبًا على قول الحاكم عـن هـذا الحديث (صحيح): قلت (منقطـع)[1] ومنهم البيهقي قال في ما نقله الزركشي رحمهما الله من نصه في المدخل: وفيه الكشف عن وجه هذا الانقطاع الذي عناه الذهبي (وقـد روي هـذا - يعنـي هذا الحديث - عن أبي سـلمة بن عبد الرحمن عن ابن مسـعود عـن النبي ﷺ) قلـت: كذلك تراه في سـندي الطبـري والحاكم. قال: (هذا مرسـل جيد وأبو سلمة، لم يدرك ابن مسعود) قال الزركشي: (ثم ساقه بإسقاط ابن مسعود)[2] ووجه الانقطاع الذي يعنيه الذهبي إذن أن أبا سـلمة بن عبد الرحمن لم يدرك ابن مسـعود ومن هؤلاء الفحول أيضًا الحافظ ابن كثير رحمه الله فإنه إذا كان البيهقي لم يرتض ثبوت هذا الحديث عن ابن مسعود؛ فلذلك قال بإرساله وساق الرواية بإسقاط ابن مسعود، فإن ابن كثيـر لـم يرتض رفعـه إلى النبي ﷺ إنما رجح وقفه على ابن مسـعود وذلـك إذ أورد هذا الحديـث فـي كتابه فضائـل القرآن من رواية الطبـري ثم قال: (ثـم رواه - يعني الطبري- عـن أبـي كريب عن المحارب عن صخرة بن حبيب عن القاسـم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود من كلامه وهو أشبه والله أعلم)[3]. فإن قيل: أفليس فيما نقلنا عن الشوكاني بعد إيراده الحديث جابر لهذا الضعف وواصل بهذا الحديث إلى درجة الحسـن لغيره؟ قلنا: لا. وكيف وقد سمعت من كلام هؤلاء الفحول ما سمعت ثم كيف ولو لم يقم مناديًا على ضعفه إلا هذه الشهادة الصارمة بل القاصمة من ابن عبد البر إذ قال فيما نقل عنه الزركشي رحمهمـا الله بعد إيراده هذا الحديث: (وهـو حديث عند أهل العلم لا يثبت وهو مجمع علـى ضعفه)[4]. لسـقط بها إلى آخر الدهر ومع هذا كله فإنا لا نسـلم مـا زعمتموه وجهًا

(1) انظره مطبوعًا مع المستدرك جـ2 ص29.

(2) انظر البرهان في علوم القرآن النوع الحادي عشر جـ1 ص217.

(3) فضائل القرآن ص19.

(4) البرهان جـ1 ص216.

لدلالته[1] على دعواكم، ذلك بأن إيقاع الأمر بالإيمان بالتشابه في مقابلة الأمر بالعمل بقسيمه لا يعني بالضرورة أن المتشابه ليس مما يعلمه الراسخون في العلم بعد الإيمان به والبحث والتفتيش عن معناه كما هي دعواكم بل غايته أن يكون طلبًا لإيمان الكل به أي دون توقف لهذا الإيمان على تقدم العلم وإمكان العمل كقسيمه وهو ما لا يفيد بحال عدم إمكان العلم والعمل لطائفة منهم بل حتى لجميعهم بعد هذا الإيمان كما لا يخفى، وبه تتبين الخصوصية المقتضية للتنصيص على الإيمان به دون قسيمه، وإن كان هذا القسيم مما لابد من الإيمان به كذلك. قولكم: لا خصوصية إلا عدم إمكان العلم بتأويله ممنوع. كيف والخصوصية أوضح ما تكون في أنه لغموضه وعدم إمكان دركه إلا بعد أبلغ البحث والتفتيش وانحصار هذا الدرك في الراسخين في العلم تزيغ فيه النفس ويشق عليها قبوله فكان إذن من أهدى البيان أن يختص بالتنصيص على طلب الإيمان به دون قسيمه المعلوم المتضح بادئ ذي بدء والذي لا يصرف عن الإيمان به بسبب ذلك الاتضاح صارف.

وبهذا أيضًا يتبين أن لا دلالة فيما خلتموه دلالة في **ثاني هذه الأحاديث** أعني ما أخرجه ابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ الحديث، سواء في ذلك ما شركتم فيه بين الحديثين – أعني ما سبق من إيقاع الأمر بالإيمان بالمتشابه في مقابلة الأمر بالعمل بقسيمه – وما جعلتموه وجهًا خاصًا به أعني إيقاع ما تشابه فيه في مقابلة ما عرفتم؛ أما الأول فسبق، وأما الثاني فإن أقصى ما في هذه المقابلة إفادة أن المتشابه يغمض عليهم أي إن فسرنا المعرفة في قسيمه بالمعرفة البنية أو التامة أو يجهل لهم أي إن فسرناها بمطلق معرفة.

وأما أنه مستمر على تلك المجهولية بحيث لا يطمح إلى إخراجه منها راسخ أو حتى غير راسخ كما هي دعواكم فهي بمعزل من الدلالة على ذلك بالكلية، هذا إلى أن هذا الحديث الثاني مما لم نر نصًا لأحد على صحته أو حتى حسنه وإنما قصارى ما هنالك أن يورده من لا يتقيد في الاحتجاج على كلامه بكون الحديث في الدرجة التي يصلح معها للحجية فإذا ضممنا إلى ذلك أن من القائلين بمعلومية المتشابه للراسخين فحولًا من أهل الدراية والرواية يبعد على أمثالهم ألَّا يكونوا قد اطلعوا على هذا الحديث وأن

(1) أي ودلالة تالية أيضًا كما يعلم من مراجعة ما سبق.

واحدًا من هؤلاء الفحول لم يكلف نفسه تلمس وجه ما لا يتعارض معه هذا الحديث وما يقول من تلك المعلومية، لا ما قلناه في ذلك ولا غيره ترجح في نظر المنصف أنه ليس من درجة الاحتجاج عندهم في قبيل ولا دبير.

هذا وأما ثالث هذه الأحاديث أعني ما أخرجه أبو يعلى عن أبي هريرة فإن في سنده ما يحمل علة ضعفه وأن مثله بمعزل من الصلاحية للاحتجاج به، ذلك بأنه وإن صح السند في هذا الحديث إلى أبي سلمة الراوي عن أبي هريرة لكن العلة قائمة بعد في قول هذا الراوي: لا أعلمه إلا عن أبي هريرة. لا غرو أن الحافظ ابن كثير رحمه الله قال في أثر إيراده هذا الحديث: (وهذا إسناد صحيح ولكن فيه علة بسبب قول الراوي: لا أعلمه إلا عن أبي هريرة)[1]. فإن قيل: أفلا يصلح شاهدًا له بل ينهض دليلًا مستقلًا في المسألة ما نقله الحافظ ابن كثير قبله مباشرة من رواية الإمام أحمد (عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سمع رسول الله ﷺ قومًا يتدارءون فقال: «**إنما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض وإنما أنزل كتاب الله ليصدق بعضه بعضًا فلا تكذبوا بعضه ببعض فما علمتم منه فقولوا به وما جهلتم فكِلُوه إلى عالمه**»)[2] فإنه مثله وليس في سنده هذه العلة؟ قلنا: لا لأنه ليس في هذه الرواية التنصيص على أن العالم الذي يرد إليه المجهول من القرآن هو الله عز وجل كما في حديث أبي يعلى هذا، فيمكن أن يقال فيها بلا أدنى حرج أو تكلف: إن العالم مفرد مضاف فيعم كل عالم ما لم يقم دليل على تخصيصه ولا دليل هنا على التخصيص وإذ ذاك فنقول: أي مانع في هذا من أن يكون الراسخون من العالم المطلوب الرد إليه فنكون مأمورين بالرد إليهم أمرنا بالرد إليه تعالى.

سلمنا عدم عمومه ولكنه لا أقل من أن يكون إذ ذاك مطلقًا لم يقم على تقييده برهان فأي موجب عندكم لحمله عليه تعالى، ولِمَ لا يكون القصد به الراسخون ويكون هذا الحديث على حد قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3] فلا تكون في

(1) تفسير ابن كثير جـ1 ص347.
(2) المرجع السابق.
(3) النحل: 43.

هـذه الرواية إذن دلالة على ما يدل عليه حديث أبي يعلى من أن العالم الـذي يرد إليه ما يجهل هو الله وحده وما يقتضيه ذلك من أن أحدًا لا يدرك العلم بهذا المجهول.

فإن قلتم: بل الواجب أن نعد ما في رواية أحمد مجملًا يبينه ما في هذا الحديث فتكون فيها الدلالة على عين ما دل هو عليه من قولنا.

قلنا: لا إنمـا كان يجب ذلك أن لو صح بحيث لا يتأتى أن يدخل تحت حيز الإنكار أصلًا أن مـا فيه من هذه الزيادة زيادة ثقة فيجب قبولها والبيان بها، فأما إذا قام في السند من العلة ما يمكن أن يكون قد حذف معه من يجهل حاله ومن يمكن أن يكون ضعيفًا كما في سند هذا الحديث فإنه لا يجب الأخذ بما في حديثه من الزيادة لجواز أن تكون زيادة غير ثقة، فالحاصل أنا نرد هذا الحديث بالكلية بالعلة في سنده ولا نرى له من جابر.

هـذا **وأما رابع هـذه الأحاديث** أعني ما أخرجه الطبري عن ابـن عباس مرفوعًا: «أنزل القرآن على أربعة أحرف». الحديث. فقد صرح الطبري نفسه بأن في إسناد هذا الحديث نظرًا إذ قال بعد إذ أسـند إلى ابن عباس قوله التفسـير على أربعة أوجه الأثر[1]. وقد روي نحوه في حديث في إسناده نظر وساق هذا الحديث بإسناده[2] قال الحافظ ابن كثير رحمه الله بعـد إذ أورد هـذا الحديث في مقدمة تفسيره من رواية الطبري كاشـفًا عن وجه هذا النظـر الـذي عناه ابـن جرير: (والنظر الذي أشـار إليه في إسـناده هو من جهـة محمد بن السائب الكلبي فإنه متروك الحديث لكن قد يكون إنما وهم في رفعه ولعله من كلام ابن عباس كما تقدم. والله أعلم)[3]. فهو إذن ساقط بالكلية ما يصلح أن يحتج به محتج.

وأمـا خامسـها: أعني ما أخرجه الطبرانـي في كبيره عن أبي مالك الأشـعري مرفوعًا: **«لا أخـاف على أمتي إلا ثلاث خلال»** الحديث. فهـو حديث كذلك لا يصح ويرحم الله الحافظ ابن كثير قال بعد إذ أورده في تفسـير الآيـة الكريمة (غريب جدًا)[4]. وعلى غض

(1) تقدم في الفصل السابق.
(2) جـ1 ص76.
(3) جـ1 ص6.
(4) المرجع السابق ص346.

النظـر عـن ذلـك فإنه لا دلالة فيـه البتة على ما تدعـون بل إنه ليس في محـل النزاع أصلًا فضلًا عن أن تكون فيه مثل تلك الدلالة وكيف وكلامنا في المتشابه خاصة وتأويله بمعنى تفسـيره وهو إنما يتحدث عن الكتاب وتأويل الكتاب كل الكتاب لا خصوص هذا النوع منـه، إذ الظاهر انصرافه عند الإطلاق إلى المعهود لهم من المعنى الشـخصي كما قدمناه في موضعـه، ألا ترون إلى قولـه: وأن يفتح لهم الكتـاب... إلخ. ولا منـاص إذن من أن يكـون تأويـل الكتاب الـذي يبتغيه المؤمن أي لا الزائغ والذي لا يعلمه إلا الله شـيئًا آخر غير تفسير هذا الكتاب فإنه لا يسع أحدًا مهما غلا في تعنته أن يزعم أن تفسير الكتاب كل الكتاب لا يعلمه إلا الله وأن سائر ما قالته أعلام الأمة فيه إذن خبط في جهالة وافتراء على اللـه بغيـر علم، إنما هذا التأويل لـو ثبت الحديث والله أعلم من جنس تأويله الآتي يوم القيامة والمعنى بنحو ما في الآية الكريمة ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ...﴾[1] الآية وقد تقدم.

فإن قلتم: هو مقول على معهود لهم لا يعلم وهو المتشابه.

قلنـا: هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلموا أنه حتى على فرض تسـليمه فإنه لا يزيد شـيئًا على ما في الآية الكريمة فإن فيه عقب قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2] ما فـي الآية من قولـه ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾... إلخ. فبماذا ينحتم إذن أن يكـون دلالـة على خصوص مـا تقولون مع إمـكان عطف «الراسـخون» فيه على لفظ الجلالة فيكون ما نقول لا ما تقولون. أفليس أنه بذلك قد تعارض فيه الاحتمالان فيسقط فلا يكون فيه متمسك لكم كما لا يكون لنا؟ فإن قلتم: بل فيه الدلالة لنا بما ذكرناه.

قلنا: لا لجواز أن يكون المخوف من النبي ﷺ والمقرون بالخصلتين المذمومتين من ابتغاء التأويل هو أن يبتغي هذا التأويل كل مؤمن أو مطلق مؤمن حتى لو لم تكن فيه أهلية الوقـوف على التأويل بأن كان من غير الراسـخين فـي العلم أو يكون قد أراد به خصوص

(1) الأعراف: 53.
(2) آل عمران: 7.

من عدا الراسخ وهو الظاهر سواء أقلنا بمعلومية التأويل للراسخين وعطفهم بالتالي على لفظ الجلالة أم عدمها وعدم ذلك العطف.

أما الأول فإن ابتغاء الراسخ لا يكون إذن مخوفًا ولا مذمومًا حتى يدخل في المخوف والمذموم.

وأما الثاني فإنه لا يُبتغى أصلًا بوصفه راسخًا حتى يتصور أن يدخل في المؤمن المبتغي. ولا شك أنه على أي هذه الاحتمالات الثلاثة في المؤمن يكون ابتغاء التأويل مخوفًا ومذمومًا.

نقول كما تقولون بخوفه وذمه ولكنه إذ ذاك غير محل النزاع كما لا يخفى فلا يدل لما تقولون.

فإن قلتم: هو مجرد احتمال. قلنا: نعم ولكنه احتمال قائم ولا مانع منه فيسقط به الاستدلال.

دفع شبهتهم من كلام السلف «رضوان الله عليهم»

هذا وأما ما استندتم إليه من قول السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان رضي الله عنهم فلا حجة على فرض ثبوته عنهم في شيء من آحاده ولا مجموعه. ذلك بأن هؤلاء وإن جلَّت أقدارهم في العلم والدين ليسوا جميع الأمة المعصومة في أي من عصورها حتى يعد قولهم إجماعًا لا يسوغ خرقه ولا ما تحدثوا به مما ليس للرأي فيه مجال حتى يعطى قولهم حكم المرفوع إلى من لا ينطق عن الهوى بل غايته أن يكون اجتهاد رجال ما كان للأقدار بالغة ما بلغت من السمو أن تدفع جواز مخالفته والدفع في صدره باجتهاد مثله ما دام هذا الاجتهاد أولى بالحق وأوصل بصحيح النظر. فنقول: هذا الأولى والأوصل هو قولنا كما سيتبين عن قريب فكيف لو أعوزكم مع ذلك إثبات صحة هذه الأقوال عن هؤلاء الجلة من صحب النبي ﷺ وأن فحولًا نقلوا عن هؤلاء أنفسهم القول بما نقول وخطَّئوا نسبة ما تقولون إليهم، ألم تروا إلى ما أوردناه أول الفصل من نقل الزركشي عن إمام الحرمين أثم لم تروا إلى قول ابن تيمية رحمه الله في تفسير سورة

الإخلاص ردًّا على دعوى أن القول بعدم العلم قول أكثر السلف: (فيقال: قول القائل: إن أكثر السلف على هذا. قول بلا علم فإنه لم يثبت عن أحد من الصحابة أنه قال: إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، بل الثابت عن الصحابة أن المتشابه يعلمه الراسخون إلى أن قال: والمعروف عن ابن مسعود أنه كان يقول: ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم في ماذا أنزلت. وقال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل وهذا أمر مشهور رواه الناس عامة أهل الحديث والتفسير وله إسناد معروف بخلاف ما ذكر من قراءتهما) يعني أبيًّا وابن مسعود[1]. ثم قال بعد كلام تقدم: وأيضًا فأبي بن كعب رضي الله عنه قد عرف أنه كان يفسر ما تشابه من القرآن كما فسر قوله: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾[2]، وفسر قوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]، وقوله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾[4] ونقل ذلك معروف عنه بالإسناد أثبت من نقل هذه القراءة التي لا يعرف لها إسناد، وقد كان يسأل عن المتشابه من معنى القرآن فيجيب عنه كما سأله عمر وسئل عن ليلة القدر)[5]. وقال في موضع آخر قبل هذا: (وأما من سأل عن معنى المتشابه ليعرفه ويزيل ما عرض له من الشبهة وهو عالم بالمحكم متبع له مؤمن بالمتشابه لا يقصد فتنة، فهذا لم يذمه الله وهكذا كان الصحابة يقولون رضي الله عنهم مثل الأثر المعروف الذي رواه إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني حدثنا يزيد بن عبد ربه، حدثنا بقية، حدثنا عتبة بن أبي حكيم حدثني عمارة بن راشد الكناني عن زياد عن معاذ بن جبل قال: «يقرأ القرآن رجلان فرجل له فيه هوى ونية يفليه فلي الرأس يلتمس أن يجد فيه أمرًا يخرج به على الناس أولئك شرار أمتهم يعمي الله عليهم سبل الهدى، ورجل يقرؤه ليس فيه هوى ولا نية يفليه فلي الرأس

(1) تفسير سورة الإخلاص ص130.

(2) مريم: 17.

(3) النور: 35.

(4) الأعراف: 172.

(5) ص 131.

فمـا تبيـن له منه عمل به وما اشـتبه عليـه وَكَلَه إلى اللـه ليتفقهن أولئك فقهًـا ما فقهه قوم قط حتى لو أن أحدهم مكث عشـرين سـنة فليبعثن الله له من يبين له الآية التي أشـكلت عليه أو يفهمه إياها من قبل نفسـه». قال بقية: أشـهدني ابن عيينة حديث عتبة هذا - **فهذا** معـاذ يـذم من اتبع المتشـابه لقصد الفتنة، وأما مـن قصده الفقه فقد أخبـر أن الله لابد أن يفقهه المتشابه فقهًا ما فقهه قوم قط قالوا: والدليل على ذلك آن الصحابة كانوا إذا عرض لأحدهم شـبهة في آية أو حديث سـأل عن ذلك كما سـأله عمر فقال: ألم تكن تحدثنا أنا نأتي البيت نطوف به[1] وسأله أيضًا عمر ما بالنا نقصر الصلاة وقد أمنا[2]. ولما نزل قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[3] شـق عليهـم وقالوا: أينا لم يظلم نفسـه حتى بين لهم[4]. ولما نزل قوله: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾[5] شـق عليهم حتـى بيـن لهـم الحكمة في ذلـك[6]. ولما قال النبـي ﷺ: «**من نوقش الحساب عُذِّب**».

(1) هـذا القـدر من كلام عمر أخرجـه البخاري رحمه الله في كتاب الشـروط من صحيحه في حديث طويل بلفظ «أو ليس كنت تحدثنا...إلخ» جـ2 ص122.

(2) حديـث سـؤال عمـر للنبي ﷺ عن القصر وقـد أمنوا أخرجـه الجماعة إلا البخاري مـن طريق ابن جريج عن ابن أبي عمار عن عبد الله بن بابية عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ فقد أمن الناس. قال: عجبت مما عجبت منه فسـألت رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال:... إلخ. منتقى الأخبار مع شرحه نيـل الأوطـار جــ3 ص212 وابن كثير جــ1 ص544، قال الحافـظ ابن كثير رحمه اللـه بعد إيراد هذا الحديث وتبيان أن رواية كلهم له من هذه الطريق: (وقال علي بن المديني: هذا حديث حسن صحيـح مـن حديث عمـر ولا يحفظ إلا من هذا الوجه ورجاله معروفون). فأما ما ذكره الشـيخ من حكاية اللفظ الذي سأل به عمر النبي ﷺ فلم أقف عليه في شيء مما بين يدي من الأصول.

(3) الأنعام: 82.

(4) الحديـث رواه البخـاري وغيره. انظـر الجامع الصحيح كتاب التفسـير جـ3 ص128 ثم ص173 وتفسير ابن كثير جـ2 ص152 فما بعدها، ثم هو بعين هذا اللفظ الذي ذكره: (أينا لم يظلم نفسه) من رواية ابن أبي حاتم. انظر المرجع الأخير.

(5) البقرة: 284.

(6) يعني بهذا ما أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود في ناسـخه وابن جرير وابـن المنذر وابن أبي حاتم عن أبي هريرة قال: لما نزلت على رسول الله ﷺ: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ =

قالت عائشـة: ألم يقل الله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾؟ قـال: «**إنما ذلك العرض**»[1]. قالوا: والدليل على ما قلناه إجماع السلف فإنهم فسروا جميع القرآن)[2]. ثم قال بعد نقل قـول مجاهد وأبي عبـد الرحمن السـلمي المتقدمين: (وكلام أهل التفسـير من الصحابة والتابعيـن شـامل لجميع القرآن إلا ما قد يشـكل على بعضهم فيقف فيـه لا لأن أحدًا من النـاس لا يعلمـه لكن لأنه هو لم يعلمه)[3]. هذا إلى أنه قـد مضى قبل بورقات نقلنا لقول ابن عباس رضي الله عنهما المنافر لما تزعمون قوله به. فنقول: ها قد نقل عن هؤلاء النفر مـن أصحاب النبـي ﷺ- وهم من أقررتم نقـل القول بعدم العلم عنهـم- القول بخلاف ذلـك كمـا رأيتم، فإن حبونا قولكم أحسـن الظن قلنـا: تعارض هو ونقلنـا: الذي لا يدنو عنـه درجة في الثبوت فيتسـاقطان فلا يكون لأينـا فيه برهان فيلزم كلينـا طرحه والرجوع إلـى خارجي وإلا قلنـا: نقلنا أثبت مـن نقلكم؛ لأنهم من أهـدى الناس رأيًـا وأرجحهم عقـلًا، فيبعـد أن يثبت عنهم خلاف ما هـو مقتضى المعقول الآتي والـذي هو قولنا. فأما قطعكـم مـن حادثة صبيغ بأن صنيـع عمر رضي الله عنـه معه كان مذهبه أبـدًا في كل من طلب تأويل المتشابه واستنتاجكم من تلك الحادثة أن ذلك كان مذهب أكثر معاصريه من الصحابـة والتابعيـن إن لم يكن جميعهم ارتقاء بعدم النكير إلى الإجماع السـكوتي- فلا

= أَنفُسِكُمْ﴾ الآية. اشـتد ذلك على أصحاب رسـول الله ﷺ فأتوا رسـول الله ﷺ ثم جثوا على الركـب فقالـوا: يا رسـول الله كلفنا مـا نطيق؛ الصلاة والصيـام والجهاد والصدقة، وقـد أنزل الله عليـك هذه الآية ولا نطيقها. فقال رسـول اللـه ﷺ: «أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا، بل قولوا: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾» [البقرة: 285] الحديث. فتح القدير جـ1 ص276.

(1) الحديث ذكره الحافظ ابن كثير في تفسير سورة الانشقاق عن عائشة رضي الله عنها عازيًا إخراجه إلـى الإمـام أحمد والجماعة إلا أبـا داود وإلى ابن جرير رحمهم الله بلفظ: قال رسـول الله ﷺ: «من نوقش الحساب عذب». قالت: فقلت: أفليس قال الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾؟ قال: «ليس ذلك بالحسـاب ولكن ذلك العرض، من نوقش الحسـاب يوم القيامة عذب». وهو أقرب ما وقفت عليه من طرق هذا الحديث إلى لفظ الشيخ جـ4 ص488.

(2) ص121 فما بعدها.

(3) ص123.

نسلم أنه على فرض ثبوته مما يصادم قولنا في قليل أو كثير، بل نقول في ذلك بما قال به الفحول؛ قال العلامة ابن تيمية: (وكذلك صبيغ بن عسل ضربه عمر لأن قصده بالسؤال عن المتشابه كان لابتغاء الفتنة)[1]. وقال تلميذه الحافظ ابن كثير رحمهما الله بعد إذ أورد حديثه في تفسير سورة الذاريات من رواية البزار: (وإنما ضربه لأنه ظهر له من أمره فيما سأل تعنت وعناد، والله أعلم)[2].

قلت: هو كما قالاه، ألا ترون إلى أن ما وقع في رواية الأنباري عن السائب بن يزيد والبزار عن سعيد بن المسيب المتقدمتين لكم مما تكلموا فيه ولم يمنع مانع من طلب علمه. أما الأولى ففيها: (فدخل الرجل على عمر يومًا وهو لابس ثيابًا وعمامة وعمر يقرأ القرآن، فلما فرغ قام إليه الرجل فقال: يا أمير المؤمنين، ما الذاريات ذروا... إلخ)[3]. وأما الثانية فأفادت إلى ذلك علم عمر نفسه بتأويل ما سأل عنه وإجابته بهذا التأويل، ففيها: (جاء صبيغ التميمي إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن الذاريات ذروا. فقال رضي الله عنه هي: الرياح، ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقوله ما قلته. قال: فأخبرني عن المقسمات أمرًا. قال رضي الله عنه: هي الملائكة، ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقوله ما قلته. قال: فأخبرني عن الجاريات يسرًا. قال رضي الله عنه: هي السفن، ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقوله ما قلته. الحديث)[4]. وهذه وإن نص البزار على ضعفها[5] فهي من جنس ما تحتجون علينا به على أن الحافظ ابن كثير رحمه الله قد استظهر أن الضعف من حيث الرفع لا مطلقًا؛ إذ قال في عقب هذا التضعيف من البزار: (قلت: فهذا الحديث ضعيف رفعه وأقرب ما فيه أنه موقوف على

---

(1) تفسير سورة الإخلاص ص121.

(2) جـ4 ص232.

(3) انظر مرجعها المتقدم هناك من القرطبي جـ17 ص29.

(4) جـ4 ص231.

(5) يعني حيث قال في إثرها فيما نقل عنه ابن كثير: (فأبو بكر بن أبي سبرة -يعني أحد رجال إسنادها- لين، وسعيد بن سلام - أي أحد رجال السند كذلك - ليس من أصحاب الحديث). انتهى نفس المرجع ص232.

عمر رضي الله عنه فإن قصه صبيغ بن عسل مشهورة مع عمر رضي الله عنه)[1]. فشأنه إذن شأن ما عزاه القرطبي إلى علي كرم الله وجهه من قوله لابن الكواء وقد سأله عن ذلك: ويلك! سل تفقُّهًا ولا تسأل تعنتًا ثم أجابه عن تأويله بنحو ما في هذه الرواية[2].

وأما ما شبهتم به من جهل الراسخين من الصحابة رضوان الله عليهم بمواضع بأعيانها من القرآن، فنقول على فرض تسليم صحة ما سقتم في جميعها من المتن وعدم القدح فيه ببعده من أمثالهم:

(أ) ومنافرته لما علم من حال القوم علم اليقين من حرصهم أتم الحرص وأبلغه على العلم ولا سيما بالقرآن الذي هو عمود دينهم الرئيسي وذروة سنامه العليا والذي يقرءون فيه غير ما آية ويروون من سنة نبيهم غير ما حديث في التنويه بفضل العلم وأهله.

(ب) وأنهم كانوا يسألونه ﷺ بالفعل كلما جهلوا شيئًا من دينهم أو تلجلجت في صدر أحدهم فيه شبهة كما قدم لك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله طرفًا من ذلك وغيره كثير وكثير، فلا يعقل إذن أن يكونوا قد جهلوا من القرآن هذه المواضع ثم لم يحرك هذا الجهل في قلوبهم ساكنًا ولا بعث فيهم رغبة إلى استعلامها من النبي ﷺ، وسيأتي لذلك مزيد بيان في موضع آخر من هذا البحث فانتظره.

(جـ) وأن بعض هذه المواضع مما لا يعقل الجهل بمثله من آحاد العامة من أهل اللسان فضلًا عن هؤلاء الراسخين من رءوس الصحابة؛ أما أولًا فلكون بعضه جاء في معرض الامتنان كالأب. وبعضه جاء في معرض التخويف كالغسلين، وثالث جاء في معرض المدح وتمهيد العذر كالأواه، ولا يكمل شيء من أولئك بدون العلم بالمراد كما هو بين. وأما ثانيًا فلكونه لفظًا فصيحًا من ألفاظ لغتهم التي يقدح في فصاحة أي ألفاظها عند أهلها الخلص الذين لا ريب في أن هؤلاء الراسخين من خلاصتهم، أن يكون ذلك اللفظ غريبًا غير مأنوس المعنى أو الاستعمال عندهم، فلا يعقل إذن أن يكون في أي ألفاظ القرآن ما هو بهذه المثابة على ما هو مقتضى

---

(1) نفس المرجع.

(2) جـ17 ص29 فما بعدها.

تلك الآثار في هذه الألفاظ؛ أعني الأبَّ والغسلين والأواه. نقول على تسليم صحة تلك المتون وغض النظر عن قوة هذه القوادح وأن حقها ألا يبالي معها بصحة ما يصح من أسانيد تلك المتون، فجوابنا عن جميعها أنه لا هؤلاء الثلاثة ولا الجمع الذي حضر عمر عند قوله في الأبِّ بما قال كانوا جميع الراسخين. ما يقدر أحدكم على خلاف هذه الدعوى أصلًا. فيمكن أن يكون ثَمَّ راسخون غيرهم لم يحضروا من هؤلاء القول بما قالوا كانوا عالمين بما جهل هؤلاء لو حضروهم لعلّموهم من ذلك ما جهلوا.

وبيِّن أنه تعالى إذا قال: «والراسخون» فليس يتحتم أن يعني كل راسخ حتى يقدح جهل البعض فيما نقول، بل يمكن في غير بعد البتة أن يكون مراده المطلق الصادق بالبعض بحيث إذا جهل بعضهم شيئًا علمه آخرون[1]، بل هذا هو الظاهر بقرينة واقع الحال، فإن مما هو على غاية اليقين والتسليم من كل منصف أن العلم قسمة بين أصحابه لا تكاد تظفر باثنين حظهما فيه سواء، دع عنك أن يستوي فيه جميع الراسخين استواءً تامًّا من كل وجه فيتم لنا على ذلك ما نقول كما هو بين.

قال صاحب الكشاف رحمه الله إثر ما نقل في الأبِّ ما أوردتم عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما: (فإن قلت: فهذا يشبه النهي عن تتبع معاني القرآن والبحث عن مشكلاته. قلت: لم يذهب إلى ذلك ولكن القوم كانت أكبر همتهم عاكفة على العمل، وكان التشاغل بشيء من العلم لا يعمل به تكلفًا عندهم، فأراد أن الآية مسوقة في الامتنان على الإنسان بمطعمه واستدعاء شكره، وقد علم من فحوى الآية أن الأبَّ بعض ما أنبته للإنسان متاعًا له أو لأنعامه، فعليك بما هو أهم من النهوض بالشكر لله على ما تبين لك ولم يشكل مما عدد من نعمه، ولا تتشاغل عنه بطلب معنى الأبِّ ومعرفة النبات الخاص الذي هو اسم له، واكتف بالمعرفة المجملة[2] إلى أن يتبين لك في غير هذا الوقت، ثم وصِّ الناس بأن يجروا على هذا السنن فيما أشبه ذلك من مشكلات القرآن)[3]. وقوله:

(1) انظر هنا تفسير القرطبي جـ4 ص18.

(2) كلامه في أصل الامتنان فلا ينافي ما قلناه قبلًا من توقف كماله على العلم.

(3) جـ4 ص563.

إلى أن يتبين لك في غير هذا الوقت. قلت: كذلك قد مر لك عن معاذ، وكذلك قد بان للفاروق وابن عباس رضي الله عنهم ما كان قد خفي عليهما، ألم تروا إلى قول الحافظ رحمه الله إثر ما نقلتم من تخريجه لحديث عمر: (وروى الحاكم أيضًا من وجه آخر عن عمر رضي الله عنه أنه سأل ابن عباس رضي الله عنهما عن الآية فقال: هو نبت الأرض مما تأكله الدواب والأنعام ولا يأكله الناس)[1]؛ فهذا الأبُّ. وأما الغسلين فقال الحافظ ابن كثير: (وقال شبيب بن بشر عن عكرمة عن ابن عباس قال: الغسلين الدم والماء يسيل من لحومهم. وقال علي بن أبي طلحة عنه: الغسلين صديد أهل النار)[2]. وهما بمعنى واحد. نقل بنقلكم. ما نص في أيهما على صحة ولا غيرها. فإما أن يتعارضا فيتساقطا، وإما أن يكون القضاء لنقلنا، فإن الظاهر أن ما أفاد علمًا متأخر عما أفاد عدمه.

وأما الأواه، فقال الحافظ ابن كثير أيضًا: (وقال ابن المبارك عن خالد عن عكرمة عن ابن عباس قال: الأواه الموقن، بلسان الحبشة. وكذا قال العوفي عن ابن عباس: إنه الموقن. وكذا قال مجاهد والضحاك. وقال علي بن أبي طلحة ومجاهد عن ابن عباس: الأواه: المؤمن. زاد علي بن أبي طلحة عنه: هو المؤمن التواب. وقال العوفي عنه: هو المؤمن. بلسان الحبشة)[3]. والقول فيه كالقول في سابقه. وأما حديث اليوم الذي كان مقداره ألف سنة، والذي كان مقداره خمسين ألفًا، فأسند إلى ابن عباس ابنُ أبي حاتم (في قوله تعالى: ﴿فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ﴾[4] قال: منتهى أمره من أسفل الأرضين إلى منتهى أمره من فوق السماوات خمسين ألف سنة. ﴿فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥٓ أَلۡفَ سَنَةٖ﴾[5] يعني بذلك حين ينزل الأمر من السماء إلى الأرض ومن الأرض إلى السماء في يوم واحد، فذلك مقداره ألف سنة؛ لأن ما بين السماء والأرض مقدار سيره

(1) نفس المرجع السابق من أسفل.

(2) تفسيره جـ4 ص216.

(3) نفس المرجع جـ2 ص395.

(4) المعارج: 4.

(5) السجدة: 5.

خمسمائة عام)[1]، وأسند إليه أيضًا: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾. قال: يوم القيامة. قال الحافظ ابن كثير إثر نقل هذا الأخير: وإسناده صحيح)[2]. وهو كسابقيه. وأيضًا فإن جميع من وقفنا على كلامه من المفسرين يتكلمون في معاني جميع هذه الحروف كما يعلمه من يطالعها في كتبهم، كما أن الباحث لا يعسر عليه الوقوف على ما يغلب على الظن أنه المراد هنا، كأن تقول في الأبِّ ما نقل الحافظ هنا من رواية الحاكم عن ابن عباس، قال صاحب الكشاف رحمه الله: (والأبُّ المرعَى؛ لأنه يؤب، أي يؤم وينتجع، والأبُّ والأمُّ أخوان، قال:

جذمنا قيس ونجد دارنا ... ولنا الأب به والمكرع)[3].

وتقول في الغسلين ما ذكر الحافظ ابن كثير عنه أيضًا، قال صاحب الكشاف: (والغسلين غسالة أهل النار وما يسيل من أبدانهم من الصديد والدم، «فعلين» من الغسل)[4]. وتقول في الأواه ما اختاره البيضاوي رحمه الله قال: (﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ﴾ لكثير التأوه، وهو كناية عن فرط ترحمه ورقة قلبه)[5]. وتقول في اليوم الذي مقداره ألف سنة ما في أول أثري ابن أبي حاتم هنا عنه، وفي الذي مقداره خمسون ألفًا ما في ثانيهما، والله أعلم.

فلا معنى إذن للزعم باستمرار جهل الراسخين بها حتى ينتج ما تدعون، فإنه بعد هذا مكابرة بينة، هذا ثم نقول بعد ذلك فيما نقلتموه عن التابعين ومن والاهم من السلف بما عُزي إلى رأس من أعظم رءوسكم: هم رجال ونحن رجال. فكيف وقد أنكر فحل كابن تيمية رحمه الله ثبوت ذلك عنهم أيضًا كما سمعتم، لا جرم أن قصر الخطابي رحمه الله

(1) تفسير ابن كثير جـ4 ص418 فما بعدها.

(2) نفس المرجع ص419.

(3) قال صاحب مشاهد الإنصاف: (الجذم، بالكسر وقد يفتح: الأصل الذي يقتطع منه غيره. والأَبُّ والأَمُّ بالفتح والتشديد بمعنى المرعى؛ لأنه يؤبُّ ويؤمُّ، أي يقصد. والمكرع: المنهل، يقول: نحن من قبيلة قيس ونجد هي ديارنا، ولنا به- أي في نجد- المرعى والمروى، وفيه تمدح بالشرف والشجاعة على غيره). انظره مع النقل عن الكشاف جـ4 ص563 من أعلى وأسفل.

(4) نفس المرجع ص485.

(5) تفسيره ص233.

القول بالعلم على مجاهد وحده من بينهم هو لذلك الخطأ البين. كيف وقد تبين لكم من النقول عن كثيرين من القوم والتي لا تدنو بحال أيضًا في درجة ثبوتها عن نقولكم إن لم تعلها ما لا يشتبه على عاقل قضاؤه بالعلم وشهادته بذلك على كبوة هذا الجواد وهفوة هذا الفحل. ولله در القرطبي رحمه الله ما فاته أن يدفع في صدر هذه الزلة من الشيخ، فقال إثر إيراد مقالته: (قلت: ما حكاه الخطابي من أنه لم يقل بقول مجاهد غيره، فقد روي عن ابن عباس أن «الراسخين» معطوف على اسم الله عز وجل، وأنهم داخلون في علم المتشابه، وأنهم مع علمهم به يقولون آمنا به. وقاله الربيع[1] ومحمد بن جعفر بن الزبير[2] والقاسم بن محمد وغيرهم)[3]. قلت: فمن هؤلاء الغير من قدمنا ومنهم الضحاك عزا السيوطي في الإتقان إلى ابن أبي حاتم إخراجه عنه رحمهم الله قوله: (الراسخون في العلم يعلمون تأويله، لو لم يعلموا تأويله لم يعلموا ناسخه من منسوخه، ولا حلاله من حرامه، ولا محكمه من متشابهه)[4]. ومنهم الحسن عزا إليه ابن تيمية رحمهما الله أن قد قال: (ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم في ماذا أنزلت وماذا عني بها)[5]. فنجري إذن هاهنا ماقلناه غير مرة من تساقط المتعارضات من نقولنا ونقولكم والرجوع إلى القرينة الخارجية وستأتيكم في برهاننا على ما نقول، أو ترجيح نقولنا لقوتها بتلك القرينة، ثم من بين تلكم النقول ما لا تتم لكم به دلالة أصلًا؛ أعني ما نقلتموه ثَمَّ عن سعيد بن المسيب من أنه كان لا يتكلم إلا في المعلوم من القرآن إذ لم لا يكون ذلك منه رحمه الله تحرجًا وإعظامًا للكلام فيما لا يكون في غاية الظهور من القرآن، بل قد أسندوا إليه من التحرج

(1) أسند إليه الطبري قوله: (والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به). جـ6 ص203.

(2) أسند إليه الطبري من طريق ابن إسحاق قوله: (وما يعلم تأويله الذي أراد ما أراد إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا. فكيف يختلف وهو قول واحد من رب واحد. ثم ردوا تأويل المتشابه على ما عرفوا من تأويل المحكمة التي لا تأويل لأحد فيها إلا تأويل واحد فاتسق بقولهم الكتاب وصدق بعضه بعضًا فنفذت به الحجة وظهر به العذر وزاح به الباطل ودمغ به الكفر). المرجع السابق ص203 فما بعدها.

(3) تفسير القرطبي جـ4 ص17.

(4) جـ2 ص3.

(5) تفسير سورة الإخلاص ص124.

ما هو أعظم من هذا، قال مالك رحمه الله عن يحيى بن سعيد عنه: (إنه كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال: إنا لا نقول في القرآن شيئًا. وقال شعبة عن عمرو بن مرة قال: سأل رجل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن، فقال: لا تسألني عن القرآن وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه منه شيء. يعني عكرمة. وقال ابن شوذب: حدثني يزيد بن أبي يزيد قال: كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحرام والحلال، وكان أعلم الناس، فإذا سألناه عن تفسير آية من القرآن سكت كأنه لم يسمع)[1]. بل ذلك أيضًا كان ديدن كثير غيره يومئذ؛ أسند الطبري إلى عبيد الله بن عمر قال: لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول في التفسير، منهم سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيب ونافع. وأسند أبو عبيد إلى هشام بن عروة قال: ما سمعت أبي يؤول آية من كتاب الله قط. وقال أيوب وابن عون وهشام الدستوائي عن محمد ابن سيرين: سألت عبيدة- يعني السلماني- عن آية من القرآن، فقال ذهب الذين كانوا يعلمون فيم أنزل القرآن، فاتق الله وعليك بالسداد. وقال أبو عبيد: حدثنا خشيم عن مغيرة عن إبراهيم قال: كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه. وقال شعبة عن عبد الله بن أبي السفر قال: قال الشعبي: والله ما من آية إلا وقد سألت عنها ولكنها الرواية عن الله عز وجل. وأسند أبو عبيد إلى مسروق قال: اتقوا التفسير فإنما هو الرواية عن الله[2]. دون أن يقتضي ذلك عند أهل النصفة جهل القوم بما سكتوا عنه، وإلا لاقتضت هذه الآثار جهل القوم- حاشاهم- بالقرآن كله كما هو بين، وهو ما لا يجترئ على قوله ذو مسكة من عقل أودين، فمن أين قضيتم إذن بأن لفظة المعلوم في هذا الأثر تعني بالضرورة أن مقابله مجهول له وللراسخين جهله للعوام أو من هم دون الراسخين؟ هذا تعسف في منطق الإنصاف بين لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد. والله أعلم.

ثم لله بعد ذلك كله در شيخ الإسلام ابن تيمية هنا إذ قال: (فإن قيل: فأكثر السلف على أن الراسخين في العلم لا يعلمون التأويل وكذلك أكثر أهل اللغة، يروى هذا عن ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وعروة وقتادة وعمر بن عبد العزيز والفراء وأبي عبيد

(1) تفسير ابن كثير جـ1 ص6.

(2) نفس المرجع.

وثعلب وابن الأنباري. وتمم السؤال بذكر دعوى ابن الأنباري المتقدمة في موضعها، ثم قال بعد كلام طويل في الجواب تقدم أكثره: وأما ما ذكر عن عروة، فعروة قد عرف من طريقه أنه كان لا يفسر عامة آي القرآن إلا آيات قليلة رواها عن عائشة، ومعلوم أنه إذا لم يعرف عروة التفسير لم يلزم أنه لا يعرفه غيره من الخلفاء الراشدين وعلماء الصحابة كابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وغيرهم. وأما اللغويون الذين يقولون إن الراسخين لا يعلمون معنى المتشابه فهم متناقضون في ذلك، فإن هؤلاء كلهم يتكلمون في تفسير كل شيء في القرآن ويتوسعون في القول في ذلك، حتى ما منهم أحد إلا وقد قال في ذلك أقوالا لم يسبق إليها وهي خطأ. وابن الأنباري الذي بالغ في نصر ذلك القول هو من أكثر الناس كلامًا في معاني الآي المتشابهات، يذكر فيها من الأقوال ما لم ينقل عن أحد من السلف، ويحتج لما يقوله في القرآن بالشاذ من اللغة. إلى أن قال: فإن كان المتشابه لا يعلم معناه إلا الله فهم كلهم يجترئون على الله؛ يتكلمون في شيء لا سبيل إلى معرفته، وإن كان ما بينوه من معاني المتشابه قد أصابوا فيه ولو في كلمة واحدة ظهر خطؤهم في قولهم: إن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله ولا يعلمه أحد من المخلوقين. فليختر من ينصر قولهم هذا أو هذا. ومعلوم أنهم أصابوا في شيء كثير مما يفسرون به المتشابه، وأخطئوا في بعض ذلك، فيكون تفسيرهم هذه الآية مما أخطئوا فيه العلم اليقيني، فإنهم أصابوا في كثير من تفسير المتشابه، وكذلك ما نقل عن قتادة من أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، فكتابه في التفسير من أشهر الكتب، ونقله ثابت عنه من رواية معمر عنه ورواية سعيد بن أبي عروبة عنه، ولهذا كان المصنفون في التفسير عامتهم يذكرون قوله لصحة النقل، ومع هذا يفسر القرآن كله محكمه ومتشابهه.. والذي اقتضى شهرة القول عن أهل السنة بأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله ظهور التأويلات الباطلة من أهل البدع والجهمية والقدرية من المعتزلة وغيرهم، فصار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد. وهذا أصل معروف لأهل البدع أنهم يفسرون القرآن برأيهم العقلي وتأويلهم اللغوي، فتفاسير المعتزلة مملوءة بتأويل النصوص المثبتة للصفات والقدر على غير ما أراد الله ورسوله، فإنكار السلف والأئمة لهذه التأويلات الفاسدة كما قال الإمام أحمد في ما كتبه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله، فهذا الذي أنكره السلف والأئمة من التأويل، فجاء بعدهم قوم انتسبوا إلى

السنة بغير خبرة تامة بها وبما يخالفها وظنوا أن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله، فظنوا أن معنى التأويل هو معناه في اصطلاح المتأخرين وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح فصاروا في موضع يقولون وينصرون أن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله - إلى أن قال: وهذا أحمد بن حنبل إمام أهل السنة الصابر في المحنة الذي قد صار للمسلمين معيارًا يفرقون به بين أهل السنة والبدعة، لما صنف كتابه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله، تكلم في معاني المتشابه الذي اتبعه الزائغون ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله آية آية، وبين معناها وفسرها ليبين فساد تأويل الزائغين - إلى أن قال: وبين معاني الآيات التي سماها هو متشابهة وفسرها آية آية، وكذلك لما ناظروه واحتجوا عليه بالنصوص جعل يفسرها آية آية وحديثًا حديثًا ويبين فساد ما تأولها عليه الزائغون ويبين هو معناها، ولم يقل أحد: إن هذه الآيات والأحاديث لا يفهم معناها إلا الله، ولا قال أحد له ذلك، بل الطوائف كلها مجتمعة على إمكان معرفة معناها لكن يتنازعون في المراد كما يتنازعون في آيات الأمر والنهي، وكذلك تفسير المتشابه من الآيات والأحاديث التي يحتج بها الزائغون من الخوارج وغيرهم كقوله: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الشارب الخمر حين يشرب وهو مؤمن». وأمثال ذلك، ويبطل قول المرجئة والجهمية وقول الخوارج والمعتزلة، وكل هذه الطوائف تحتج بنصوص المتشابه على قولها، ولم يقل أحد لا من أهل السنة ولا من هؤلاء لما يستدل به هو أو يستدل به عليه منازعه: هذه آيات وأحاديث لا يعلم معناها أحد من البشر فأمسكوا عن الاستدلال بها)[1]. انتهى المقصود منه والله أعلم.

دفع شبهتهم من المعقول

هذا وأما ما شبهتم به من المعقول فإنه بغض النظر عن قصور ما قاله الإمام عن الدلالة على امتناع تأويل سائر المتشابهات واختصاصه من ذلك بما كان من قبيل الأصول فحسب

(1) ص129 ثم من ص132 إلى ص135.



كما لا يخفى، فإنا لا نسلم ما قال به في هذه الشبهة كذلك من كون القول بمقتضى الدلائل الظنية في المسائل القطعية باطلًا على إطلاقه حتى يلزم أن يكون ترجيح مجاز على مجاز فيما امتنعت حقيقته وتعددت مجازاته من ذلك بالترجيحات اللغوية التي لا تفيد إلا الظن باطلًا، بل نقول: ذاك مقيد بما إذا كان هذا القول قد صدر عن قائله ابتداء، أعني دون أن يكون في تلك المسألة نص ما من عند صاحب عذرتها[1] نفسه؛ لأن ذلك يكون من صاحب هذا القول من قبيل الرجم بالغيب، أو كان بحيث يعارضه في تلك المسألة قاطع أو ظن[2] آخر مثله أو أقوى منه، فأما إذا كان بيانًا لنص مجمل ورد في تلك القطعية فلا، بل الأمر إذ ذاك على ما قاله ابن السبكي في جمع الجوامع من (أن الأصح أن المظنون يبين المعلوم[3]. قال شارحه الجلال رحمه الله مصورًا اعتراضًا هزيلًا على هذا الأصح ودافعًا في صدره: وقيل: لا لأنه دونه، فكيف يجعل في محله حتى كأنه المذكور بدله، قلنا: لوضوحه). قال العطار رحمه الله في حواشيه على الشرح المذكور في الكشف عن هذا الجواب: (قوله: قلنا: لوضوحه. أي إنما نزل منزلته وإن لم يكن في درجته لوضوحه الذي يحصل به البيان من المعلوم وليس معارضًا له حتى يمتنع تنزيله منزلته؛ إذ التساوي إنما يعتبر عند التعارض لئلا يلزم إلغاء الأقوى بالأضعف)[4]. وقال الشربيني رحمه الله في تقريراته على البناني وفيه مزيد كشف وتحرير في مقامنا هذا: (قول المصنف: والأصح أن المظنون... إلخ. هاهنا مسألة أخرى اشتبهت على بعض من كتب هنا بهذه، وهي أنه لا يلزم في بيان المجمل أن يكون قطعي الدلالة على معناه، بل يكفي في تعيين

(1) اعتبار هذا القيد إنما هو بالنسبة لأصل القاعدة لا لما يترتب عليها من اللازم المذكور، وإلا فإنه لا يتصور ترجيح مجاز على مجاز... إلخ، إلا في نص له حقيقة ومجازات كما لا يخفى.

(2) أو هذه مانعة خلو لا مانعة جمع، فالممتنع أن يخلو هذا المقيد من قيديه جميعًا لا أنهما قد يجتمعان فيه.

(3) قال البناني رحمه الله في حواشيه: (قوله: والأصح أن المظنون- أي متنًا- وهو مروي الآحاد كأيمانهما في القراءة الشاذة يبين بها قراءة «أيديهما» المتواترة. وقوله: يبين المعلوم- أي متنًا أيضًا- إذ المعلوم الدلالة واضح لا يحتاج إلى بيانه بالمظنون). حاشية البناني على جمع الجوامع جـ2 ص68.

(4) جـ2 ص101.

أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح؛ لأنه لا تعارض بين المجمل والبيان ليلزم إلغاء الأقوى بالأضعف، بخلاف العام والمطلق فإنه يلزم أن يكون المخصص أو المقيد أقوى دلالة وإلا لزم ما مر)[1].

ولا ريب أن ترجيح أحد المجازات بالترجيحات اللغوية بحيث يكون ذلك المجاز ظني الإرادة- أعني راجحها من اللفظ- هو من هذا القبيل، أعني قبيل بيان المعلوم بالمظنون، فإن الشأن في الكل واحد وهو تحصيل رجحان المجمل في أحد محتملاته كما لا يخفى. قلت: وإنما كان لوضوح البيان المظنون الذي لا يعارضه مثله أو أقوى منه هذا الحكم من وجوب الأخذ بمقتضاه في المقطوع؛ لأن هذا المقطوع وقد ترجح في أحد محتملاته بذلك البيان يكون إذ ذاك كالظاهر المتبادر في معناه بجامع دلالة كل على معناه دلالة ظنية، فيجب الأخذ بهذا كما يجب بذاك ما لم تمنع منه قرينة، وقد فرضنا الكلام حيث لا معارض فلا قرينة إذن، فيكون العدول عنه حينئذ عدولًا عن الراجح لغير شيء وهو لا يجوز قطعًا، وبهذا عينه نأخذ على الإمام رحمه الله ما حكاه من إجماع المسلمين على امتناع القول في ذات الله وصفاته بالظن، فإنه إن أراد القول ابتداءً أو معارضًا بالقطع أو الظن الأقوى منه أو المساوي له فمسلم ولكنه مغالطة ظاهرة، فإن من البيان بأجلى مكان أن كلامنا ليس فيه حتى يحسن محاجتنا بالإجماع على امتناعه، وإن أراده بيانًا لما أجمل من نصوص ذلك الممتنع إرادة الحقيقة منها- وهو لا ريب مراده- فممتنع، بل عجيب من مثله أن يقوله، وكيف ولم يزل الخلاف في عصره وقبل عصره قائمًا في أمر تفسير هذه النصوص المتشابهات، وما أكثر ما حكى هو نفسه هذا الخلاف في تفسيره وغير تفسيره[2]، ولم يزل من الأمة في أعصارها المختلفة أعلام على غاية من الشرف والفضل يقومون بتفسير هذه النصوص المتشابهات في الأصول كانت تلك النصوص أو في الفروع. وبالجملة فإن الحق الصراح أن هذا هو الحقيق من دون ذاك بمقالته (القلب الخالي عن التعصب يميل إليه، والفطرة الأصلية تشهد بصحته. وبالله التوفيق).

---

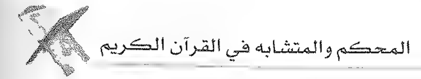
(1) هامش المرجع قبل السابق.

(2) انظر كتابه أساس التقديس.



دفع ما زعموه حكمًا لورود هذا القسم في القرآن

هذا وأما ما زعمتموه حكمًا لوقوع هذا القسم في كتاب الله تعالى فنعم، تلك حكم بالغات بحجب الله عنا كثيرًا من العلوم، ولكن هذا الحجب ليس بحيث يتوقف على خطابه إيانا بكلام لا يمكن فهمه حتى يلزم من تصحيح هذا الصحيح لتلك الحكم تصحيح ذلك الباطل لها، بل نقول: هو حاصل، ولهذه الحكم الجليلة بدون مثل ذلك الخطاب بل بدون خطاب أصلًا بلا شبهة، فالحكمة له لا للوسيلة الفاسدة التي تزعمون أنها تحصيله، وحاشا لأحكم الحاكمين ألا يحصل شريف الغايات إلا بفاسد الوسائل، فأما التسوية بين قول الشارع وأفعالنا بحيث إذا جوزنا في بعض ما طلب إلينا تحصيله من تلك الأفعال أن يحجب عنا علم حكمته جوزنا في بعض قوله ألا نعلم معناه أصلًا- فباطل من الرأي كذلك؛ إذ الفرق الجلي قائم بين الأمرين كما سيتبين في موضعه بأجلى بيان إن شاء الله تعالى.



حجتنا نحن على إثبات ما نقول

فأما وقد أدحضنا ما تشبثتم به من شبهة، فهاكم الحجة على حقية ما نقول وبالله التوفيق:

لو كان في كتاب الله ما لا يعلم معناه إلا الله لكان خطاب الخلق به كالخطاب بالمهمل لكن الخطاب بالمهمل مما يقوم على امتناعه العقل والنقل جميعًا، فكذلك يمتنع الخطاب بما هو مثله، أما أنه كالخطاب بالمهمل فلأنه عند القول بأن أحدًا لا يمكن أن يفهم منه شيئًا لا يكون فرق البتة بينه وبين المهمل من الكلام الذي لا يفهم منه شيء كذلك وهو بين، وأما امتناع الخطاب بالمهمل عقلًا ونقلًا فلأن المهمل غير مفيد والخطاب بما لا يفيد في حكم العقل عبث وسفه لا يركب مثله الحكيم أبدًا، فهذا امتناعه عقلًا؛ ولأن الله وصف كتابه في غير ما آية منه بكونه بيانًا وكونه هدى، والمهمل لا بيان فيه ولا هدى به. فلو وقع في القرآن لكان من القرآن ما ليس ببيان ولا هدى، ولكان بذلك مناقضًا لآيات وصفه بهما مستلزمًا بهذه المناقضة بينه وبين تلكم الآيات وقوع الاختلاف في القرآن ومناقضة أخرى لآية نفي الاختلاف عنه، أعني قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ . وهو ما يقضي بكون القرآن ليس من عند الله بشهادة هذه الآية حاشا كلام أحكم الحاكمين. فإن قيل لا نسلم أن الخطاب بذلك كالخطاب بالمهمل وما ذكرته بينهما من الجامع فقد عمدت في ذلك إلى الواهي فجعلته جامعًا وأغفلت القوي فأهملته فارقًا، وكيف وهذا -أعني ما لا يعلم معناه إلا الله- له معنى لا محالة شريف بوصفه كلام أحكم الحاكمين، وذاك لا معنى له أصلًا بوصفه مهملًا غير موضوع لشيء. سلمناه ولكن لا نسلم امتناع الخطاب بالمهمل لا عقلًا ولا نقلًا[1].

(1) اعلم أنه على القول بأن الحشوية قد قالوا باشتمال القرآن على المهمل الذي لا معنى له أصلًا وهو مقتضى ما نقله الإسنوي في شرح المنهاج من قول الإمام في المحصول (لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعني به شيئًا) وقول البيضاوي في منهاجه (لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه هذيان احتجت الحشوية بأوائل السور... إلخ). وقول الإسنوي بعد كلام في شرح هذا النص من كلام البيضاوي (والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضًا عبد الجبار في العمدة وأبو الحسين في شرحه له) انظر النقول الثلاثة في جـ1 ص305 =

أما العقل فلأنا لا نسلم أن المهمل لكونه غير مفيد فالخطاب به لا محالة عبث وسفه، بل نقول قد لا يكون في الخطاب به مع ذلك نعني كونه غير مفيد عبث ولا سفه، وذلك حين يكون في مثل هذا الخطاب مصلحة يحسن أن يعتبرها الحكيم إذ العبث ما لا مصلحة فيه بالكلية، فعند ذلك نقول لم لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل لمصلحة أخرى غير الإفادة كالحِكَم التي ذكرناها لوقوع هذا القسم نعني المتشابه بالمعنى الذي ذكرناه في القرآن أو كالغرض الذي ذكره ابن روق وقطرب في فواتح السور من أن تنزيلها مع كونها لا تفيد معنى في لغتهم تصح إرادته لإثارة عجبهم واضطرارهم إلى استماع ما بعدها طمعًا في الظفر ببيان لهذه الغرائب، وفي ذلك القضاء على مكرهم وتواصيهم بعدم السماع للقرآن واللغو فيه[1] فإن المصلحة من الخطاب لا تتعين في الإفادة، وكيف والكلام على ما يقول الفخر الرازي رحمه الله بوصفه فعلًا من الأفعال، فالداعي إليه قد يكون هو الإفادة وقد يكون غيرها[2]. وأما النقل فلا نسلم أن الذي يتوجه إليه الوصف بالبيان والهدى هو جميع القرآن حتى ينافر خلو البعض من ذلك آيات الوصف به، فيستلزم ما

= ثم ص308 كلتاهما من أعلى وقول ابن السبكي في جمع الجوامع (ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافًا للحشوية) وإليه ميل شارحه الجلال وشيخ الإسلام في تلخيص كلامهما حيث قرر كل منهما كلام ابن السبكي دون ما اعتراض عليه، انظر حاشية البناني على جمع الجوامع جـ1 ص232 – وغاية الوصول شرح لب الأصول كلاهما لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ص35 نقول إنه على القول بذلك وهو ما تراه فإن إيراد هذا التسليم في المناقشة إذن يكون في غاية الظهور، وأما على القول بأن لا قائل بوقوع المهمل أصلًا وهو منطوق ما نقل البناني من قول الزركشي وغيره من (أن خلاف الحشوية فيما له معنى ولكن لا نفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات، أما ما لا معنى له أصلًا فلا يجوز وروده في كلام الله اتفاقًا) المرجع السابق. وظاهر عبارة الآمدي حيث قال فيما نقل عنه العطار (لا يتصور اشتمال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلًا) حاشية العطار على جمع الجوامع جـ1 ص302 فإنه كذلك لا يأتينا شيء من قبل هذا الإيراد ذلك بأنه فوق عدم تسليمنا لهذا الزعم بل رؤيتنا مع البناني إياه غريبًا مع تخصيص هؤلاء كغيرهم من القائلين بالأول الخلاف بالحشوية، فإنه على فرض التسليم به فإن المقصود الأهم هنا أن يبلغ بالشبهة أقصى ما يمكن أن تبلغ سواء أقال بتلك الشبهة أو ذلك المبلغ فيها أحد أم لم يقل حتى إذا أتينا على كل ذلك بالنفي والإبطال سلم لنا الحق وبين لذي عينين صبحه.

(1) انظر تفسير الإمام رحمه الله لفاتحة البقرة.

(2) نفس المرجع.

ذكرته بل نقول هو متوجه إلى المجموع فلا يضر أن يخرج منه البعض ومصداق هذا أن أهل العلم مطبقون على أن في القرآن المجمل الذي يحتاج إلى بيان ولم يعده أحد مع ذلك قاضيًا بالتناقض بين النصوص التي تصف القرآن بأنه بيان وهدى وبين تلك النصوص المجملات[1]: سلمناه، ولكن نقول هو عام مخصوص بالدلائل المخرجة لهذه النصوص، أعني المهملات والمتشابهات من ذلك. سلمناه ولكن الأمر على ما قاله الإمام رحمه الله من أن المهملات إذا حققت مثل هذا الغرض - يعني ما قال به ابن روق وقطرب أي ونحوه- كانت من أعظم وجوه البيان والهدى[2] إن قيل ذلك فإنا نقول ما يصح من كل هذا المراء شيء، أما الأول فإن ما عددناه نحن جامعًا بين ما له معنى لا يعلم وما لا معنى له أصلًا هو القوي الذي لا يسع عاقلًا إغفاله وما عددتموه فارقًا هو الواهي الذي لا يسع منصفًا اعتباره، وإلا فمن أين يمكن أن يقع التأثير بكون اللفظ له معنى ما دام هذا المعنى بمعزل عن علم المخاطب بذلك اللفظ بالكلية، أفليس أن العربي لو خوطب بمستعمل في الزنجية دون العربية مثلًا كان ذلك بالنسبة إليه من عين الخطاب بالمهمل دون أن ينقص من ذلك الإهمال شيئًا كونه موضوعًا لمعنى بالفعل ما دام هذا اللفظ غير موضوع لشيء في لغة ذلك المخاطب أن كل لفظ لم يوضع لمعنى فهو بالنسبة لخصوص ذلك المعنى مهمل وإن وضع لغيره في لغة المخاطب نفسها، فمن ثم جعلوا اللفظ الذي لا مانع من إرادة ظاهره بالنسبة لخلاف ذلك الظاهر مهملًا حيث قال البيضاوي رحمه الله: (لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل.. إلخ)[3] فكذلك الخطاب بما لا يعلمه إلا الله بل ذلك أولى فإن هذا مما يمكن أن ينكشف معناه لخلق فيزول خفاؤه وذلك مما لا سبيل إلى معرفته لخلق فيستمر. لا غرو أن الأصوليين قد ساقوا من حجج الحشوية[4] على وقوع المهمل في القرآن احتجاجهم بعين ما قلتم به من

---

(1) نفس المرجع.

(2) تفسيره فاتحة البقرة.

(3) منهاج الوصول ص21.

(4) قال الإسنوي رحمه الله في شرح منهاج الأصول (فائدة: اختلف في الحشوية فقيل بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة إلى الحشا لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديئًا فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها =

استئثار الله بعلم تأويل المتشابه فقال البيضاوي أي في شبهتهم الثانية (وبأن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ واجب.. إلخ) قال شارحه البدخشي رحمه الله بعد كلام تقدم في تقرير تلك الشبهة وفيه رد اعتراض الفنري بعين ما زعمتموه من هذا الفرق بين القسمين (ثم إذا وجب الوقف على «الله» كان المتشابه غير معلوم فقد خاطبنا بما لا نفهم وهو المهمل، ويؤكده ما قالت الحنفية: المتشابه ما لا طريق لدركه أصلًا، قال الفنري: وفيه نظر لأن المهمل ما لا دلالة له لعدم الوضع لا ما لا نعلم تأويله لجواز كونه موضوعًا مع ذلك أقول المدعي جواز الخطاب بما لا نفهم أصلًا سواء سمي مهملًا أو غيره)[1]. فأبان رحمه الله أن الاختلاف بين القسمين حينئذ إنما هو في مجرد التسمية ومثل هذا لا أثر له في اختلاف الأحكام.

وأما امتناع الخطاب بالمهمل عقلًا.. فإنا لا نسلم أن ما زعمتموه من المصلحة يمكن أن يدفع عن الخطاب بمثله نقيصة العبث والسفه بل نقول: ما لم تراع في كل خطاب مصلحة إفادة المخاطب به فالمتكلم بذلك الخطاب عابث وسفيه أبدًا. ذلك بأنه فوق كون ما ادعيتموه حكمة لورود المتشابه بالمعنى الذي قررتموه مثلًا وما جعله ابن روق وقطرب سرًّا لورود الفواتح المعجمة فوق كون شيء من ذلك لا يتوقف البتة على الخطاب بغير المفيد بل الأول متوقف على حجب بعض العلوم عنا فحسب، كما ذكرناه والآخر على فرض تسليمه على مجرد ما يضطرهم إلى سماع القرآن ولا يتعين في الخطاب بالمهمل كما لا يخفى، فإنه على فرض تسليم أن تلك مصالح يراعى مثلها الحكيم فإن ما يعارض ذلك من المفسدة أكبر وأعظم، ولا ريب أن المنطق المستقيم قاض بأنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة في شيء وتساوتا في القوة كان درء المفسدة لا محالة مقدمًا على جلب المصلحة، فكيف لو كانت هذه المفسدة اللازمة لذلك

= والجانب يسمى حشا ومنه الأحشاء لجوانب البطن). جـ1 ص309 من أعلى. وعلى هذا الأخير اختصر المحلي في شرح جمع الجوامع قال العطار رحمه الله في حواشيه عليه وفيه الإبانة عن وجه آخر لتسكين الشين وغلط منكر فتحها (قوله إلى حشا: فعلى هذا حشوية بفتح الشين وتسكن أيضًا نسبة للحشو لأنهم جوزوا وقوعه في القرآن وبالوجهين ضبطه الزركشي والبرماوي خلاف قول ابن الصلاح أن الفتح غلط). جـ1 ص303.

(1) مناهج العقول جـ1 ص306.

الشـيء أعظـم من تلك المصلحـة المترتبة عليه. أمـا كيف كانت هذه المفسـدة؟ فنقول: لو اشـتمل القرآن على شـيء من هذا المهمل أو ما في حكمه لاسـتلزم ذلك القدح فيما علـم علـى القطع وتقرر بالاتفاق من كون هذا الكتاب فـي أعلى طبقات البلاغة ذلك بأن شـرط بلاغة الكلام الذي لا تتحقق ماهيتها بدونه كون ذلك الكلام فصيحًا، فإذا كان من المخـل بفصاحة الكلام وبالتالي بلاغته كون إحدى كلماته غريبة أي وحشـية غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسـة الاسـتعمال عنـد الفصحاء من العرب الخلـص[1] أعني معظمهم مع علـم بعضهـم بذلك المعنى قطعًـا فكيف بالمهمل الذي لا معنى لـه أصلًا وما في حكمه مما لا طمع لأحد في الوقوف على معناه كما تدعون.

فـإن قيل فلنلتزم عـدم فصاحة تلك المهملات وما في حكمها، ولكن نذهب في ذلك مذهـب العلامـة الزوزنـي القائل[2] بأن الكلام الطويل المشـتمل على كلمـة غير فصيحة لا يخـرج عن الفصاحة كما لا يخرج العربي الطويل المشـتمل علـى كلمة غير عربية عن أن يكون عربيًا.

قلنا: ما كان شـيء من قول الزوزني هذا ليصح لا دعوى ولا اسـتدلالًا حتى يجديكم التعلق به. أما استدلاله فمن حيث إن من شرط القياس وجود الحكم في الأصل والحكم الذي هو صحة وصف الشيء بما ليس وصفًا لجزئه لم يوجد في الكلام العربي الـذي هو الأصل المقيس عليه[3] حتى يقضي بمثله في المقيس. فإنا نقول: إنه مهما أريدت الحقيقة من وصف الكلام بالعروبة، فلا بد أن يكون الكل عربيًا حتى إنه عند الاشـتمال على غير العربـي ولو كلمـة واحدة لابد أن يخرج ذلـك الوصف على التغليـب أو إطلاق المعظم على الكل، بدليل صحة الاستثناء حين يكون مثل ذلك الاشتمال. فيقال مثلًا هذا الكلام عربـي إلا كلمـة كذا[4] وفي كلا ذينك التخريجين أعنـي التغليب وإطلاق المعظـم على

(1) انظر حاشية البناني على مختصر السعد مع تقرير الإنبابي عليها جـ1 ص221.

(2) أي في توجيه بعض الكلمات المتنافرة على زعمه في القرآن كـ«أعهد» من قوله تعالى ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [يس: 59].. إلخ انظر مختصر السعد بهامش المرجع السابق ص217.

(3) مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح بالمطبوعة الموسومة بشروح التلخيص جـ1 ص80.

(4) انظر منهاج الأصول وشرحيه للإسنوي والبدخشي جـ1 ص251، ص253.



الـكل مجاز كمـا لا يخفى. ولا ريب أن كلامنا ليس فيه إنمـا كلامنا فيما هو من الحقيقة، فـإن قيـل: فوصـف القـرآن بالعروبة إذن مجـاز لا حقيقـة فإنـه لا ريبة في اشـتماله على ألفاظ غير عربية كالقسـطاس اسـمًا للميزان فإنها رومية[1] والسجل اسمًا للصحيفة فإنها فارسية[2]، والمشكاة اسمًا للطاقة التي لا تنفذ كسنبلة القنديل فإنها هندية[3]، أو حبشية[4] وهـو خـلاف الظاهر من آيات وصفه بذلك، إذ حمل هذه الآيـات على الحقيقة أولى من حملها على المجاز لكون الحقيقة أرجح من المجاز[5] ما أمكنت السـبيل إليها ولا حائل دونهـا هنا. قلنا لو اشـتمل القرآن على غير عربـي لكانت الحيلولة من دون حقيقية وصفه بالعروبـة بينـة بما قلناه آنفـا لامتناع عود ذلك الوصـف حينئذ إلى الكل الـذي لا تتصور الحقيقـة إلا بالحمـل عليه وتعين عوده إلى الغالب الذي يكـون معه لا محالة مقولًا على سـبيل المجاز كما هو في غاية الظهور، فصوغ السـؤال إذن على هـذا النحو أعني دعوى الحقيقـة مـع الاعتـراف بكون البعـض غير عربي مكابرة بـل تهافت لا يخفـى. إنمـا كان ذلـك الوصـف على ما نقولـه نحن حقيقـة لا أثارة للمجاز فيه لأنا لا نسـلم أصـلًا أن ما اشتمل عليه مما ادعى عدم عروبته غير عربي، بل هو إما ألفاظ عرفها العرب[6] من أهليها

(1) نهايـة السـول ومنهـاج العقـول جـ1 ص251، ص254 وفقـه اللغـة وأسـرار العربيـة للثعالبي ص455.

(2) انظر حاشية الدسوقي على مختصر السعد بهامش المطبوعة المذكورة ص82.

(3) نفس المرجع.

(4) أي كما قاله الإمام في المحصول، وأما الأول فقول الآمدي وابن الحاجب انظر نهاية السول جـ1 ص253.

(5) البناني على شرح جمع الجوامع جـ1 ص326.

(6) الجـواب بهـذا إلـى آخره أعدل عندنـا من قول البيضاوي فـي منهاج الأصول وأقره الإسـنوي في شرحه وابن يعقوب في مواهب الفتاح والدسوقي والبناني على مختصر السعد بكون هذه الألفاظ المزعوم عدم عربيتها مما تواردت عليه العربية وغيرها. انظر نهاية السـول جـ1 ص254 وصلب شـروح التلخيص جـ1 ص80 وهامشها ص82 وحاشية البناني مع تقرير الإنبابي جـ1 ص220، لأن توارد اللغات فوق أنه نادر فلا دليل عليه هنا. انظر مناهج العقول جـ1 ص253 وإن كنا ننازع صاحبه البدخشي مع ذلك في استظهاره وقوع غير العربي في القرآن بخلاف ما قلناه فإنه يكفي في التدليل له عدم تكبر العرب على خطابهم بهذه الألفاظ في القرآن.

فزلت بها ألسنتهم وتحدثوا بها تحدثهم بألفاظ لغتهم فما نزل القرآن بها إلا وقد اشتهرت في كلامهم اشتهار عربية الأصل وهي ما نقول عليه اسم المعرب كهذه الألفاظ الممثل بها في السؤال ونحوها[1]، ولا خفاء في أن وصفها بالعروبة على تلك الحال حقيقة لا مجاز وإما أعلام وقد تعارفت اللغات كلها على استعمال الأعلام كما هي، فهي وإن كانت ذات لسان مخصوص من حيث ابتداء وضع أهله لها تعتبر قدرًا مشتركًا بين جميع اللغات من حيث الاستعمال كما قاله السعد وغيره[2] بحيث لا يقدح بحال وقوعها في أي أسلوب في حقيقة وصف ذلك الأسلوب بلسانه المخصوص. هذا فوق أن هذه الأعلام مما كان معروفًا لدى العرب وشائع الاستعمال في لغتهم. فهي من جنس ما سبق غير مضارين بحال في ذلك القول بما طنطن به ابن الحاجب والعضد[3] ومن

---

(1) عبارة السيوطي رحمه الله في المزهر (وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: أما لغات العجم في القرآن، فإن الناس اختلفوا فيها فروى عن ابن عباس ومجاهد وابن جبير وعكرمة وعطاء وغيرهم من أهل العلم أنهم قالوا في أحرف كثيرة أنها بلغات العجم منها قوله: ﴿طه﴾ و﴿ٱلْيَمِّ﴾ و﴿ٱلطُّورِ﴾ و﴿ٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ﴾ فيقال إنها بالسريانية والسراط والقسطاس والفردوس يقال إنها بالرومية ومشكاة وكفلين يقال: إنها بالحبشية وهيت لك يقال: إنها بالحورانية، قال: فهذا قول أهل العلم من الفقهاء. قال وزعم أهل العربية أن القرآن ليس فيه من كلام العجم شيء لقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ وقوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ . وقال أبو عبيد: والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعًا، وذلك أن هذه الحروف أصولها عجمية كما قال الفقهاء إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال: إنها عربية فهو صادق. ومن قال: عجمية فهو صادق. انتهى. وذكر الجواليقي في المعرب مثله، وقال فهي عجمية باعتبار الأصل عربية باعتبار الحال) جـ1 ص159 وقوله في هذه المثل: «طه» قلت يعني به يا رجل كما ذكره المهدوي عن عكرمة وحكاه الماوردي عن ابن عباس أيضًا ومجاهد أنه كذلك بالسريانية. انظر تفسير القرطبي جـ11 ص166 : قلت وعندي أن في هذا المثال نظرا ظاهرًا يدركه كل من تأمل صنيع القوم في كتابتهم هذين الحرفين كغيرهما من الحروف المقطعة على نمط التهجي، إنما المراد بهما ما اخترناه في بحث لنا وسيأتيك مجمله إن شاء الله آخر هذا البحث من أن المراد بهذين الحرفين كغيرهما من تلك الحروف ليس غير مسمييهما الهجائيين المعروفين للحكمة التي ستقف عليها آنئذ إن شاء الله تعالى والله أعلم.

(2) انظر حاشية البناني على شرح جمع الجوامع جـ1 ص327.

(3) نفس المرجع.

لف لفهما[1] من اتفاق النحاة فيها على القول بالعجمة. وقولهم إن ذلك مع العلمية هو علة منعها من الصرف لأن الاستمرار على مراعاة ما هو وضع سابق للشيء لا يعني البتة غض النظر عما صار صفة أخرى لذلك الشيء، بل كلا ذينك الوصفين مرعي هنا فهي ملاحظ فيها العجمة تنبيهًا على ما سبق وضعها عند الأعاجم وكثرتها في كلامهم وكونها أشبه بطريقتهم[2] والعروبة من حيث تعارفهم على استعمالها في لغتهم، وإذن فإن القرآن العزيز لم يشتمل على لفظ واحد يمكن الزعم فيه بكونه غير عربي حتى يرد السؤال، بل كل لفظ في نظمه الكريم فهو إما عربي منذ أول الأمر فوصفه بالعروبة حقيقة بلا شبهة وإما صائر كذلك أعني عربيًّا بتعارف العرب الخلص على استعماله في التخاطب بينهم بلا أدنى نكير على مرتكبه باللكنة، فوصفه بالعروبة حقيقة كذلك، ألا ترى أنه إنما تظهر الحجة وتتم المنة أن لو كان وصف القرآن بالعروبة عائدًا إلى كله لا بعضه فحسب، وأنه لا تترتب الغايتان الشريفتان عقلهم[3] وتقواهم[4] على وجه الكمال إلا بذلك، سلمنا جدلًا وجود هذا الحكم الذي هو صحة وصف الشيء بما ليس وصفًا لجزئه في هذا الأصل المقيس عليه ولكنا مع ذلك لا نسلم دعواه أن اشتمال الكلام الطويل على كلمة غير فصيحة لا يخرجه عن الفصاحة، بل نقول مع ذلك بفساد تلك الدعوى وعدم صلوح قياسها على هذا الأصل وذلك لوجود الفارق هنا بين المقيس الذي هو تلك الدعوى وهذا الأصل المقيس عليه[5] فإنه على فرض إمكان القول في هذا الأصل بأن ليس من شرط عروبة الكلام الطويل كون جميع كلماته عربية استنادًا إلى شبهة أن العرب أنفسهم كانوا يستعملون غير العربي في كلامهم الطويل بلا نكير منهم على عروبة مستعمله أو عروبة

---

(1) منهم البدخشي في مناهج العقول انظر جـ1 ص253 فما بعدها.

(2) البناني على شرح جمع الجوامع مع تقرير العلامة الشربيني عليه جـ1 ص327.

(3) إشارة إلى غاية إنزاله وجعله عربيًّا المذكورة في سورتي يوسف والزخرف أعني قوله في الآيتين ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2].

(4) إشارة إلى غاية كونه عربيًّا غير ذي عوج المذكورة في سورة الزمر أعني قوله في تلك الآية ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: 28].

(5) انظر مواهب الفتاح في شروح التلخيص جـ1 ص80 فما بعدها.

كلامه مثلًا فإنه لا يمكن القول بمثله فيما قاسه عليه من تلك الدعوى فإن فصاحة الكلمات كما قال السعد مأخوذة في تعريف فصاحة الكلام[1] من غير تفرقة بين طويل وقصير[2] فإن قيل لا نسلمه بل الأمر على ما قاله ابن جماعة في مناقشته من (أن الذي فصاحة الكلمات جزء مفهومه إنما هو فصاحة الكلام الفصيح المفردات لا مطلقًا)[3]. سلمناه ولكن نقول أخذ ذلك في التعريف مسألة اصطلاحية فلا يصلح أن تقوم بمثله حجة بل للزوزني أن يخرج عن هذا الاصطلاح كما لنا نحن أن نخرج عنه، قلنا أما الأول فمدفوع بأن عليه كما قال البناني رحمه الله (منعا ظاهرًا) هو كما بينه الشمس الإنبابي رحمه الله في تقريره على حاشية البَنَّانِي (أن هذا التقييد لم يقل به أحد وليس هذا القائل - يعني ابن جماعة - من أهل أحداث الإصطلاح)[4].

وأما الثاني فبأن الاصطلاح في مثل هذه المسائل مما لا يجوز الخروج عليه فإنه ليس من قائله مجرد قول بالهوى والتشهي أو إطلاق ما شاء من الأسماء على ما أراد من المسميات، قصد التمييز إنما الذي هنا نقل عن العرب الخلص بالاستقراء وشهادة العدول ما كانوا يرونه من استحسان الكلام وتقبله إذا توفرت فيه أمور مخصوصة ومن استهجانه والنكير عليه إذا اختل واحد من تلك الأمور ما للقوم البتة في الأمر إلا هذا فإن من البدهي أنهم إنما يتكلمون هنا عن فصاحة الكلام عند هؤلاء العرب الخلص لا عند أنفسهم كما لا يخفى.

سلمنا هذه الدعوى منكم ومن الزوزني جدلًا أعني أن اشتمال الكلام الطويل على كلمة غير فصيحة لا يخرجه عن الفصاحة لكنه يلزم قولكم بوقوع مثل ذلك الاشتمال في القرآن مفسدة أخرى هي أعظم من أختها، ذلك بأن القول باشتمال القرآن على غير الفصيح حسبما زعم الزوزني واستلزمه قولكم بوقوع المهل أو ما في حكمه في القرآن

---

(1) أي باتفاق الكل ومنهم الزوزني نفسه وإلا لما تمت له الحجة.

(2) شروح التلخيص جـ1 ص82.

(3) حاشية البناني المذكورة جـ1 ص217.

(4) المرجع السابق.

مما يقود إلى نسبة الجهل أو العجز[1] أو السفه إليه تعالى وبيان ذلك أنه عند إيراده غير الفصيح في كتاب يخاطب به الفصحاء فإلا يك عالمًا بأنه غير فصيح وأن الفصيح أولى من غير الفصيح لزم الجهل وإن كان. فإن لم يقدر على إبداله بالفصيح لزم العجز. وإن قدر ولم يفعل لزم السفه[2]. تعالى العليم القدير الحكيم عن ذلك علوًّا كبيرًا فإن قيل: لم لا يكون إيراده غير الفصيح مع علمه بما ذكرت وقدرته على إتيانه بالفصيح بدله لحكمة[3] لم يظهرنا عليها أو أظهرنا كالتي ذكرنا ونحوها فلا يكون سفه أيضًا فيعود السؤال بعينه فالجواب ما ذكره سم[4] من (أن المقصود من القرآن إعجاز الفصحاء والبلغاء جميعهم) أي ليكون بذلك الإعجاز الآية المصدقة للنبي ﷺ ولا ريب أن ذلك يقتضي أن يكون جميع كلماته فصيحًا وإلا كان لهم مساغ في معارضته[5].

وإفحامه ذلك بأنه إنما يتحدى بالقرآن مصاقع البلغاء وأعاظم الفصحاء الذين هم نقدة الكلام وحاكة برده ويعلن على رءوس الأشهاد عجزهم عن أن يأتوا بسورة من مثله فلو خاطبهم فيه بشيء من تلك الألفاظ التي لا معنى لها في لغتهم تمكن إرادته

---

(1) على هذين اقتصر السعد ولكن الاحتمالات ثلاثة كما سيتبين ولا تأبه بما نقله البناني رحمه الله من اعتذار «سم» عن هذا الصنيع (بأن السفه نتيجة الجهل أي بأنه سفه، أو أنه غير لائق فنسبته تدخل في نسبته) جـ1 ص220 فما بعدها لأنه لا يتعين البتة كون السفه نتيجة للجهل بما قال بل قد يكون مع العلم بذلك وإلا كان مرتكبه معذورًا لا سفيهًا كما لا يخفى.

(2) انظر المرجع السابق ص220.

(3) حاشية الدسوقي بهامش شروح التلخيص جـ1 ص83.

(4) حاشية البناني جـ1 ص221.

(5) إلى هنا ما نقلناه عن «سم» مع تصرف واعلم أن هذا الجواب المبين بما سنسطره بعد هو اللائق بهذا المقام لا قول الدسوقي رحمه الله في الجواب بعد الارتكاز على المقدمة التي بنى عليها «سم» أعني أن المقصود من القرآن هو إعجاز الفصحاء (ووجود كلمة غير فصيحة فيه موجب لعدم فصاحة ما اشتمل عليه من المقدار المعجز بالاتفاق وعدم فصاحة ذلك القدر موجب لعدم بلاغته فلا يكون معجزًا) المرجع الآنف من شروح التلخيص لأن الغرض كما سبق تسليم أن اشتمال الكلام الطويل على كلمة غير فصيحة لا يخرجه عن الفصاحة وأن المفسدة لازمة على هذا للاشتمال نفسه فما يليق من الشيخ أن يقرر في هذا الجواب ما يناقضه أعني كون اشتمال السورة على كلمة غير فصيحة يخرجها عن الفصاحة.



في مخاطبتهم لقالوا قد وقعنا في كلامك على سقطات يتنزه عنها من له أدنى مسكة من الفصاحة فضلًا عن الفصيح البليغ فضلًا عن الله واهب الفصحاء والبلغاء فصاحتهم وبلاغتهم، بل لما تركوا علم الله مثل هذه الشنيعة التي هم أحرص خلق الله على تطلب مثلها وأسعدهم به دون أن يأخذوها على القرآن ونبي القرآن فيعلقوها في جوف الكعبة أعظم وثيقة عندهم على سقوط القرآن إلى الدرك الأسفل الذي لا يهوي إليه أقل كلام العرب شأنًا في الفصاحة وأهونه فضلًا عن فصيحه فضلًا عن أفصحه ولرأوه باحتوائه على هذه الألفاظ غير الفصيحة بل المهملات اللغو أنزل عن درجة المعارضة غير خليق بأن يلقى على مسامع الفصحاء دع عنك أن يتحدوا بطلب الإتيان بمثله، فإن قال إنما جيء بها في الكلام لغرض كذا قالوا: أفما يقدر ربك على تحقيق غاية الحكماء إلا بهذيان السفهاء، وأيضًا فإنه لم يعهد في لساننا الذي تدعي تنزيل هذا الكتاب عليه التخاطب بهذا الهذيان لأي غرض كان فإتيانك بذلك فيه خروج صارخ عن هذا اللسان ومناقضة بينة لوصفك هذا الكتاب بأنه عربي غير ذي عوج وأنه بلسان عربي مبين ولكان في ذلك كله ولا ريب أعظم الحجة لأنفسهم والنصرة لآلهتهم ولكان إنزالها لا محالة بذلك مستلزمًا سفه الحكيم تعالى فإن الإخلال بالمقصود الأهم لمجرد تلك الأمور العارضة كالحكم التي تدعون يعد سفهًا وخروجًا عن الحكمة لا يليق بالحكيم سبحانه، فإذا لم ينقل عنهم شيء من ذلك بل قالوا برغم الحسد والجحود في هذا القرآن أحسن القول وأشهده ببلاغة القرآن وإعجازه كالذي أخرجه الحاكم رحمه الله في مستدركه وقال: صحيح على شرط البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما من أن الوليد بن المغيرة جاء إلى رسول الله ﷺ فلما قرأ عليه القرآن كأنه رق له فبلغ ذلك أبا جهل فأتاه فقال له يا عم إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالًا ليعطوكه فإنك أتيت محمدًا لتعرض لما قبله. قال الوليد: لقد علمت قريش أني من أكثرها مالًا. قال: فقل فيه قولًا يبلغ قومك أنك منكر له وكاره، قال: وماذا أقول، فوالله ما فيكم من رجل أعلم مني بالشعر لا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن والله ما يشبه الذي يقوله شيئًا من هذا ووالله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإنه لمنير أعلاه مشرق أسفله وإنه يعلو ولا يعلى وإنه ليحطم ما تحته. قال أبو جهل للوليد: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه. فقال الوليد: دعني أفكر. فلما فكر

قال: هذا سحر يأثر عن غيره. وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[1] الآيات[2]. أقول: إذا لم ينقل عنهم في شأن القرآن إلا مثل هذه الشهادة الرائعة ببلوغه أسمى درجات البلاغة والحسن بحيث لم يستطيعوا أن يجدوا له مثيلًا لا في كلام الإنس ولا في كلام الجن وبحيث لم يجدوا بعد طول التفكير والتقدير سربا يتوارون في ظلماته من سوء ما لزمهم من عار العجز ومذلة الفحم إلا أن ينسبوه إلى السحر ظلمًا وزورًا وبناءً على ظنهم الخاطئ أن السحر هو الذي يقدر على الإتيان بالأعاجيب وخرق العوائد وكان أهون عندهم من التصدي لمعارضته ومحاولة الإتيان بسورة من مثله إن امتشقوا الحسام وألقوا بأنفسهم وأهليهم وأموالهم إلى التهلكة. إذا لم ينقل عنهم إلا ذلك دل أبلغ الدلالة على أنهم ما رأوا في جميع كلماته إلا اللفظ الرائق والمعنى الفائق لا اللغو الساقط الذي لا معنى له.

فإن قيل إنما يستلزم وقوع مثل تلك الألفاظ في القرآن عدم إمكان التحدي به لو كان التحدي على ما ذكرت بكل سورة منه بحيث يشمل ذلك السور المشتملة على تلك الألفاظ حتمًا لكن التحدي بطائفة مخصوصة من سوره هي غير المشتملة عليها سلمناه ولكن التحدي ليس بجميع أجزاء السورة المشتمل على تلك الألفاظ بل بغير تلك الألفاظ من الكثرة الكاثرة من أجزاء سورها. سلمناه ولكن اشتمال السورة حينئذ على هذه الألفاظ لا يهيئ لهم ما تدعيه من المساغ في معارضته بل هو إذ ذاك أوغل في التحدي وأبلغ في الإعجاز (وكأنه تعالى يقول قد جعلت في القرآن بعض كلماته غير فصيحة لحكمة وهي أنكم لا تقدرون على الإتيان بسورة مشتملة على كلمة غير فصيحة فكيف تقدرون على الإتيان بسورة جميع كلماتها فصيحة، ففيه إظهار لعجزهم عن هذه المرتبة التي هو قادر على أن يوجد أعلى منها)[3] قلنا: أما الأول فمدفوع بأنه خلاف الظاهر المتبادر من قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[4] الآية. من

(1) المدثر: 11.
(2) المستدرك جـ2 ص506 فما بعدها.
(3) انظر تقرير الإنبابي على حاشية البناني جـ1 ص221 من أسفل.
(4) البقرة: 23.

أن التحدي يكون بأي سورة من القرآن حسبما يقضي به عموم النكرة الواقعة في سياق الشرط فكون الإعجاز والتحدي إنما يقع بالسورة العارية عن تلك الألفاظ دون المشتملة عليها تحكم صارخ واحتمال من هوى أنفسكم يجب استبعاده وسقوطه في نفس العاقل عن درجة المناقشة. وأما الثاني فلا شبهة كذلك في أن نثر مثل هذا الاحتمال خير من نشره فإن السورة وهي ما وقع به التحدي إنما تقال على وجه الحقيقة على جميع أجزائها لا على معظم تلك الأجزاء فقط ولا صارف البتة عن إرادة الحقيقة كما لا يخفى. وأما الثالث ففوق أن هذا لا يدفع إفحام الخصم إياه بما بينا فهو كما نقل الإنبابي عن معاوية (معيب ظاهرًا وموهم فلا يناسب مقام التحدي بل لا يصح فيه كما لا يخفى)[1]. أي لأن فيه بذلك مفسدة أكبر كثيرًا من هذه المصلحة، فيجب تقديم درء تلك على جلب هذه. نقول فوق أنه كذلك فإن تحقق ما قلتموه من الأوغلية في التحدي والأبلغية في الإعجاز لا يتوقف على إيراد هذا الموهم المعيب في القول حتى يضطر إلى ارتكابه من أجل هذه المصلحة، بل إن هذا التحقق ليتم بأكمل من ذلك وأبلغ إذا كان كلام المتحدي كله في غاية الكمال والحسن ثم تنزل مع ذلك في التحدي مع الخصم فاكتفي منه بما هو أدنى من كلام نفسه فإنه لا أدخل في باب التحدي ولا أبلغ في الإعجاز من أن يقول المتحدي لخصمه مثلًا: هذا كلامي كله على أعلى طبقات الفصاحة والبلاغة فأت أنت بأدنى من أيسر بعض متكامل فيه في ذلك ولو كان ما تأتي به مشتملًا على كلمة أو كلمات غير فصيحة فإن ذلك ولا ريب أقطع لحجة ذلك الخصم وأفضح لخسيسة عجزه لو عجز مما لو أمكن أن يظفر في كلام متحديه بمغمز أي مغمز كما لا يخفي، أثم لا ترى فوق ذلك كله أنه لا يسوغ في منطق العقل أن يركب الكامل النقص بغية أن يظهر به نقص الناقص أبدًا. فإن قيل فما ألزمتنا من جميع ذلك نعني خروج القرآن عن الفصاحة ونسبة إحدى النقائص الثلاث إليه تعالى ولزوم إفحام النبي ﷺ على قولنا باستئثار الله بعلم تأويل المتشابه يلزمك بعينه على قولك بعلم الراسخين تأويله؛ ذلك بأنه لا يسعك ولا أحدًا النزاع في أنه ليس لغير الراسخين من ذلك العلم شيء، فإذا كان الراسخون

(1) المرجع السابق.

هم من المؤمنين خاصة بدلالة قولهم ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[1] بل من خواصهم بوصفهم راسخين في العلم كان كافة العرب الخلص الكافرون بدعوة النبي ﷺ إبان نزول أي من هذه المتشابهات في القرآن وهم الكثرة الكاثرة بالقياس إلى من آمن به آنئذ فضلًا عن عوام المؤمنين به من أولئك العرب في ذلك الوقت لا يعلمون تأويل ما نزل من هذه المتشابهات بوصفهم غير راسخين، وإذ ذاك فإن هذه المتشابهات لا محالة تكون غريبة مخلة بفصاحة ما نزلت فيه من القرآن فإنه لا معنى لغرابة اللفظ إلا أن يكون غير ظاهر المعنى ولا مأنوس الاستعمال لدى أكثر العرب الخلص كما ذكرت قبل وهو ما هنا فقد أضحى سؤالك مشترك الإلزام فما هو جوابك عن هذا هنا فهو جوابنا عن ذلك هناك إن قيل ذلك فإنا نقول: ليسا سواء فإن ههنا ينفع في دفع الغرابة عن المتشابه بالوجه الذي نقول التمسك بما نقله البناني عن عبد الحكيم رحمهما الله من أن المعنى الذي يعتبر عدم ظهوره لدى الأعراب الخلص غرابة للكلمة هو المعنى الموضوع له تلك الكلمة لا المعنى المراد منها الذي لم تظهر دلالتها عليه[2] بخلاف ما هنالك أعني المتشابه على مذهبكم فإنه لا يجدي بحال التشبث بذلك خلافًا لصنيع الشيخ ومن أقره عليه[3] ذلك بأنه عند كون المتشابه معلوم التأويل للراسخين في العلم فإن العربي إذ يسمع منه لفظًا ظاهر المعنى الموضوع ذلك اللفظ له ويعلم أن في بني جلدته أنفسهم أعني مؤمني العرب من يدرك المعنى المراد من هذا اللفظ وأن أذواق أولئك لم تنفر من التعبير بذلك اللفظ عن هذا المعنى المراد على ما علم من سلامة أذواق أولئك وخلوص عروبتهم وبلوغهم من الفصاحة ما ليس بحال دون مبلغ الخلص من خصومهم – يرى وإن كان من خصوم هذا الدين أنه بإعمال الفكرة والصيرورة من الراسخين في العلم مثل أولئك يمكن درك ما أدركوه من المعنى المراد من هذا اللفظ والعلاقة الوثيقة بين هذا

(1) آل عمران: 7.

(2) انظر البناني جـ1 ص222.

(3) نعني بهم العلامة البناني حيث حشى بقوله أعني عبد الحكيم دون أن يعترضه والإنبابي حيث اعترضه بغير ما سنعترضه به ثم عاد بالآخرة على اعتراض نفسه بالنقض وإقرار نظر الشيخ والدسوقي حيث حشى بهذا النظر دون عزوه إلى أحد مفصحًا بذلك أتم الإفصاح عن اختياره. انظر صنيع الأولين بالمرجع السابق والأخير بهامش شروح التلخيص جـ1 ص83.

المعنى وبين الموضوع له اللفظ فلا يقع في نفسه نكير عليه بل يقبل ذلك ذوقه ويرى أن في نظمه في الكلام على هذا النحو استحثاثًا له على أن يصير مثل أولئك بخلاف ما لو تقرر أن ليس يبلغ درك تأويل هذه الألفاظ فهم أحد لا من الخصوم ولا من غيرهم فإن معرفة معانيها الوضعية إذ ذاك لا تجدي شيئًا لأن هذه المعاني بوصف كونها غير مرادة من ألفاظها ولا معلومة الجامع بينها وبين الأخر المرادة تكون تلك الألفاظ بالنسبة إليها مهملة؛ لأنها لم تعد تفهمها ولا شيئًا قريبًا منها بل لا شيئًا البتة مما يمكن أن تدل عليه هذه الألفاظ، وإلا لأمكن أن يدركه منها أحدهم فهي إذن بالنسبة إلى جميع ما تحتمله من الدلالات في لغتهم مهمل وإذ ذاك فإنهم لا محالة كانت ستنفر من هذه الألفاظ أذواقهم، ويشتد على إيرادها في مخاطبة الفصحاء نكيرهم ويرون أنها أسوأ من أغرب الغريب أعني أنها من قبيل المهمل، وبعد. فإن بهذه المفاسد كلها إلى ما سيأتي في براهين أُخر لا محالة يستدفع سائر ما زعمتموه، وزعم ابن روق وقطرب من المصلحة بالخطاب بما لا يفهم له معنى ثم يزيد هذا الأخير على ما زعمتموه من مفاسد.

1 - أنه جعل سبب إنزال الله لهذه الفواتح في قرآنه تواصي الكفار باللغو في القرآن وعدم السماع له، وذلك أولًا يحتاج إلى نقل إذ من المعلوم أنه لا طريق إلى معرفة سبب النزول إلا بالنقل عن الصحابة الذين حضروا الوحي وشهدوا وقائع التنزيل فأما أن يقال في سبب النزول بالرأي فذلك لعمر الحق هو الرجم بالغيب والقول في كتاب الله بغير علم[1] فإن قيل: كيف تقول إنه إثبات لسبب النزول بالرأي ونحن إنما أثبتناه بالقرآن وفيه لفظ السبب الذي هو قول الذين كفروا: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾[2].

(1) قال السيوطي رحمه الله في الإتقان في النوع التاسع الذي عقده لمعرفة أسباب النزول (الرابعة قال الواحدي لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا عن علمها وقد قال محمد بن سيرين سألت عبيدة عن آية من القرآن فقال: اتق الله وقل سدادًا: ذهب الذين يعلمون فيما أنزل الله من القرآن. وقال غيره: معرفة سبب النزول أمر يحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا وربما لم يجزم بعضهم فقال: أحسب هذه الآية نزلت في كذا). جـ1 ص31.

(2) فصلت: 26.

فالجواب أن الثابت في القرآن هو قول بعض الذين كفروا لبعض ذلك وأما أن هذا هو السبب في إنزال الفواتح فذلك ما ليس في الكتاب ولا في السنة وإنما هو قول من عند أنفسكم فهو إثبات لسببيته بالرأي والهوى. وأما ثانيًا فيحتاج القول بسببية ذلك لإنزال الفواتح إلى العلم بتاريخ هذا السبب والثقة اليقينية بتقدم هذا التاريخ على إنزال جميع الفواتح و﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

2 - أن هذا يقتضي أن الفواتح إنما نزلت لقوم أصموا آذانهم عن سماع الهدى وغلفوا قلوبهم دون تدبر الحق وهم المكيون، وانطلاقًا من هذه النقطة نسأل القائل بهذا الرأي العجيب: ما بال بعض الفواتح إذن قد نزلت بالمدينة كفاتحتي البقرة وآل عمران وهي أرض الإسلام الخصبة وموئله الحصين والمسلمون فيها من حول النبي ﷺ كثرة تواقة إلى سماع كلام الله أعظم التوقان مترقبة نزوله بأبلغ ما يتصور من لهفة وحنين؟ نقول: ما بال هاتين الفاتحتين أنزلتا إذن في دار تلك حالها وبين قوم هذا شأنهم ما دام المقصود بالفواتح مجرد اللفت القهري لأذهان اللاغين في القرآن المعرضين عن السماع له. فإن قيل: فلعل يهود والمنافقين بالمدينة كانوا قد تواصوا بما تواصى به كفار قريش قبلهم من عدم السماع للقرآن واللغو فيه فأنزلتا لعين ما أنزلت له سوابقهما من إثارة فضولهم برغمهم للاستماع لما يتلوها. قلنا: لا يؤخذ في أمثال هذه المسائل بمجرد الاحتمال كما قلنا. ومع ذلك فما كانوا ليقدروا على ما كان يقدر عليه كفار قريش من ذلك إذ ذاك إنما كان من أولئك يوم كانت الدار دار عداوة، نصيره فيها قليل مستضعفون في الأرض يخافون أن يتخطفهم الناس، وعدوه المتواصي بذلك فيها كثير ذو شوكة لا يد لأحد بمنعه مما تواصى به بخلافه وقت إنزالهما فإن الأمر كان على الضد من ذلك أعني أن عدوه هؤلاء كانوا أعجز وأذل من أن يطمعوا في ذلك فضلًا عن أن ينفذوه بين ظهراني نصيره المؤمنين الأعزين الأكثرين.

(1) الأعراف: 28.

3 – وبعد إذ سمعوا العديد من هذه الألفاظ وأصغوا إلى ما بعدها طمعًا في البيان على ما تدعون فلم يظفروا من أمر ذلك البيان بأدنى طائل على ما هو مقتضى قولكم بخلوها عن المعنى فمن ذا يمكن أن يكون من الغبا وسقوط العقل بحيث لا يدرك بعد سماع المرة والعشر أن هذه الألفاظ لغو لا طائل تحته بل يظل بحيث ينطلي عليه هذه الحيلة أعني الغرض من تنزيلها فيستمع إلى كل فاتحة تتنزل من هذه الفواتح وإلى ما بعدها طمعًا في ذلك البيان حتى تبلغ التسع والعشرين عددًا أفما عاقل واحد منهم كان بحيث يتبين بعد سماع واحدة من هذه الفواتح واثنتين وعشرا حقيقة الأمر فيها فتكون أدعى إلى نفورهم وأبعث على شدة نكيرهم وتنزيه أسماعهم الخالصة عروبة الذوق عن سماع أمثالها، فلا يكون لسائر ما يتنزل بعد عدد قليل منها غرض البتة ما دام الغرض من تنزيلها ينحصر فيما ذكرتموه وقد بطل بصيرورتهم نافرين منها آيسين من أن يكون بيان فيما يتلوها فلا يتم ما ذكرتموه على فرض تسليمه إلا في أقل القليل منها وأما الكثرة الكاثرة منها فتصبح خلوًا من المعنى والغرض جميعًا، فإن قيل: فما تصنع في هاتين الحجتين اللتين نصر بهما الإمام رحمه الله هذا الرأي لابن روق وقطرب.. أولاهما قال ما مؤداه (أنا وجدنا كل هذه الألفاظ مذكورة في أوائل سورها وهذا يؤكد أن المقصود من ذكرها اللفت القهري لأذهان الكفار إلى سماع القرآن إذ في ذكرها أولًا الحرص الكامل على إسماع الكفار كل السورة بخلاف ما لو ذكرت في الوسط أو الآخر فإن ذلك ما كان ليلفت أذهانهم إلا لبعض السورة دون بعض). الثانية قال ما مؤداه كذلك: (أنه إذا جاز ذكر المشكلات في القرآن مع أن فهمها على ظاهرها يؤدي إلى ضلال مبين لحكم منها أن أرباب المذاهب الفاسدة إذا سمعوا الألفاظ المشكلات في القرآن طمعوا أن يجدوا فيه ما ينصر مذاهبهم فيقرأون القرآن بتدبر وإمعان رجاء أن يحصلوا بذلك طلبتهم فلا يلبث حقه النير وهداه المبين أن يهجم على قلوبهم فإذا هم أشد الناس إعراضًا عن مذاهبهم الفاسدة وأعظمهم نصرة للمذهب الحق. إذا جاز إنزال ما يوهم ظاهره الضلال لذلك فليجز إنزال تلك

الفواتح ألفاظًا مهملة لمثل هذا الغرض بل هذا أولى لأن تلك يوهم ظاهرها الضلالة وهذه لا تؤدي إلى أي ضلال)[1].

قلنا: أما الأولى فنقول: إنما يتم ما ذكره الشيخ رحمه الله في هذه الشبهة أن لو تحقق حتمًا أحد أمرين إما أن تكون كل سورة ابتدأت بإحدى هذه الفواتح قد نزلت بتمامها دفعة واحدة حتى يتصور أن يقرأها النبي ﷺ على أولئك المتواصين باللغو وعدم السماع من أولها إلى آخرها وأن تحملهم فاتحتها على سماع جميعها. وإما أن يؤخر النبي ﷺ قراءة ما ينزل من نجوم هذه السور حتى تتكامل السورة ويوقف على ترتيبها حتى يمكنه قراءة جميعها أيضًا لكن كلا هذين الأمرين مما لا نحسب ذا أثارة من العلم بالقرآن فضلًا عن الإمام على جلالة قدره وسعة علمه يمكن أن يشتبه عليه بطلانه وشناعة القول به.

أما الأول: فلأنه لا خفاء على أحد من أهل العلم بهذا القرآن أن معظم سوره ولا سيما الطول والمئون منها إنما كانت تنزل نجومًا[2] على حسب الوقائع ومقتضى الأحوال وإنه ربما نزل أول السورة بعد أوسطها أو آخرها وسواء في ذلك المبتدأ منها بالفواتح وغيره فالقول بخروج ذوات الفواتح عن هذه السبيل ولزومها النزول بتمامها دفعة من غير أن يكون لقائله سند من النقل عن الثقات الذين حضروا وقائع التنزيل ولا سيما مع كون ذلك خلاف الأصل لا محالة اجتراء على الله وقول في كتابه بالهوى ومجرد الوهم الضعيف ما ينبغي أن يقع مثله للإمام ولا من هو أدنى منه ألف درجة ودرجة فكيف لو كان هذا الوهم مع ذلك خاطئًا يكفي لتبين خطئه والوقوف على وضوح بطلانه أدنى مطالعة لأسباب نزول ذوات هذه الفواتح وناهيك بإحداها سورة البقرة مثلًا قال فيها فحل من أنبه باحثينا المحدثين هو الدكتور محمد عبد الله دراز: (وحوت فيما وصل إلينا من أسباب نزولها نيفًا وثمانين نجمًا وكانت الفترات بين نجومها تسع سنين عددًا)[3].

وأما الثاني: فلا شبهة كذلك في شدة بعده وعظم مفسدته واتضاح ذلك أتم وضوح ذلك بأنه فوق مجافاته الحكمة المقصودة من التنجيم المذكورة في قوله تعالى من سورة

(1) انظر تفسيره لفاتحة البقرة.

(2) وانظر الإتقان جـ1 ص37 وغيره.

(3) انظر كتابه النبأ العظيم ص152 فما بعدها.

الإسراء المكية ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ فهو يستلزم تأخير التبليغ وتفويت الربط بين المسبب وسببه وما يستلزمه ذلك من تأخير البيان عن وقت الحاجة وإفحام النبي ﷺ وغير ذلك من المفاسد التي لا يسع مسلمًا القول بأدناها فضلًا عن أعظمها وبحسبك أن سورة من ذوات هذه الفواتح هي البقرة قال الأكثرون[1] بكونها أول ما نزل بالمدينة وبعض نجومها آخر ما نزل من القرآن أو من آخره[2] فانظر كيف يمكن تأخير تبليغها للناس هذه الفترة المتطاولة فإذا تبين فساد كلا هذين الأمرين على النحو الذي رأينا نتبين أنه إن أمكن أن يعني وقوع هذه الفواتح في أوائل سورها شيئًا مما يذكرون فليس أكثر من حمل الواحدة منها على سماع النجم المصدر بها لا السورة بتمامها كما ادعى وإلا فهلا جاء الشيخ ثالثة الأثافي فزعم لو رام حقًّا ما ادعاه من كون اللفت بها إلى سائر أجزاء سورتها لا إلى نجمها فحسب نزولها مع أول كل نجم من نجوم تلك السورة لا مرة واحدة في أول نجم واحد فقط هو ما أريد في ترتيبه أن يكون أول السورة فإن هذا ولا ريب هو مقتضى مدعى الشيخ مع ما علم من امتناع القول بنزول تلك السور دفعة والقول بتأخير تلاوتها حتى تتكامل نجومها وهو أعني تكرر النزول، هذا ما لا يتجاسر أن يزعمه ولا مسلم قبله أو بعده على أنا بعد ذلك لا نوافق الشيخ حتى على هذا القدر أعني أن يكون القصد بالفاتحة هو اللفت إلى نجمها فحسب لما سبق من

---

(1) عبارة ابن حجر في الفتح (اتفقوا على أن سورة البقرة أول سورة أنزلت بالمدينة) كتاب التفسير جـ9 ص226 لكن في دعواه الاتفاق نظرًا كما قاله السيوطي في الاتفاق. انظر جـ1 ص25 فالأصح أنه قول الأكثر.

(2) في كتاب التفسير من صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: آخر آية نزلت على النبي ﷺ آية الربا - جـ3 ص109. وإنما لم نجزم بتلك الآخرية مع صراحة هذا الحديث فيها لما أخرج الشيخان واللفظ للبخاري عن البراء قال آخر آية نزلت ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ الحديث انظر المرجع السابق ص134 وكتاب الفرائض من صحيح مسلم بشرح النووي جـ11 ص58 فإن كلا منهما بمعارضته للآخر لا محالة محتمل لأن يراد من الآخرية فيه الآخرية المطلقة فتكون في الآخر هي المقيدة وأن يراد العكس وانظر في الجمع بين هذين الحديثين وغيرهما من الأحاديث المتعارضة في هذا الباب فتح الباري جـ9 ص272 والإتقان جـ1 ص27.

حجتنا، ولأن ذلك لا يتعين للغرض الذي ذكره بل يمكن أن يكون لغرض آخر أعظم من هذا وأشرف كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

هذا وأما شبهته الثانية: فما كنا لنسلم للشيخ بمجرد الجامع بين المشكل والمهمل حتى يصحح وجود ذلك في القرآن وجود هذا فيه فضلًا عن أن يكون هذا الجامع أظهر في هذا الفرع أعني المهمل منه في ذلك الأصل الذي هو المشكل ويكون قياس هذا على ذاك من قياس الأولى بل نقول بوضوح: الفارق المؤثر هنا بين المقيس والمقيس عليه والذي لا عبرة معه بحال بما تخيله جامعًا ذلك بأن المشكل قد قام الدليل العقلي القاطع على استحالة إرادة ظاهره ووجوب صرفه عن ذلك الظاهر المستحيل وعلم قطعًا أن له معنى صحيحًا تصح إرادته من لفظه. ونحن قائلون بفهم المعاني المرادة من هذه المشكلات فلا يضر وجود مثلها إذن في القرآن من له أدنى مسكة من العقل شيئًا بخلاف المهمل الذي لا معنى له أصلًا فإنه يلزم من وقوعه لا محالة ما أسلفنا من المفاسد، فمن أين إذن يا أولي الألباب يمكن أن يكون جامع أصلًا مهما يك ذلك الجامع هشا واهيًا بين ما لا يخفى على العقل استحالة ظاهره ثم هو بعد فاهم منه معنى صحيحًا مقبولًا أعني المشكل وبين ما لا يفهم منه العقل معنى أصلًا أعني المهمل حتى يصحح وجود ذلك في القرآن وجود هذا فيه إذا تبين كل هذا وهو بين إن شاء الله ثبت لا محالة ما قلناه من امتناع الخطاب بالمهمل[1] عقلًا وبطل بالتالي ما ادعيتموه من نقيض ذلك،

---

(1) إن قيل: لم لا ذكرت في التدليل على امتناع الخطاب به هذا الدليل المشهور الذي يمكن صوغه في هذا القياس الاستثنائي لو جاز وجود الألفاظ المهملة في كلام الشارع لجاز وقوع سائر الهذيانات فيه لكن التالي باطل أي لكون الهذيان نقصًا والنقص عليه تعالى محال فبطل المقدم وهو ما اقتصر عليه البيضاوي رحمه الله حيث قال في منهاجه مغفلًا سائر ما قلته: (لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه هذيان) انظره مع شرح الإسنوي جـ1 ص305 ثم 308 من أعلى، قلنا لكونه مدفوعًا هنا بما قاله الإمام رحمه الله في تفسيره فيما رام من نصرة هذا الرأي لابن روق وقطرب من أنه (إن أريد بالهذيان ما لا مصلحة فيه بالكلية فإن للخصم ههنا ألا يسلم الملازمة بين المقدم والتالي لأنه ذكر أن الألفاظ المهملة موجودة في القرآن لمصلحة فلا يلزم من وجودها إذن جواز وجود ما لا مصلحة فيه بالكلية، وإذا وجد ما ادعي ملزومًا كالمقدم هنا دون ما ادعي لازمًا كالتالي فلا ملازمة بينهما حتى يؤدي ارتفاع هذا المدعى لازمًا إلى ارتفاع ذلك المدعى ملزومًا وإن أريد منه ما خلا عن خصوص مصلحة الإفادة فلا يسلم بطلان التالي حتى يلزم من =

فأما قولكم بعد ذلك كالإمام رحمه الله في سند أن الغرض من الكلام قد يكون غير الإفادة (إن الكلام بوصفه فعلًا من الأفعال فالداعي إليه قد يكون هو الإفادة وقد يكون غيرها). فمدفوع بعدم تسليم صلوح هذا الوصف علة لهذه النتيجة. بيان ذلك أن هذا الاستدلال ينحل إلى قياس اقتراني من الشكل الأول، على هذا النحو الكلام فعل من الأفعال وكل فعل فالداعي إليه قد يكون هو الإفادة وقد يكون غيرها لينتج ما تدعون من أن الكلام قد يكون الداعي إليه هو تلك الإفادة وقد يكون غيرها. أما صغراه فما دام القصد بموضوعها عندكم كما هو عندنا إلى خصوص الكلام اللفظي فمسلمة ما نازع ولا ذو عقل في حقيتها.

وأما الكبرى فنقول: هي مجرد دعوى من قائلها لا بينة البتة تضطر إلى القول بها والجزم ببطلان نقيضها بل البينة قائمة على نقيضها أعني كون بعض الأفعال كالكلام لا يصلح أن يكون داعيه غير الإفادة على ما رأينا، وإذن فما كان هذا القياس ليستلزم تلك النتيجة لاختلال شرط الكلية في كبراه وهو ما لابد منه في إنتاج مثله، فإن قيل فأي فارق قوي عندك بين خصوص الكلام وبين غيره من سائر الأفعال حتى رضيت لسائرها أن يصلح كون الداعي إليه الإفادة وكونه غيرها وجعلته هو بحيث لا يصلح أن يكون الداعي إليه غير الإفادة وهلا كان جامع الفعلية في كلٍّ محصلًا عندك أن ما توليه لسائر الأفعال من هذا الحكم فحقك أن توليه هذا الفعل. قلنا: شبهة واهية والفرق قوي بين. أما بيان الفرق وقوته فقد مر فيما يترتب على الخطاب به غير مفيد من المفسدة بخلاف سائرها فإنه لا يترتب عليه مثل تلك المفسدة وأما وَهْي الشبهة فلأنه من الجليات بل البدهيات أنه إنما يصلح اتحاد الماصدقات في نوعها أو الأنواع في جنسها جامعًا يلحق بعض تلك الماصدقات أو الأنواع ببعض فيما هو من ذاتيات ذلك النوع أو الجنس أو خواصه لا ما هو من المشخصات التي تمتاز بها الماصدقات في الأول أو الخصائص

= بطلانه بطلان المقدم) تفسيره فاتحة البقرة أي لأن التالي حينئذ لا يزيد في الحقيقة أن يكون قسمًا من موضوع الدعوى كما قال البدخشي رحمه الله تعقيبًا على هذا التدليل من صاحب المنهاج (والظاهر أن هذا مصادرة كما قال الجاربردي إذ تقدم أن الهذيان هو اللفظ المركب المهمل فكأنه قيل لا يخاطب بالمهمل لأنه مهمل) مناهج العقول جـ1 ص305 من أسفل. لا غرو أنا لم نأبه به بل عد لنا عنه إلى ما قلناه مما لا يرد عليه شيء.

التي تتمايز بها الأنواع في الثاني وإلا ما تصور تعدد أنواع الجنس ولا ما صدقات النوع، وما هنا من هذا الأخير فكما لا يصلح أن يقال: الإنسان صاهل كالفرس بجامع الحيوانية في كل، لا يصلح أن يقال الكلام قد يكون الداعي إليه الإفادة وقد يكون غيرها كسائر الأفعال بجامع الفعلية في كل وإنما لا يصلح ذلك لكون هذا الحكم من خصائص نوع مخصوص من ذلك الجنس أعني الفعل هو ما سوى الكلام لا من خصائص الجنس التي يجب لا محالة أن تشترك فيها سائر الأنواع.

فإن قيل: فالكلام النفسي القديم لابد له من حكمة، وهي لا تصلح أن تكون إفادة المخاطبين فإن تلك الإفادة حادثة لحدوث من تمكن إفادته فلا يمكن أن تكون تلك الإفادة هي الداعي إليه وإلا أثر الحادث في القديم، وإنما له حكمة أخرى قديمة يعلمها الله تعالى. فإذا جاز أن تكون حكمة الكلام النفسي غير الإفادة، وهو كلام، فليجز أن يكون الداعي إلى الكلام اللفظي في بعض الأحوال شيئًا غير الإفادة، سلمنا أن اللفظي غير النفسي حتى في هذه الخصيصة ولكن نقول: إنما يتحتم كون داعيه الإفادة وبحيث يترتب على عدمها ما ذكرت من المفسدة أن لو كان إلقاؤه إلى المكلفين باعتبار خصوص كونه كلامًا بالعرف النحوي والفرد المتبادر[1] من الإطلاق اللغوي- أعني اللفظ المفيد- فإنه الذي يترتب ما ذكرت على عدم إفادته، بل لا تتحقق ماهيته بالمرة إلا مع توفر تلك الإفادة لكن هذا ليس محل النزاع بيننا وبينكم ولا ينبغي أن يكون، إنما محله الذي لا ينبغي تجاوزه أن يلقى اللفظ إلى المكلف بوصفه مجرد فعل من أفعال اللسان أمر بأدائه وربط الثواب بامتثاله والعقاب بالمخالفة عنه أمرنا بأي فعل آخر من أفعال الجوارح لا نقف له على داعٍ سوى مجرد الامتثال للمأمور، فإن التفرقة بين أمر المكلف بمجرد ترديد مهمل كديز مثلًا وربط المثوبة بامتثاله والعقوبة بتركه وبين أمره بالقيام في خصوص القراءة والجلوس في خصوص التشهد مثلًا وربط ذلك بهما ليس إلا تحكمًا وترجيحًا لغير مرجح. إن قيل ذلك فإنا نقول: أما الأول فلا نسلم قيام الجامع بين اللفظي والنفسي حتى

(1) إنما قلنا: إنه الفرد المتبادر دون المتعين؛ لأن الكلام يطلق لغة كذلك على اللفظ المهمل كما أفاده الرضي. انظر يس على التصريح جـ1 ص18 ولكن هذا إطلاق نادر بالنسبة لإطلاقه على المفيد.

يصلح إلحاق أحدهما بالآخر فيما تدعون، كيف واللفظي فعل المتكلم ومخلوق حادث ومؤلف من الحروف والأصوات، والنفسي صفة الباري وقديم غير مخلوق وغير مؤلف من شيء من ذلك ولا من غيره. فالمغايرة بينهما من كل الوجوه ولا اشتراك بينهما إلا في مجرد الاسم وحده، ومثله لا يصلح جامعًا كما لا يخفى، على أنا لا نسلم صلوح أن يقال: إن للكلام النفسي حكمة أو داعيًا يقتضيه، فإن الحكمة إنما تطلب للأفعال لا لذات القديم وصفاته، أفبوسعكم إذن أن تنقلوا هذا المحكم إلى اللفظي فتقولوا كما لا يصلح أن يقال: إن للكلام النفسي حكمة أو داعيًا يقتضيه لا يصلح كذلك أن يقال: إن للفظي حكمة أو داعيًا يقتضيه مثلًا؟ فإذا لم تستطيعوا ذلك لبعد الشقة بين النفسي واللفظي، فمن أين يمكن أن يصلح لكم عقد القياس بينهما في ذلك والخروج من هذا القياس بإمكان أن يكون داعي اللفظي غير الإفادة؟

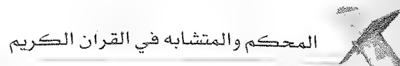
وأما الثاني فبين الفساد كذلك على قول أهل السنة بأن له تعالى كلامًا نفسيًّا قديمًا هو مدلول هذا الكلام اللفظي، ذلك بأنه مهما قيل: إن لله كلامًا نفسيًّا فلابد أن يستلزم قولكم بوقوع المهمل في خطابه- أيًّا ما كان القصد بذلك المهمل- أنه تعالى كان يتكلم في الأزل بكلام مهمل لا معنى له لما أن كل لفظي على هذا فلابد له مدلول نفسي قديم، ونقصه بين لا يليق بالحكيم سبحانه. ثم يرد عليه بعد ذلك- سواء أقلنا بهذا المذهب في كلامه تعالى أم بمذهب المعتزلة القائلين: إن كلامه تعالى فعل من أفعاله الحادثة المخلوقة له سبحانه لا صفة له أزلية - أن حصر محل النزاع فيه لم يكن البتة ليذهب عن القلب الشعور الضروري بأن كون اللفظ المأمور بترديده مستعملًا في المعنى الشريف المطابق لمقتضى الحال أولى بدرجات وأخلق بمراعاة أقل الناس حكمة، فضلًا عن الحكيم فيهم، فضلًا عن الله أحكم الحاكمين من كونه مهملًا أو في حكم المهمل. أفليس أنه تعالى قد امتن على الإنسان باللسان وتعليمه البيان، فمن أين إذن يا أولي الألباب يحسن أن يأمره بترديد لغو فوقه منطق العجماء من الحيوان؟ أو ليس أنه قد مدح عباده المؤمنين بالإعراض عن اللغو والمرور به إذا مروا كرامًا، فكيف يأمرهم بشيء من جنس ما ممدحتهم في التنزه عنه؟! أثم ليس من البين كذلك في منطق العقل وطمأنينة القلب أن ما قلتموه ما كان ليدفع نفور المكلف عن هذا المهمل.. ونكيره على الأمر بترديده

بخصوصه مع إمكان بل تيسر إبداله بخير منه، وأنه لا يعظم عليه إذ يؤمر بأي فعل آخر من أفعال الجوارح يحيط بكنهه ويقدر على تحصيله ولكنه يجهل مجرد حكمته الخاصة ما يعظم إذ يؤمر بمجرد فعل من أفعال اللسان لغو لا يعقل له معنى فضلًا عن حكمة خاصة تتوقف عليه. سلمنا جدلًا ما تدعون ولكن حصركم محل النزاع فيه إذن شهادة بليغة من أنفسكم على خطل قولكم بوقوع المهمل في القرآن وخطئه، ذلك بأن ما تقولون إنما يصح على فرض تسليمه أن لو لم يكن سبيل البتة إلى حمل اللفظ على الاستعمال في معنى لائق بالحال حقيقة أو مجازًا بأن لم يكن له معنى أصلًا في لغة المخاطب به أو كان ولكنه لا يصلح للإرادة بوجه ثم ساق الشارع هذا اللفظ مساق ما لا قصد به إلا إلى مجرد تحريك اللسان به أو ترديده، كأن يقول: قولوا ديز مثلًا، أو يقول: قولوا يدي ولا تبحثوا له عن معنى، وبين أنه لا شيء من ألفاظ القرآن المجيد بالذي يصلح لأن يدعى فيه أي تينكم الدعويين، أما الأولى فإنه ما من لفظ في نظمه الكريم إلا ويصلح في موضعه للحمل على الاستعمال في أشرف المعاني وأحسنها مطابقة للمقام، وسواء في ذلك ألفاظ الفواتح وغيرها من نحو متشابه الصفات وقوله تعالى رءوس الشياطين وغير ذلك كما سيتبين معظم ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى. وأما الثانية فإنه تعالى قد ساق جميع ألفاظ هذا القرآن مساق الكلام المفيد، وأكثر ما تقولون بعدم مفهوميته من ذلك- أعني غير ألفاظ الفواتح - منظوم في سلك الكلام، لا يستقيم للكلام معنى دون أن يكون لذلك معنى مفهوم. ألا ترون إلى قوله: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ مثلًا كيف أنه لا يقوم لهذا الكلام معنى بالمرة إلا إذا كان ذلك المشبه به مفهومًا عند من يلقى إليه مثل ذلك الكلام، وقولوا مثل ذلك في نحو يد الله فوق أيديهم، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾، وغيرها. وأما ألفاظ الفواتح فإنه وإن لم يتعين القول بنظمها مع ما بعدها من الكلام على هذا النحو لكنها عند التحقيق مسوقة مساق الكلام المفيد لأبلغ المعاني وأليقها بالحال كما سيأتي إن شاء الله.

هذا وأما عدم تسليمكم بما قلناه في الاستدلال على امتناع الخطاب بالمهمل في القرآن نقلًا، فإنه لعمر الحق للأحق بالرفض وعدم التسليم؛ **أما أولًا** فما كان منصف ليسلم لكم أن وصف الكلام بشيء كالبيان والهدى اللذين نعت الله بهما كتابه في

غير ما آية منه- يمكن أن ينصرف إلى غير جميعه لغير صارف عن ذلك الجميع حتى يصلح ما تقولون به من احتمال قوله على المجموع وبحيث لا يضر خروج البعض، بل نقول: لو خلا الأمر عن قرينة ترجح جانب هذا- أعني الجميع- أو جانب ذاك- أعني المجموع- لما حاز التبادر والأهلية لأن ينصرف إليه مثل ذينكم الوصفين إلا الاحتمال الأول، ولكان القول بخلاف ذلك خروجًا عن الظاهر المتبادر وترجيحًا للمرجوح لغير ما مرجح له، فكيف لو نهضت القرينة المقوية لجانب هذا الاحتمال. أعني أن المقام مقام امتداح لهذا القرآن وامتنان منه تعالى به على خلقه وإقامته الحجة عليهم يجعل كناية على هذين الوصفين اللذين لا يقوم معهما لأحد عذر ولا تكون له على الله حجة، وإنما يتم ذلك على وجهه البليغ وغايته الكاملة أن لو عاد هذان الوصفان وغيرهما من نعوت الكمال إلى جميعه لا إلى بعضه دون بعض كما لا يخفى. فأما إسنادكم ما زعمتموه من ذلك بوقوع المجملات في القرآن إلى آخر ما تقدم، فبيان خلله من حيث إن الفرق واضح بين المجملات وبين تلك الألفاظ التي فرضناها لا معنى لها أصلًا وما في حكمها، فإنه ما من مجمل إلا وله من العقل أو الكتاب أو السنة ما يبينه، فليس إذن بغير ذي بيان حتى يقدح في كون القرآن بيانًا وهدى، فليس الكلام فيه وإنما الكلام في الألفاظ التي تدعون خلوها من المعنى بالمرة؛ أي وما في حكمها مما لا طمع في بيانه فإنّها العارية عن البيان والهدى، القادحة في كون القرآن بيانًا وهدى. المستلزمة للاختلاف والتناقض بين بعضه وبعض، القاضية بذلك الاختلاف أنه ليس من عند الله.

وأما ثانيًا فلأنه إنما كان يصلح ما ادعيتموه من خروج النصوص المجملات وما في حكمها عن الوصف بالبيان والهدى على كون المتوجه إليه ذلك الوصف هو الجميع بالدلائل المخرجة لها عن ذلك الوصف، وأن ذلك الوصف إذن عام مخصوص بتلك الدلائل، أن لو صح شيء من تلك الدلائل، فضلًا عن أن يصلح للتخصيص والإخراج، فأما وقد بان بكل ما تقدم فساد جميعها وعدم نهوض الاستدلال بأي منها، فإنها لا تقوى إذن لا جميعًا ولا فرادى على دفع تناول هذا الوصف العام لما اتصف به (جميع أجزاء الكلام) أعني القرآن، بل يبقى هذا التناول شاملًا لجميع الأجزاء كما لا يخفى.



وأما ثالثًا فإنا لا نسلم لكم ولا للإمام أن اللفظ إذا حقق نحو غرض ابن روق وقطرب أو أي غرض آخر يكون فيه أي بيان وهدى فضلًا عن أن يكون من أعظم وجوه البيان والهدى، وكيف ولا خفاء لدى ذي ذوق سليم أن وصف الكلام بالبيان إنما ينصرف أول ما ينصرف وأظهر ما ينصرف إلى كونه بين اللفظ والمعنى والغرض جميعًا لا إلى كونه بين الغرض وإن لم يكن له معنى أصلًا أو كان معناه بحيث لا يفهم أبدًا، بل إنه كثيرًا ما يقال: هذا الكلام بين المعنى ولكنه خفي الغرض أو المناسبة للمقام دون العكس، فإنه جد قليل أو نادر، فصرف هذا الوصف إليه إذن حمل لمراد الله به على غير معناه الكامل، وقصره في بعض كلامه تعالى على القليل النادر لغير شيء وهو ما لا يسوغ ركوب مثله في تأويل قول الله تعالى، فهذا من حيث الوصف بالبيان، أما من حيث الوصف بالهدى فإن الأمر أبدى سوءًا وأشد نكارة؛ إذ من أين يتصور أن يكون في الخطاب بمثله هدى، فضلًا عن أعظم الهدى، وفيه من المفسدة البليغة المعينة على ركوب أعظم الضلال ما أسلفنا حاشا كتاب الله ونوره المبين. فهذه هي الحجة الأولى على امتناع أن يكون المتشابه بحيث لا يقف على درك تأويله أحد من الناس، فعض عليها بالنواجذ فإنها مكينة متينة في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

(1) الحجة الثانية:

لو كان في القرآن ما لا يعلم معناه أحد لما أمكن التحدي بالقرآن من حيث إن التحدي بوصفه بكل سورة من سور القرآن لا بطائفة مخصوصة من سوره وبجميع أجزاء السورة لا ببعضها دون بعض على ما مر بيانه، فبوسع المتحدين بالقرآن إذ ذاك إذن أن يعمدوا إلى سورة أو قدرها مما يشتمل على ذلك- أعني ما لا يفهم- فينكروا كون تنزيلها من عند الله، فإن حاججتهم بالحجة البالغة بل الوحيدة أيضًا والتي هي التحدي بالإتيان بمثل تلك السورة أو قدرها، حجوك بأن ذاك لو لم تأت فيها بما لا يمكن فهم معناه، فهلا أتيت بجميعها بحيث يمكن أن يفهم ويتدبر، فإنك لو فعلت لأمكن أن نعارضك بمثله، وإلا فمن أين لامرئ أن يأتي بمثل لما لا يعرف بعضه؟! ألا ترى أنا لو أتيناك بمثل ما فهمناه من أبعاض هذه السورة دون ما لم نفهمه من تلك الأبعاض لما كنا وافين بالإتيان بالمثل، وإنما وقع لنا ذلك لا لعجزنا عن الإتيان بنظير كلامك في البيان وغيره،

بل لأنك أتيت في طيات هذا الكلام بما لم يمكن فهمه حتى نطلب له مثلًا، فهل شأنك إذ ذاك معنا إلا كشأن من يعمد إلى عربي أمي لا يقدر أن يتعلم غير لسان قومه مثلًا فيقول: آية صدقي في دعوى الرسالة أو ما شاء من الدعاوي، وفي أن الكلام المشتمل على ذلك من عند الله أن يأتيك هذا الكلام بحيث تعجز عن الإتيان بمثله فيأتيه بكلام من غير لسانه كلًّا أو بعضًا على قدر ما يروم من تعجيزه عن تحصيل مثله، أفليس العذر إذ ذاك ممهودًا لذلك العربي أبلغ المهد وأبينه في أن يقول جئتني بما كله من لسان قومي لأفهمه فآتيك بمثله. فليست العبرة في عجزي لأني لا أفهم ولا يمكن أن أفهم، وإنما العبرة كل العبرة في أنه مع كوني أفهم أو يمكن أن أفهم، أعجز عن الإتيان بالمثل، فكذلك شأنك معنا وشأننا معك بلا أدنى فرق لدى المنصف.

(2) الحجة الثالثة:

لو وقع في القرآن ما لا طمع للخلق في فهم معناه لأمكنت معارضة القدر المعجز منه بالإتيان بمثله، لكن التالي باطل لما يؤدي إليه من سقوط إعجاز القرآن والذهاب بحجة النبي ﷺ بالكلية بيان الملازمة أنه حيث كان الحق الذي يسنده البرهان[1] والذي عليه الجمهور من أهل السنة أن القدر المعجز من القرآن هو السورة طويلة أو قصيرة أو ما كان بقدرها أي من الكلام التام[2]، وأنه لا مانع إذن من أن يكون في مقدور الخلق الإتيان بأقل من هذا القدر[3]، كأن يأتوا بمثل آية أو آيتين قصيرتين من سورة الكوثر مثلًا، وقلنا مع ذلك بوقوع ما لا يفهم في القرآن، ففي حيز الإمكان إذن أن يأتي المتحدون إلى القدر المعجز من الكلام البليغ المماثل – لما دون هذا القدر بما لو بثوا في ثناياه أفرادًا أو تراكيب من جنس ما سبق في القرآن غير مفهم لبلغ مقدار القدر المعجز.

(1) هو آيتا تحديهم إلى أن يأتوا بسورة. وقيس على السورة ما هو بقدرها من الكلام مادمنا قد شرطنا كونه تامًّا إذ لا فرق حينئذ.

(2) انظر إعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني بهامش الإتقان للسيوطي جـ2 ص151.

(3) عبارة الأشعري كما نقلها عنه القاضي رحمه الله في المرجع السابق: (فإذا كانت الآية بقدر حروف سورة وإن كانت سورة الكوثر فذلك معجز. قال: ولم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في أقل من هذا القدر).

فإن قلت فهذه الأفراد أو التراكيب لا تفهم معنى البتة يناسب المقام حتى تتم بلاغة مثل هذا الكلام قالوا كما لا تفهم الواقعة فيما تحديتنا إليه كذلك معنى تعرف به مناسبتها للمقام حتى تتحقق بلاغة ذلك الكلام فإن حاججت بأن تلك الحكمة يعلمها الله أو أظهرت عليها حججوا بأن هذه لحكمة نعلمها نحن ولا تعلمها ولا يلزم أن نظهرك عليها كما لم يلزم أن تظهرنا على معنى تلك الألفاظ غير المفهمة في كلامك أو نظهرك عليها فنقول: هي من جنس حكمة تلك. نعني أنها ابتلاء لعقلك وتبيان لعجزك إلى آخر ما ذكرت هنالك سواء بسواء لا تستطيع من ذلك دعوى إلا جئناك هنا بمثلها مما يرى معه لا محالة الشهداء المنصفون الذين تحديت فيما تحديت إلى التحاكم إليهم في نحو قولك ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾. أنا معك في المحاجة على منهاج سوي وسبيل عدل مستبين.

فإن قلت تلك منزلها الله فتسمع فيها دعوى الحكمة دون هذه فإنها مجرد دعوى منكم لا بينة عليها.

قالوا بل هذا منك مجرد دعوى كذلك لا يسمع مثلها في مقام التحدي، فإنها على التحقيق ليست إلا جزء الدعوى المتنازع فيها، فليس إدخالها في البرهنة سوى مصادرة على المطلوب.

(3) الحجة الرابعة:

أنه لا يحسن مع حكمة جعله تعالى تدبر آيات القرآن هو الغاية من إنزاله في نحو قوله: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾[1]، وذمه بليغ الذم لترك هذا التدبر في نحو قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[2]، ونعيه أشد النعي على ناس أنزل بين ظهرانيهم هذا القرآن تقليدهم المحض وتعطيلهم العقل أمام ما يلقى إليهم من آراء الغير ومعتقداتهم وإنزاله أولئك منزلًا أحط من درك العجماء في نحو قوله: ﴿وَإِذَا

(1) ص: 28.

(2) محمد: 24.

قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآ ﴾[1] الآيتين وقوله: ﴿ وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ﴾[2] إلى غير ذلك من آيات الحض على إعمال العقل والتدبر في القول وتفقهه وتسفيه ضد ذلك. نقول: لا يحسن مع حكمة ذلك أن يعمد سبحانه إلى كلام فيلقيه بين ظهراني أولئك أنفسهم لا يعون ولا غيرهم ولا يمكن أن يعوا من هذا القول معنى بالمرة وإنما عليهم أن يرددوا حروفه مقلدين في ذلك مبلغه إياهم مجرد ترديد وتقليد أفما كان أعداء النبي ﷺ - وما كان أكثرهم يومئذ - بالقائلين له إذ ذاك: نعيت علينا التقليد وعدم إعمال الفكرة فيما تلقينا عن أسلافنا، وجهّلتنا في ذلك وسفّهت أحلامنا ثم زعمت أنا لا نفقه ما تلقي إلينا، وعبت علينا ذلك أشد العيب، وزعمت أن ربك جعل على قلوبنا أكنة أن نفقهه وفي آذاننا وقرًا، فما أنت وأصحابك من هذه الألفاظ التي تقرءون فلا تفقهون لها معنى ولا يمكن أن تفقهوا؟ وكيف يدعونا إلى استعمال العقول والتدبر والتفقه في القول من يعلمنا إذن تعطيل العقول ومجرد الترديد مع اليأس التام من درك معنى القول؟! هذا ثم زد عليه ذلك النحو الآخر الذي نحاه ابن تيمية رحمه الله في هذه الحجة؛ إذ قال على لسان شيعتنا المعضدين لعلم التأويل: (وأيضًا فإن الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقًا ولم يستثن منه شيئًا لا يتدبر، ولا قال لا تدبروا المتشابه، والتدبر بدون الفهم ممتنع، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر لم يعرف فإن الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يجتنب تدبره)[3].

(4) الحجة الخامسة:

ما ذكره ابن تيمية رحمه الله أيضًا عن القائلين بعلم التأويل فقال: (قالوا: ولأن من العظيم أن يقال: إن الله أنزل على نبيه كلامًا لم يكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل بل وعلى

(1) البقرة: 170.

(2) الأعراف: 178.

(3) تفسير سورة الإخلاص ص123.

قول هؤلاء كان النبي ﷺ يحدث بأحاديث الصفات والقدر والمعاد ونحو ذلك مما هو نظير متشابه القرآن عندهم ولم يكن يعرف معنى ما يقوله، وهذا لا يظن بأقل الناس)[1].

(5) الحجة السادسة:

ويرشد إليها أيضًا نقل قدمناه عن شيخ الإسلام أيضًا تقرير النبي ﷺ لسؤالات وقعت من أصحابه رضوان الله عليهم عن متشابهات وإجابته إياهم بالكشف عن معناها، كالذي سلف من سؤال عمر رضي الله عنه إياه عن قصر الصلاة وقد أمنوا واستيضاح عائشة إياه ما أشكل في نفسها إذ قال: «من نوقش الحساب عُذب» من معارضة ذلك لقوله تعالى: ﴿فَسَوۡفَ يُحَاسَبُ حِسَابٗا يَسِيرٗا﴾[2] وغير ذلك. ألا ترى أن الأول إنما وقع من عمر إذ رأى القصر في هذه الحال يتعارض مع ظاهر شرطه في القرآن - أعني قوله تعالى: ﴿إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ﴾[3] - فإن ظاهره ألا يكون قصر مع الأمن قطعًا، فصار اللفظ عنده لا محالة إذ ذاك مصروفًا عن ظاهره إلى التأويل، وما ذاك إلا المتشابه كما بينا، فسأل عن تأويله فأجابه النبي عنه بما حاصله أن هذا القيد جار على الغالب، وأن سؤال عائشة رضي الله عنها إنما كان حيث فهمت من مناقشة الحساب المترتب عليها العذاب ما يعم الحساب اليسير الموعود به في الآية الكريمة من أوتي كتابه بيمينه والذي هو أمارة نجاته لا عذابه والعسير الذي هو دليل العذاب، ففهمت أن الذي في الآية معدول به إذن إلى التأويل، وما هو إلا المتشابه أيضًا، فاستجلت تأويله، فأجيبت بما حاصله أنه جنس مقول في ذلك الموضع على مخصوص من أنواعه هو العرض لا على كل أنواعه فيعم المناقشة لتقال عليه المناقشة، إلى غير ذلك من سؤالاتهم للنبي ﷺ عن المتشابهات وإجابته عنها، فلولا أن العلم بتأويل المتشابه ممكن سائغ طلبه لمن بغيته الحق والهدى، ما أقرهم النبي ﷺ على هذه السؤالات ولا أجاب عليها، بل كان لا محالة سينكرها عليهم ويبين لهم أن المتشابه لا ينبغي أن يسأل عن تأويله.

(1) نفس المصدر ص123.

(2) الانشقاق: 8.

(3) النساء: 101.

(6) الحجة السابعة:

ما ذكره شيخ الإسلام أيضًا فقال رحمه الله: (وأيضًا فما في القرآن آية إلا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم في معناها وبينوا ذلك. وإذا قيل: فقد يختلفون في بعض ذلك. قيل: كما قد يختلفون في آيات الأمر والنهي مما اتفق المسلمون على أن الراسخين في العلم يعلمون معناها)[1]. أي من غير نكير مع ذلك عليهم من أحد ولا سيما في قرونهم الخيرة أنهم تكلموا في شيء من متشابه القرآن حقه ألا يتكلم فيه.

(7) الحجة الثامنة:

قال: (وأيضًا فإنه إن بنى على ما يعتقده من أنه لا يعلم معاني الآيات الخبرية إلا الله، لزمه أن يكذب كل من احتج بآية من القرآن خبرية على شيء من أمور الإيمان بالله واليوم الآخر ومن تكلم في تفسير ذلك، وكذلك يلزم مثل ذلك في أحاديث الرسول ﷺ. وإن قال المتشابه هو بعض الخبريات لزمه أن يبين فصلًا يتبين به ما يجوز أن يعلم معناه من آيات القرآن وما لا يجوز أن يعلم معناه بحيث لا يجوز أن يعلم معناه لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا أحد من الصحابة ولا غيرهم، ومعلوم أنه لا يمكن أحدًا ذكر حد فاصل بين ما يجوز أن يعلم معناه بعض الناس وبين ما لا يجوز أن يعلم معناه أحد، ولو ذكر ما ذكر انتقض عليه، فعلم أن المتشابه ليس هو الذي لا يمكن أحدًا معرفة معناه، وهذا دليل مستقل في المسألة)[2].

وبعد، فهذا ما تيسر لي من حجة على ما اخترناه من علم الراسخين بتأويل المتشابه- بمعنى تفسيره- ما يقوى على مدافعتها شيء إن شاء الله على ما رأينا ولله الحمد والمنة. وتركنا أُخر لكونها لا تثبت أمام ما يرد عليها من المآخذ. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد إيراده طائفة من الحجج منها ما قدمنا ومنها ما أهملنا: (وبالجملة فالدلائل الكثيرة توجب القطع ببطلان قول من يقول: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها الرسول

(1) تفسير سورة الإخلاص ص123 فما بعدها.

(2) المرجع السابق ص128.

ولا غيره. قال: نعم قد يكون في القرآن آيات لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلًا عن غيرهم، وليس ذلك في آية معينة، بل قد يشكل على هذا ما يعرفه هذا؛ وذلك تارة يكون لغرابة اللفظ[1]، وتارة لاشتباه المعنى بغيره، وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام، وتارة لغير ذلك من الأسباب، فيجب القطع بأن قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[2] أن الصواب قول من يجعله معطوفًا ويجعل الواو لعطف مفرد على مفرد)[3]. هذا وكما يتبين بكل هذا الذي ذكرناه في هذا الفصل بطلان القول بعدم معلومية تأويل المتشابه لأحد غير الله- يتبين كذلك بطلان قول من يستثني من الموصوفين بجهل هذا التأويل من الخلق النبي ﷺ وحده كفخر الإسلام وشمس الأئمة[4]؛ ذلك بأن معظم ما ورد على قول من لم يستثن يرد بعينه على قولهما بلا أدنى فرق كما لا يخفى، فوق أنه بعد الإقرار بالعلم للنبي ﷺ، فلا معنى بالمرة للحجر عليه أن يبلغ ذلك العلم من شاء من خواص أصحابه الذين هم كرشه وعيبته والمأمونون بلا أدنى ريبة على سره وعلنه، وأن يبلغ هؤلاء بدورهم الثقات المأمونين من خيرة أعلام الأمة، وهكذا فيكون ذلك التأويل معلومًا للراسخين في العلم كما نقول: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

(1) أي غرابة لا تصل إلى حد الإخراج عن حد الفصاحة كما لا يخفى.

(2) آل عمران: 7.

(3) المرجع السابق ص125.

(4) عبارة صاحب تيسير التحرير: (غير أن فخر الإسلام وشمس الأئمة استثنيا النبي ﷺ) جـ1 ص235.

رأي للعلامة الألوسي في المسألة لم يصحبه التوفيق

قال رحمه الله بعد ذكر رد شيعته الحنفية ومن لف لفهم على القائلين بعلم الراسخين التأويل[1]: (هذا - يعني القول بانتفاء علم التأويل عن الراسخين - إذا أريد بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته ما لا سبيل لأحد منهم إلى معرفته من طريق الفكر. وأما إذا أريد ما لا سبيل إلى معرفته مطلقًا سواء كانت على الإجمال أو التفصيل بالوحي أو بالإلهام لنبي أو لولي، فوجود مثل هذا المخاطب به في القرآن في حيز المنع، ولعل القائل بكون المتشابه مما استأثر الله تعالى بعلمه لا يمنع تعليمه للنبي ﷺ بواسطة الوحي مثلًا ولا إلقاؤه في روع الولي الكامل مفصلًا لكن لا يصل إلى درجة الإحاطة كعلم الله تعالى. وإن لم يكن مفصلًا فلا أقل من أن يكون مجملًا. ومنع هذا وذاك مما لا يكاد يقول به من يعرف رتبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ورتبة أولياء أمته الكاملين وإنما المنع من الإحاطة ومن معرفته على سبيل النظر والفكر وهو الطريق المعتاد والسبيل المسلوك في معرفة المشكلات واستحصال النظريات. قال: ولتبادر هذا المعنى من يعلم إذا أسند إلى الراسخين منع إسناده إليهم، ومتى أريد منه العلم لا من طريق الفكر صح الإسناد وجاز العطف ولكن دون توهم هذه الإرادة من ظاهر الكلام خرط القتاد، فلهذا شاع القول بعدم العطف وكان القول به أسلم. ثم أيد ما قاله بحديث أهل المكاشفات إنهم يدركون من معاني القرآن- أي بطريق الكشف- ما لا ندركه، بل لا نحوم حول ساحته من طريق النظر والفكر)[2].

ونقول: أما ما ادعاه من العلم الوهبي بالتأويل فشيء لا ننازع فيه ولا نرى من آثاره لمصادمته لما قلنا من علم الراسخين بالتأويل، بل لا مانع من أن نقول به معه حسن ظن بالقوم وكلامهم، وأما ما زعمه من قصر وجوب درك التأويل على هذا العلم، فهو الباطل الذي لا نأبه معه بشيء مما قال، بل نقول: مقتضى الحجج السابقة أن يكون كل

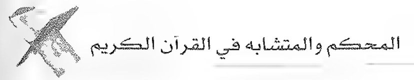
(1) قد سلفت لك هذه الردود كلها بما لها وما عليها.

(2) روح المعاني جـ3 ص76.

من درك التأويل وإثبات حقية أنه على ما أدرك بالفعل مستطاعًا من طريق النظر والفكر، ليتأتى إفحام الخصم إذا حاول العناد ببعض ما سبق في تلك الدلائل. ومن عجب أن ينحصر اكتراث مثل الشيخ في مقام النبوة والولاية غير مبال بعد ذلك بمقتضى ما سبق، ولا بمكان الخصوم لهذا الدين، وأن القرآن ما نزل إلا ليخرس صوت الباطل ويعلن صوت الحق. هذا فوق أن الواقع أنه ما من متشابه إلا وأمكن درك تأويله من طريق النظر والفكر السديد كما يعلم من مراجعة كتب التفسير ومنها كتاب الشيخ نفسه، وأما تأييده ما قال بانكشاف علوم ومعان من القرآن لأهل المكاشفات لا تدرك لغيرهم بطريق النظر، فإنه على فرض تسليمه ودلالته على خصوص علمهم بتأويل المتشابه من هذه الطريق - أعني الكشف- لا يمكن أن يدل في قليل أو كثير على امتناع علم الراسخين بذلك بطريق النظر. ولا على أن الله ينزل في كتابه كلامًا لا سبيل لأحد البتة إلى أن يفهم منه معنى لائقًا إلا بخصوص تلك الطريق كما هو مقتضى هذه الدعوى.

محاولة للجمع بين المتنازعين

قد حاول بعض الفحول أن يجمع بين المتنازعين في المسألة جمعًا يرد نزاعهم فيها إلى نزاع لفظي وارد على محلين مختلفين على خلاف ما يظهر لنا بادئ ذي بدء من تحاجهم الآنف من كون هذا النزاع حقيقيًا واردًا على محل واحد، فمن مخفق في هذه المحاولة بعيد بها عن الصواب عند من بذل ولو أدنى قدر من التأمل ومن آتٍ في ذلك بما يحتمله الرأي ولا ينفر منه الذوق، فمن الأول ما قاله الراغب الأصفهاني رحمه الله في مادة التشابه من مفرداته إثر ما نقلنا عنه في خاتمة الباب السابق: (ثم جميع المتشابه على ثلاثة أضرب - ضرب لا سبيل للوقوف عليه كوقت الساعة وخروج دابة من الأرض وكيفية الرؤية ونحو ذلك، وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ العربية والأحكام القلقة، وضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو الضرب المشار إليه بقوله عليه السلام: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**». وقوله لابن عباس مثل ذلك، وإذا عرف هذه الجملة علم أن الوقوف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، ووصله بقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ



﴿فِي ٱلْعِلْمِ﴾ جائز وأن لكل واحد منهما وجهًا جسيمًا دل عليه التفصيل المتقدم)، فإنه لا يخفى عليك بعد ما تقدم لك في الباب السابق من ضعف دخول وقت الساعة وما إليه تحت المتشابه المراد من الآية الكريمة لا يخفى عليك بعد هذا فساد هذا الجمع لابتنائه على ذلك الفاسد، ومن ذلك ما قاله صاحب «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» قال بعد كلام في شرح حديث: «**إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن**»[1]: (على أنه يمكن رفع الخلاف – يعني في كون الوقف على لفظ الجلالة ورفع الراسخون بعده على الابتداء وعدم ذلك – بأن المتشابه على قسمين؛ ما لا يقبل تأويلًا قريبًا، فهذا محمل الوقف الأول، وما يقبله، فهذا محمل الثاني، ومن ثم اختار بعض المحققين قبول التأويل إن قرب من اللفظ واحتمله وضعًا ورده إن بعد عنه)[2] فإنه ضعيف أيضًا ببطلان دعوى أن من بين المتشابه الذي تعني الآية الكريمة ما لا يقبل تأويلًا قريبًا يحتمله اللفظ وضعًا فإن كل المتشابه يقبل مثل ذلك التأويل، وسيتجلى لك طرف من ذلك في نموذج من أبرز نماذج المتشابه التي صال فيها أهل الزيغ وجالوا والتي قد قيل فيها بعين ذلك، بل هذا النموذج هو عين ما قد قيل فيه ذلك كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى. وأما الأخير أعني ما يحتمله الرأي ولا ينفر منه الذوق. فهاكه من كلام شارح المشكاة أيضًا، قال بعد كلام في شرح حديث النزول سيأتيك في موضعه: (قلت الجمهور على أن الوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾[3] وعدُّوا وقفه وقفًا لازمًا وهو الظاهر؛ لأن المراد بالتأويل معناه الذي أراده الله تعالى وهو في الحقيقة لا يعلمه إلا الله جل جلاله ولا إله غيره. وكل من تكلم فيه بكلمة بحسب ما ظهر له، ولم يقدر أحد أن يقول إن هذا التأويل هو مراد الله جزمًا، ففي التحقيق الخلاف لفظي ولهذا اختار كثيرون من محققي المتأخرين عدم تعيين التأويل في شيء معين من الأشياء التي تليق باللفظ ويكلون تعيين المراد منها إلى علمه تعالى، وهذا توسط بين المذهبين وتلذذ بين المشربين)[4]. وقوله: ولهذا اختار

(1) سيأتي في موضعه فانتظره.
(2) جـ1 ص134.
(3) التوبة: 18.
(4) جـ2 ص136.

كثيرون من محققي المتأخرين... إلخ. إن أرادوا بعدم التعيين ووكول العلم أن علمهم الإجمالي الراجح إلى جنب علمه تعالى التفصيلي الجازم كَلَا عِلْم، فلذلك يتورعون عن القول جملة لعدم الضرورة إلى مثل ذلك القول في وقتهم، وهو الظن بأمثالهم فهو ما نقول نحن أيضًا وندين الله عليه.

وأما إن أرادوا بذلك عدم صحة التعيين وامتناع علمنا إذن بالمراد مطلقًا – ولا نحسبهم – فهو ما أنفقنا كل هذا الجهد في إدحاض شبهته والبرهنة على خلافه فلا يؤبه بمثله كائنًا من كان راكبه كمًّا وكيفًا. ثم نقول: قد عرفت أيضًا في خلال توجيهنا لما قيل: إنه قراءة لابن عباس رضي الله عنهما (ويقول الراسخون... إلخ) كيف أن الوقف على لفظ الجلالة وقصر علم التأويل عليه تعالى حسبما تقضي به هذه القراءة ليس بالنسبة لنا معضلة يتعذر حلها، أو تتنافى بالضرورة وما نقوله من علم التأويل، فلا يبقى إذن إلا أن قومًا ذهبوا إلى عدم علمنا التأويل ويمكن أن يكون مرادهم ما سمعت حقًّا أو يكون هذا مراد رؤسائهم وأئمتهم المعتبرين فحسب– وهو الظاهر عندي– فلا يبالى بعد الرؤساء والأئمة بالأتباع إذا جهلوا حقيقة الحال وأفرطوا في اللجاجة كالحشوية الذين أساغوا حتى الخطاب بالمهمل نفسه كما سلف لك، فإنا نظن بالأئمة المهتدين أحسن الظن وإن الحق أحق أن يتبع على كل حال والله أعلم بحقيقة الحال. ﴿قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[1].

(1) البقرة: 32.

فائدة نختم بها هذا الباب

وهـي في تبيان المعنى بالراسـخين في العلم فـي الآية الكريمة وهم مـن قلنا بعلمهم التأويل ما هو؟ وهل لهؤلاء من علامة يمتازون بها؟

قـال أبـو جعفر الطبـري رحمه الله في تفسـيره: (يعني بالراسـخين في العلـم العلماء الذيـن أتقنوا علمهـم ووعوه فحفظوه حفظًا لا يدخلهم فـي معرفتهم وعلمهم بما علموه شـك ولا لَبْسٌ، وأصل ذلك من رسـوخ الشـيء في الشـيء وهو ثبوته وَوُلُوجه فيه. يقال منه: رسخ الإيمان في قلب فلان فهو يرسخ رسخًا[1] ورسوخًا)[2].

وقال الألوسي رحمه الله في تفسيرهم: (الراسخين في العلم أي الذين ثبتوا وتمكنوا فيـه ولم يتزلزلـوا في مَزَالِّ الأقدام ومداحـض الأفهام - ثم قال[3] في تفسـير العلم الذي رسـوخهم فيـه: والمراد بالعلم العلم الشـرعي المقتبس من مشـكاة النبـوة، فإن أهله هم الممدوحون)[4].

وقـول الطبـري رحمـه اللـه : «وأصـل ذلك.. إلخ» إشـارة بينـة إلى ما قـرره صاحب الأساس من مجازيَّة إسناد الرسوخ إلى العلم ونحوه أو جعل ذلك ظرفًا للرسوخ إذ قال: (ومن المجاز رسـخ الحبر في الصحيفة، والرق الدهين لا يرسخ فيه الحبر، ورسخ العلم في قلبه، وفلان راسخ في العلم، وهو من الراسخين فيه، ورسخ حبه في قلبي)[5].

ثم هذا الذي نقلناه من الطبري والألوسي في تبيانهم هو الأولى عندي بالقبول لا حصر الرازي- رحمهم الله- الرسوخ في العلم هنا في مجرد معرفة ذات الله وأن القرآن كلامه بالأدلة اليقينية فحسب حيث قال رحمه الله: (واعلم أن الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات اللـه وصفاتـه بالدلائل اليقينيـة، القطعية وعرف أن القـرآن كلام الله تعالى بالدلائل

(1) قال محققه: (قوله: رسخًا هذا مصدر لم تذكره كتب اللغة) وهو كما قال.

(2) جـ6 ص256.

(3) أي بعد كلام له سيأتيك في علامة الراسخ.

(4) جـ3 ص72 فما بعدها.

(5) أساس البلاغة ص338.

اليقينية. فإذا رأى شـيئًا متشـابهًا ودل الدليل القطعي على أن الظاهر ليس مراد الله تعالى علـم حينئـذ قطعًا أن مراد الله شـيء آخر سـوى مـا دل عليه ظاهره وأن ذلـك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودًا شبهة في الطعن في صحة القرآن)[1].

فإن من الجلي المتبادر أتم تبادر أن علمهم أتم وأشمل من مجرد هذه المعرفة، فليس أهلًا لهذا الوصف إلا من تبحر في جميع العلم الشرعي وأحاط بمسائله جملةً وتفصيلًا، اللهـم إلا أن يقـال: إنـه لا يـكاد يبلغ هذه الدرجة التي يعني الشـيخ مـن المعرفة إلا ذلك المتبحر أو أنه إنما اقتصر عليها لكونها المقصود المهم هنا وإن كان غيرها أيضًا لا بد من تحققه فعند ذلك يساوق قوله قولهما ولا يأتيه ما أتاه من الإيراد، فهذا بيان الراسخين في العلم.

أمـا ما ورد في ذلـك من الحديث المرفوع الذي أخرجه ابـن أبي حاتم عن أنس وأبي أمامة وأبي الدرداء وهو أن رسـول الله ﷺ سـئل عن الراسخين في العلم فقال: «**من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه ومن عف بطنه وفرجه فذلك من الراسخين في العلم**»[2]، وفي رواية للطبري: «فذلك الراسـخ في العلم»- ففوق أن في سـنده عبد الله بن يزيد أي ابـن آدم[3] الدمشـقي وهو ضعيف كما قال الهيثمي في مجمـع الزوائد، بل متهم بالوضع والإتيـان بالأحاديث المنكرة والغرائب. قال الذهبي رحمه الله في الميزان: (عبد الله بن

(1) جـ2 ص401.

(2) ابن كثير جـ1 ص347.

(3) وقـع صريحًـا في إحدى روايتي الطبري لهذا الحديث انظر جـ6 ص206 ورواية الطبراني له انظر مجمـع الزوائـد 6 / 324 - ووقع في ثانيـة روايتي الطبري له عن أبي الـدرداء وأبي أمامة ورواية ابن عسـاكر عن أنس: عبد الله بن يزيد الأودي. انظر المرجع السـابق من الطبري ص207 والدر المنثور للسـيوطي جـ2 ص7 قال الأستاذ العالم أحمد شاكر في تخريجه لأحاديث الطبري تعليقًا على هذه الرواية فيه: والراجح أن هذا خطأ من أحد الرواة أو من الناسـخين وأن صوابه كالإسـناد السـابق عبـد الله بن يزيـد بن آدم، وأما عبد الله بن يزيد الأودي فهو غيـر هذا يقينًا.. وترجمته عند ابـن أبـي حاتم 2/ 2/ 200 أنه روى عن سـالم بن عبد الله عن حفصه في الصلاة الوسـطى، روى عنه أبو بشر جعفر بن أبي وحشية، والمباينة بينهما في الطبقة واضحة. المرجع السابق من الطبري. وقوله: والمباينة بينهما... إلخ. ستعرف هذه المباينة مما سيأتي في ترجمة ابن آدم.

﴿فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ جائز وأن لكل واحد منهما وجهًا جسيمًا دل عليه التفصيل المتقدم)، فإنه لا يخفى عليك بعد ما تقدم لك في الباب السابق من ضعف دخول وقت الساعة وما إليه تحت المتشابه المراد من الآية الكريمة لا يخفى عليك بعد هذا فساد هذا الجمع لابتنائه على ذلك الفاسد، ومن ذلك ما قاله صاحب «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» قال بعد كلام في شرح حديث: «إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن»[1]: (على أنه يمكن رفع الخلاف - يعني في كون الوقف على لفظ الجلالة ورفع الراسخون بعده على الابتداء وعدم ذلك - بأن المتشابه على قسمين؛ ما لا يقبل تأويلًا قريبًا، فهذا محمل الوقف الأول، وما يقبله، فهذا محمل الثاني، ومن ثم اختار بعض المحققين قبول التأويل إن قرب من اللفظ واحتمله وضعًا ورده إن بعد عنه)[2] فإنه ضعيف أيضًا ببطلان دعوى أن من بين المتشابه الذي تعني الآية الكريمة ما لا يقبل تأويلًا قريبًا يحتمله اللفظ وضعًا فإن كل المتشابه يقبل مثل ذلك التأويل، وسيتجلى لك طرف من ذلك في نموذج من أبرز نماذج المتشابه التي صال فيها أهل الزيغ وجالوا والتي قد قيل فيها بعين ذلك، بل هذا النموذج هو عين ما قد قيل فيه ذلك كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى. وأما الأخير أعني ما يحتمله الرأي ولا ينفر منه الذوق. فهاكه من كلام شارح المشكاة أيضًا، قال بعد كلام في شرح حديث النزول سيأتيك في موضعه: (قلت الجمهور على أن الوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾[3] وعدُّوا وقفه وقفًا لازمًا وهو الظاهر؛ لأن المراد بالتأويل معناه الذي أراده الله تعالى وهو في الحقيقة لا يعلمه إلا الله جل جلاله ولا إله غيره. وكل من تكلم فيه بكلمة بحسب ما ظهر له، ولم يقدر أحد أن يقول إن هذا التأويل هو مراد الله جزمًا، ففي التحقيق الخلاف لفظي ولهذا اختار كثيرون من محققي المتأخرين عدم تعيين التأويل في شيء معين من الأشياء التي تليق باللفظ ويكلون تعيين المراد منها إلى علمه تعالى، وهذا توسط بين المذهبين وتلذذ بين المشربين)[4]. وقوله: ولهذا اختار

(1) سيأتي في موضعه فانتظره.

(2) جـ1 ص134.

(3) التوبة: 18.

(4) جـ2 ص136.

كثيرون من محققي المتأخرين... إلخ. إن أرادوا بعدم التعيين ووكول العلم أن علمهم الإجمالي الراجح إلى جنب علمه تعالى التفصيلي الجازم كَلَا عِلْم، فلذلك يتورعون عن القول جملة لعدم الضرورة إلى مثل ذلك القول في وقتهم، وهو الظن بأمثالهم فهو ما نقول نحن أيضًا وندين الله عليه.

وأما إن أرادوا بذلك عدم صحة التعيين وامتناع علمنا إذن بالمراد مطلقًا - ولا نحسبهم- فهو ما أنفقنا كل هذا الجهد في إدحاض شبهته والبرهنة على خلافه فلا يؤبه بمثله كائنًا من كان راكبه كمًّا وكيفًا. ثم نقول: قد عرفت أيضًا في خلال توجيهنا لما قيل: إنه قراءة لابن عباس رضي الله عنهما (ويقول الراسخون... إلخ) كيف أن الوقف على لفظ الجلالة وقصر علم التأويل عليه تعالى حسبما تقضي به هذه القراءة ليس بالنسبة لنا معضلة يتعذر حلها، أو تتنافى بالضرورة وما نقوله من علم التأويل، فلا يبقى إذن إلا أن قومًا ذهبوا إلى عدم علمنا التأويل ويمكن أن يكون مرادهم ما سمعت حقًّا أو يكون هذا مراد رؤسائهم وأئمتهم المعتبرين فحسب- وهو الظاهر عندي- فلا يبالى بعد الرؤساء والأئمة بالأتباع إذا جهلوا حقيقة الحال وأفرطوا في اللجاجة كالحشوية الذين أساغوا حتى الخطاب بالمهمل نفسه كما سلف لك، فإنا نظن بالأئمة المهتدين أحسن الظن وإن الحق أحق أن يتبع على كل حال والله أعلم بحقيقة الحال. ﴿قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[1].

(1) البقرة: 32.

فائدة نختم بها هذا الباب

وهـي في تبيان المعنى بالراسـخين في العلم فـي الآية الكريمة وهم مـن قلنا بعلمهم التأويل ما هو؟ وهل لهؤلاء من علامة يمتازون بها؟

قـال أبـو جعفر الطبـري رحمه الله في تفسـيره: (يعني بالراسـخين في العلـم العلماء الذيـن أتقنوا علمهـم ووعوه فحفظوه حفظًا لا يدخلهم فـي معرفتهم وعلمهم بما علموه شـك ولا لَبْسٌ، وأصل ذلك من رسـوخ الشـيء في الشـيء وهو ثبوته وَوُلُوجه فيه. يقال منه: رسخ الإيمان في قلب فلان فهو يرسخ رسخًا[1] ورسوخًا)[2].

وقال الألوسي رحمه الله في تفسيرهم: (الراسخين في العلم أي الذين ثبتوا وتمكنوا فيـه ولم يتزلزلـوا في مَزَالِّ الأقدام ومداحـض الأفهام - ثم قال[3] في تفسـير العلم الذي رسـوخهم فيـه: والمراد بالعلم العلم الشـرعي المقتبس من مشـكاة النبـوة، فإن أهله هم الممدوحون)[4].

وقـول الطبـري رحمـه اللـه: «وأصـل ذلك.. إلخ» إشـارة بينـة إلى ما قـرره صاحب الأساس من مجازيَّة إسناد الرسوخ إلى العلم ونحوه أو جعل ذلك ظرفًا للرسوخ إذ قال: (ومن المجاز رسـخ الحبر في الصحيفة، والرق الدهين لا يرسخ فيه الحبر، ورسخ العلم في قلبه، وفلان راسخ في العلم، وهو من الراسخين فيه، ورسخ حبه في قلبي)[5].

ثم هذا الذي نقلناه من الطبري والألوسي في تبيانهم هو الأولى عندي بالقبول لا حصر الرازي- رحمهم الله- الرسوخ في العلم هنا في مجرد معرفة ذات الله وأن القرآن كلامه بالأدلة اليقينية فحسب حيث قال رحمه الله: (واعلم أن الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات اللـه وصفاتـه بالدلائل اليقينيـة، القطعية وعرف أن القـرآن كلام الله تعالى بالدلائل

(1) قال محققه: (قوله: رسخًا هذا مصدر لم تذكره كتب اللغة) وهو كما قال.

(2) جـ6 ص256.

(3) أي بعد كلام له سيأتيك في علامة الراسخ.

(4) جـ3 ص72 فما بعدها.

(5) أساس البلاغة ص338.

اليقينية. فإذا رأى شـيئًا متشـابهًا ودل الدليل القطعي على أن الظاهر ليس مراد الله تعالى علـم حينئـذ قطعًا أن مراد الله شـيء آخر سـوى مـا دل عليه ظاهره وأن ذلـك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودًا شبهة في الطعن في صحة القرآن)[1].

فإن من الجلي المتبادر أتم تبادر أن علمهم أتم وأشمل من مجرد هذه المعرفة، فليس أهلًا لهذا الوصف إلا من تبحر في جميع العلم الشرعي وأحاط بمسائله جملةً وتفصيلًا، اللهـم إلا أن يقـال: إنـه لا يـكاد يبلغ هذه الدرجة التي يعني الشـيخ مـن المعرفة إلا ذلك المتبحر أو أنه إنما اقتصر عليها لكونها المقصود المهم هنا وإن كان غيرها أيضًا لابد من تحققه فعند ذلك يساوق قوله قولهما ولا يأتيه ما أتاه من الإيراد، فهذا بيان الراسخين في العلم.

أمـا ما ورد في ذلـك من الحديث المرفوع الذي أخرجه ابـن أبي حاتم عن أنس وأبي أمامة وأبي الدرداء وهو أن رسـول الله ﷺ سـئل عن الراسخين في العلم فقال: «**من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه ومن عف بطنه وفرجه فذلك من الراسخين في العلم**»[2]، وفي رواية للطبري: «فذلك الراسـخ في العلم»- ففوق أن في سـنده عبد الله بن يزيد أي ابـن آدم[3] الدمشـقي وهو ضعيف كما قال الهيثمي في مجمـع الزوائد، بل متهم بالوضع والإتيـان بالأحاديث المنكرة والغرائب. قال الذهبي رحمه الله في الميزان: (عبد الله بن

(1) جـ2 ص401.

(2) ابن كثير جـ1 ص347.

(3) وقـع صريحًـا في إحدى روايتي الطبري لهذا الحديث انظر جـ6 ص206 ورواية الطبراني له انظر مجمـع الزوائـد 6 / 324 - ووقع في ثانيـة روايتي الطبري له عن أبي الـدرداء وأبي أمامة ورواية ابن عسـاكر عن أنس: عبد الله بن يزيد الأودي. انظر المرجع السـابق من الطبري ص207 والدر المنثور للسـيوطي جـ2 ص7 قال الأستاذ العالـم أحمد شاكر في تخريجه لأحاديث الطبري تعليقًا على هذه الرواية فيه: والراجح أن هذا خطأ من أحد الرواة أو من الناسـخين وأن صوابه كالإسـناد السـابق عبـد الله بن يزيـد بن آدم، وأما عبد الله بن يزيد الأودي فهو غيـر هذا يقينًا.. وترجمته عند ابـن أبـي حاتم 2/ 2/ 200 أنه روى عن سـالم بن عبد الله عن حفصه في الصلاة الوسـطى، روى عنه أبو بشر جعفر بن أبي وحشية، والمبانية بينهما في الطبقة واضحة. المرجع السابق من الطبري. وقوله: والمباينة بينهما... إلخ. ستعرف هذه المباينة مما سيأتي في ترجمة ابن آدم.

يزيد بن آدم الدمشقي عن واثلة وأبي إمامة وعنه كثير بن مروان وأبو العطوف وأهل الرقة. قال أحمد: أحاديثه موضوعة. وقال الجوزجاني: أحاديثه منكرة.

وقال في موضع آخر: عبد الله بن يزيد الدالاتي ليس بثقة. ذكره الأزدي وغيره وأتى بعجائب... قلت: هذا هو ابن آدم الدمشقي المذكور)[1] فلذلك قد أورد ترجمته ابن عراق الدمشقي رحمه الله في كتابه تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة فيما أورد من تراجم الوضّاعين مستندًا إلى القالة السابقة لأحمد[2] فيه، ومثل هذا الحديث إذن لا يلتفت إليه. نقول فوق ذلك: فإنه على فرض تسليم مثله يحمل ذلك على كونه بيانًا لسمة الراسخين الخلقية لا لمعنى رسوخهم في العلم كما قال الألوسي رحمه الله بعد ما نقلناه من قوله السابق في تفسير الراسخين: هذا ما يقتضيه الظاهر في تفسير الراسخين. ثم ساق الحديث من رواية ابن عساكر ثم قال: ولعل ذلك بيان علامتهم[3] وما ينبغي أن يكونوا عليه[4].

وَهَمٌ عجيبٌ في تفسير الراسخين:

قال الشيخ محمد الخضر الشنقيطي في كتابه استحالة المعية بالذات: (لم تتضح لي مزية جلية للراسخين في العلم على عموم المسلمين في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. سواء كان الوقف على اسم الجلالة أو على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾؛ لأن الإيمان بالمتشابه وأنه من عند الله واجب على جميع المسلمين، لا يختص به الراسخون في العلم عن غيرهم، فعلى أن الابتداء بـ«الراسخون» يكون «يقولون آمنا به» خبرًا عنه ولم يصدر منهم سوى هذا القول الواجب على كل مسلم، وعلى عطف «الراسخون»

(1) ميزان الاعتدال جـ2 ص526 فما بعدها.

(2) جـ1 ص76.

(3) يقال ذلك عينه فيما أسنده ابن المنذر في تفسيره إلى نافع بن يزيد (قال: يقال: الراسخون في العلم المتواضعون لله المتذللون لله في مرضاته لا يتعاظمون على من فوقهم ولا يحقرون من دونهم) ابن كثير جـ1 ص347 فما بعدها.

(4) روح المعاني جـ3 ص72 فما بعدها.

على اسم الجلالة لا يحصل أيضًا امتياز لهم؛ لأن جملة «يقولون» حينئذ تكون حالًا منهم مبينة للعلم الحاصل لهم في حالة العطف، فما امتازوا بشيء في الحالتين عما هو متعلق التكليف بالمتشابه من وجوب الإيمان به على المعنى المراد به عند الله تعالى كما مر لك قريبًا عن أبي إسحاق الشاطبي).. ثم قال بعد كلام قدمناه للألوسي في موضعه: (هذا ما ظهر لي من إشكال هذه الآية ولم أقف على من اطلع على هذا الإشكال فضلًا عن الجواب عنه). ثم قال محاولًا الجواب عما استشكله: (ويمكن عندي أن يكون المراد بـ«الراسخون» غير الزائغين المذكورين فيكون اللفظ متناولًا لكل مؤمن واقف عند محكم القرآن مُسَلِّم لمتشابهه، وهذا يدل عليه مقابلة الزائغين بالراسخين) ثم ذكر تفسير الفخر السابق للراسخ ثم قال: (وقدم لك في فصل التوحيد أن الدليل شامل للكتاب والسنة وما فسر به الراسخ هو عين ما قلناه من الوقوف عند المحكم والتسليم للمتشابه وهذا هو ما عليه جُل المسلمين إلا الخوارج خاصة؛ أبادهم الله تعالى). ثم أسند ما قاله بما أسلفناه في الفصل الثاني من هذا الباب عن القائلين بالوقف نقلًا عن الألوسي من أن المقابلة مرادة في الآية وأنه إنما حذفت «أمّا» الدالة عليها صراحة للمبالغة في الاعتناء بشأن الراسخين.. إلخ. ثم قال: (وبهذا التقرير لا يبقى في الآية إشكال والله تعالى أعلم)[1].

وأقول: هذا كله من الشيخ عجيب سواء أقلنا بقصر المعلومية عليه تعالى أم بثبوتها للراسخين أيضًا.

أما الأول: فإنه لا وجه لهذا الاستشكال فضلًا عن الجواب عنه بما أجاب مع ما قررناه على لسان القائلين بالوقف في الفصل السابق من أن مزية لهم بينة أنهم ليسوا بحيث يطمع الزائغ في فتنتهم كغيرهم من عموم المؤمنين وأن تخصيص هذا القول منهم بالذكر إذن لبلوغ إيمانهم أكمل درجات اليقين إلى آخر ما هنالك مما تظهر به مزيتهم جلية على هذا الوجه.

وأما الثاني: فإنه لا أظهر من مزيتهم على هذا الوجه ولا أغرب مما قاله الشيخ عليه وكيف وأنهم ليعلمون وغيرهم لا يعلم، فهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟ ثم كيف وإيمانهم لذلك العلم إيمان اليقين بالبرهان، وإيمان غيرهم إيمان التقليد الذي

(1) من ص68 إلى ص70.

لا يثبت أمام قوى الشبهة، وإلا فمن عاقل يمكن أن يخطر بباله في الآية الكريمة مقتضى مـا قاله الشـيخ من ثبـات ما بيَّن به علمهـم أعني قولهـم: «آمنا به.. إلخ» لعامـة المؤمنين مقتضـى ذلك الذي هو ثبوت المبيـن، أعني معلومية التأويل للكافة كذلك، فالحاصل أن الذي أوقع الشـيخ في الإشـكال توهمه أن المراد بهذا القول على كلا الوجهين تسـجيل أصـل الإيمـان لا درجـة أعلى من ذلـك، وهو خطأ محـض على كليهما، كمـا تبين، وأنه لا وجـه إذن لمـا قاله في الجـواب عنه عادلاً به عن الظاهر المتبـادر لغير أدنى مقتضٍ من كون المراد من الراسخين غير الزائغين لا خاصة العالمين من المؤمنين والله أعلم.



الباب الثالث

آيات الصفات الخبرية
بوصفها نموذجا بارزا أختاره للمتشابه
السابق في الحد المختار والصالح لتطبيق الخلاف المار عليه

ويأتلف هذا الباب من تمهيد وقسمين:

تمهيد:

أما التمهيد فنحرر فيه المراد من آيات الصفات الخبرية[1] وفي ذلك نقول وبالله التوفيق المعني بهذه الآيات عند الأكثر خصوص الآيات الكريمة التي تضمن وصف الرب سبحانه بصفات ذات خصيصتين، أولاهما: أن العقل لا يوجب اتصافه تعالى بتلك الصفات بمعنى أنه لا تتوقف إلهيته تعالى عند العقل على ثبوت تلك الصفات لله سبحانه، فيخرج عن بحثهم ما كان حديثه من آي الكتاب العزيز عن مثل تلك الصفات أعني الواجبة له تعالى عقلاً كالقدرة والإرادة والعلم والحياة. وأما ثانيتهما فإنا لا نعلم من حقائقها اللغوية إلا أوصافًا جسمانية أو أعراضًا وجدانية نفسية محدثة لا يليق قيامها بالرب جل وعلا، فيخرج عن بحثهم كذلك ما لا تفهم منه تلك المظاهر الجسمانية والأعراض النفسية كبعض صفات أفعاله من نحو كونه خالقًا رازقًا غفارًا مثلاً كما يخرج عنه ما نعقل بيسر من حقائقها ما لا يختص بتلك المظاهر والأعراض المحدثة كالسمع والبصر والكلام. ومن أمثلتها الآيات التي تثبت لله وجهًا كقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ والتي تجعل له عينًا كقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ ويدين وأنهما مبسوطتان كقوله عز قائلاً: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ ويمينًا يطوي بها كقوله: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ وجنبًا كقوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ وروحًا كقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ ونَفْسًا كقوله حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ – وفوقية وأنه يُعرج ويُصعد إليه كقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾، ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾، (﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾

---

(1) من نقل هذه التسمية وعزاها إلى من ترجم له بجماعة كثيرة من السلف الشهرستاني رحمه الله في كتابه الملل والنحل، ونص عبارته أول الباب الثالث الذي عقده في هذا الكتاب للكلام على الصفاتية (اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة... – إلى أن قال – وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية). القسم الأول تحقيق الدكتور محمد بن فتح الله بدران ص 84.

واستواء على العرش كقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، وكون الملائكة عنده كقوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ وقربه من عبده كقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ ومعيته للخلق كقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ وكونه في السماوات والأرض وأنه نورها وأن له نورًا يمثل بالنور الذي نحسه كقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ وقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الآية – ومجيئًا وإتيانًا في ظلل من الغمام كقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ ونداء كقوله: ﴿إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ وعجبًا كقوله: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ أي بضم التاء في قراءة حمزة والكسائي، وحبًا كقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ وكراهية كقوله: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ ورضا كقوله: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ وغضبًا وسخطًا كقوله: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ وقوله: ﴿أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ ورحمة ورأفة كقوله: ﴿رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ ومكرًا كقوله: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ وخدعًا كقوله: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾... إلى غير ذلك.

فإن قيل ففيم اختصصتم بالتشابه من بين ما أطلق الرب تعالى على نفسه هذه الحروف بالذات فإنه ليس شيء مما أخرجتموه بهذين القيدين لكم بتام.

أما أولاً: فلكثرة اشتباه الزائغين في جميع صفاته تعالى دون فرق بين ما اختصصتموه بالتشابه وما أخرجتموه منه، ومن كان في ريب من ذلك فحسبه نظرة مجرد نظرة إلى كتب الكلام ولا سيما مبسوطاتها.

وأما ثانيًا: فلأن جميع صفاته تعالى مغاير لجميع صفاتنا إلى حد أن سائر ما نطلقه عليها من الأسامي إنما هو على التحقيق على سبيل الاستعارة والتجوز والنقل ثم لنا مع ذلك جهل حقائق تلك الصفات.

أما الأول فبيانه ما قال حجة الإسلام رحمه الله في كتابه المحبة من إحيائه (فأما حب الله للعبد فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى أصلاً[1] بل الأسامي كلها إذا أطلقت

(1) يعني ميل النفس إلى الشيء الموافق، كما تقدم له.

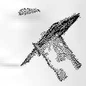


على الله تعالى وعلى غير الله لم تنطلق عليهما بمعنى واحد أصلاً حتى أن اسم الوجود الذي هو أعم الأسماء اشتراكًا لا يشمل الخالق والخلق على وجه واحد بل كل ما سوى الله تعالى فوجوده مستفاد من وجود الله تعالى فالوجود التابع لا يكون مساويًا للوجود المتبوع وإنما الاستواء في إطلاق الاسم نظيره[1] اشتراك الفرس والشجر في اسم الجسم إذ معنى الجسمية وحقيقتها متشابهة فيهما من غير استحقاق أحدهما أن يكون فيه أصلاً فليست الجسمية لأحدهما مستفادة من الآخر وليس كذلك اسم الوجود لله ولا لخلقه، وهذا التباعد في سائر الأسامي أظهر كالعلم والإرادة والقدرة وغيرها، فكل ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق. وواضع اللغة إنما وضع هذه الأسامي أولاً للخلق فإن الخلق أسبق إلى العقول والأفهام من الخالق، فكان استعمالها في حق الخالق بطريق الاستعارة والتجوز والنقل.)[2] وقال في كتاب الشكر منه أيضًا (إن لله عز وجل في جلاله وكبريائه صفة عنها يصدر الخلق والاختراع وتلك الصفة أعلى وأجل من أن تلمحها عين واضع اللغة حتى يعبر عنها بعبارة تدل على كنه جلالها وخصوص حقيقتها فلم يكن لها في العالم عبارة لعلو شأنها وانحطاط رتبة واضعي اللغات عن أن يمتد فهمهم إلى مبادئ إشراقها فانخفضت عن ذروتها أبصارهم كما تنخفض أبصار الخفافيش عن نور الشمس لا لغموض في نور الشمس ولكن لضعف في أبصار الخفافيش، فاضطر الذين فتحت أبصارهم لملاحظة جلالها إلى أن يستعيروا من حضيض عالم المتناطقين باللغات عبارة تفهم من مبادئ حقائقها شيئًا ضعيفًا جدًا فاستعاروا لها اسم القدرة فتجاسرنا بسبب استعارتهم على النطق فقلنا لله تعالى صفة هي القدرة، عنها يصدر الخلق والاختراع. ثم الخلق ينقسم في الوجود إلى أقسام وخصوص صفات ومصدر انقسام هذه الأقسام واختصاصها بخصوص صفاتها صفة أخرى أستعير لها بمثل الضرورة التي سبقت عبارة المشيئة فهي توهم منها أمرًا مجملاً عند المتناطقين باللغات التي هي حروف وأصوات للمتفاهمين بها، وقصور لفظ المشيئة عن الدلالة على كنه تلك الصفة وحقيقتها كقصور

(1) كذا فيما بين أيدينا. ولا نرى إلا أن ههنا سقط النفي، والصواب فليس نظيره مثلاً وإلا اختل التنظير وذهب معنى السياق كما هو بين.

(2) إحياء علوم الدين جـ 4 ص 318 فما بعدها.

لفظ القدرة، ثم انقسمت الأفعال الصادرة من القدرة إلى ما ينساق إلى المنتهى الذي هو غاية حكمتها وإلى ما يقف دون الغاية وكان لكل واحد نسبة إلى صفة المشيئة لرجوعها إلى الاختصاصات التي بها تتم القسمة والاختلافات فاستعير لنسبة البالغ غايته عبارة المحبة. واستعير لنسبة الواقف دون غايته عبارة الكراهة. وقيل إنهما جميعًا داخلان في وصف المشيئة ولكن لكل واحد خاصية أخرى في النسبة يوهم لفظ المحبة والكراهة منهما أمرًا مجملاً عند طالبي الفهم من الألفاظ واللغات. ثم انقسم عباده الذين هم أيضًا من خلقه واختراعه إلى من سبقت له المشيئة الأزلية أن يستعمله لاستيقاف حكمته دون غايتها ويكون ذلك قهرًا في حقهم بتسليط الدواعي والبواعث عليهم وإلى من سبقت لهم في الأزل أن يستعملهم لسياقة حكمته إلى غايتها في بعض الأمور. فكان لكل واحد من الفريقين نسبة إلى المشيئة خاصة فاستعير لنسبة المستعملين في إتمام الحكمة بهم عبارة الرضا واستعير للذين استوقف بهم أسباب الحكمة دون غايتها عبارة الغضب فظهر على من غضب عليه في الأزل فعل وقفت الحكمة به دون غايتها، فاستعير له الكفران وأردف ذلك بنقمة اللعن والمذمة زيادة في النكال. وظهر على من ارتضاه في الأزل فعل انساقت بسببه الحكمة إلى غايتها، فاستعير له عبارة الشكر وأردف بخلعة الثناء والإطراء زيادة في الرضا والقبول والإقبال. فكان الحاصل أنه تعالى أعطى الجمال ثم أثنى وأعطى النكال ثم قبح وأردى. وكان مثاله أن ينظف الملك عبده الوسخ عن أوساخه ثم يلبسه من محاسن ثيابه، فإذا تمم زينته قال: يا جميل ما أجملك وأجمل ثيابك وأنظف وجهك. فيكون بالحقيقة هو المجمل وهو المثني على الجمال فهو المثنى عليه بكل حال. وكأنه لم يثن من حيث المعنى إلا على نفسه. وإنما العبد هدف الثناء من حيث الظاهر والصورة. فهكذا كانت الأمور في الأزل وهكذا تتسلسل الأسباب والمسببات بتقدير رب الأرباب ومسبب الأسباب. ولم يكن ذلك على اتفاق وبحث بل عن إرادة وحكمة. وحكم حق وأمر جزم استعير له لفظ القضاء وقيل إنه كلمح بالبصر أو هو أقرب ففاضت بحار المقادير بحكم ذلك القضاء الجزم بما يسبق به التقدير فاستعير لترتب آحاد المقدورات بعضها على بعض لفظ القدر فكان لفظ القضاء بإزاء الأمر الواحد الكلي



ولفظ القدر بإزاء التفصيل المتمادي إلى غير نهاية وقيل إن شيئًا من ذلك ليس خارجًا عن القضاء والقدر)[1].

وأما الثاني فلأن العلم بحقيقة الصفة فرع للعلم بحقيقة الذات المتصفة بها وذات الرب تعالى مما لا يمكن لنا العلم بحقيقته بالطرق العادية على أقل تقدير، ذلك بأن معرفة ذاته تعالى أي بالطرق العادية[2] هي على ما نقله صاحب الطوالع وشارحه صاحب المطالع عن الحكماء من أنها إما أن تكون بالبديهة أو بالنظر وكلاهما باطل أما الأول فلأن ذاته غير متصور بالبديهة بالاتفاق، وأما الثاني فلأن المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد وإما بالرسم، وكل منهما باطل، أما الحد فلأن ذاته غير قابل للتحديد لأن الحد إنما يمكن لمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه، وأما الرسم فلا يفيد الحقيقة وأيضًا فلأن المعلوم منه سبحانه وتعالى إما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها، وإما ذوات إضافات[3] كقولنا قادر عالم ولا شك

(1) جـ 4 ص 93 فما بعدها.

(2) إنما قيدناها بذلك تفيصًا مما ورد على الحكماء من انتقاض الحصر في القسمين الآتيين بالمعرفة عن طريق المكاشفة ونحوها فإن ذلك لا يرد علينا أصلاً لكونه من غير الطريق المعتاد الذي فيه كلامنا.

(3) إن قيل إن الحصر في هذين القسمين غير ظاهر كيف وليس داخلاً في أيهما ما نعلمه من وجوده تعالى وكون ذلك الوجود واجبًا فلذلك قد زادهما الإمام رحمه الله جاعلاً الحصر في الأقسام الأربعة، إذ قال الدليل عليه أن المعلوم عند البشر أمور أربعة إما الوجود وإما كيفيات الوجود وهي الأزلية والأبدية والوجوب وإما السلوب وإما الإضافات إلى آخر ما قال. انظر شرح الكبرى للسنوسي ص 243. بل نقول إن ثمة قسمًا خامسًا معلومًا لنا ليس داخلاً في جميع ذلك ذهل عنه الإمام، ألا وهو صفة الحياة، ألا ترى أنها صفة وجودية فتخرج بذلك عن سائر السلوب زائدة على أصل الوجود وإلا لكان كل موجود حيًا وعلى ذوات الإضافات لما أنها لا تتعلق بشيء، إن قيل ذلك فإنا نقول: إنما غضضنا النظر عن صفتي الوجود والحياة لما أن عاقلاً لا يسعه دعوى أنه يعلم عن حقيقتهما ما يزيد على مجرد ثبوتهما، فلم تكن شبهة في جهلنا بحقيقتهما حتى يفتقرا إلى تنصيص عليهما، إنما توهم الشبهة فيما ذكرنا من السلوب وذوات الإضافات ولذلك قصرنا الحديث عليها. وأيضًا فإن الوجود والحياة من لوازم ذوات الإضافات بحيث لا تعقل ذوات الإضافات بدونها فكان في ذكر العلم بذوات الإضافات غناء عن ذكر العلم بها، وأما وصف الوجود بالوجوب وهو عين الأزلية =

أن ذاته مغايرة لهذه الأمور فإن المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا أنها أمر مستلزم للتأثير في الفعل، على سبيل الصحة فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس إلا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أنه أمر يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر فقد تبين أن حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا. انتهى[1] مع بعض حذف وتصرف يليقان بالمقام فكيف لو قام المنقول مع ذلك على مظاهرة هذا المعقول؟ قال تعالى: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ قال السنوسي رحمه الله في شرح كبراه: (وبالجملة فعجز العقول عن الإحاطة بعظيم كبريائه جل وعلا وباهر جماله وعلى جلاله بل عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته يكاد أن يكون معلومًا من الدين ضرورة)[2]. إذا ثبت هذا فإنه لا خفاء في أن مغايرتها لما نعرف من أوصافنا وجهلنا مع ذلك بحقائقها يحصلان التشابه في جميعها لا محالة وهو المطلوب.

وأما ثالثًا: فلأنه إذا كان مثار التشابه فيما زعمتم تشابهه من أوصاف الرب تعالى عندكم هو اشتراك ألفاظها بين ما يليق قيامه به سبحانه وما لا يليق فذلك بعينه حاصل فيما أخرجتموه، ألا ترون أنا لا نعقل من العلم مثلاً إلا ما هو منقوش في أذهاننا ولا من الإرادة إلا ما هو من ميل النفس ولا من الحياة إلا ما هو في ذي روح ناهيك بما في السمع والبصر والكلام من لزوم الآلات الجسمانية وتأثرها بالمسموع والمبصر والحروف والأصوات وأن شيئًا من ذلك لا يليق قيامه بالرب جل وعلا؟ إنما القائم به غير ذلك مما يليق بكماله سبحانه. لا غرو أن ابن اللبان رحمه الله قد ذكر هذه الثلاث الأخيرة فيما ذكر من الصفات المتشابهات[3].

= والأبدية اللتين عطف به الإمام عليهما وهما أنهما غيره فليس سوى صفة سلب على التحقيق هي عدم قبول وجوده تعالى العدم بحال فهو إذن داخل فيما ذكرنا من صفات السلوب والله أعلم.

(1) انظر طوالع الأنوار للبيضاوي وشرحه مطالع الأنظار للأصفهاني بهامش المجلد الأول من شرح المواقف وحواشيه من ص 420 إلى 422.

(2) شرح الكبرى مع حاشية الحامدي عليه ص 243.

(3) انظر كتابه رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات من ص 15 إلى ص 17.



سلمنا أن لكم إخراج ما سوى صفة الكلام من تلكم الست عن التشابه. ولكن أنى هذا في تلك الصفة؟ فلعمر الحق لقد اضطرب أمر الناس في هذه المسألة اضطرابًا عظيمًا، حتى عد من أوجه تسمية علم الكلام باسمه أن مسألة الكلام أشهر مسائله وأعظمها اضطرابًا[1] فمن أين صلح لكم إذن ألا تعدوها من المتشابه؟

إن قيل ذلك فإنا نقول إنه لا ريب في أن الشعور الضروري حاصل في أنفسنا بقيام الفرق بين ما أخرجه القوم عن التشابه من تلك الصفات وما لم يخرجوه وأنّ لما وسموه منها بصفة التشابه من استحقاق تلك الصفة ما ليس لما سلبوها عنه، ومع ذلك فإنه لا بأس من التنبيه على ظهور هذا الفرق بين القسمين فنقول قد بينا في الحد المختار أن مثار التشابه في اللفظ أن يكون مجملاً بين معنيين لا يدري غير الراسخين في العلم أيهما أحق بالإرادة أو يكون مما ينصرف عند إطلاقه بادئ ذي بدء إلى معنى غير مراد بحيث لا يفطن غير الراسخين في العلم إلى معناه المراد. وبين أن ليس أي من هذين بحاصل فيما أخرجته الجمهرة من علمائنا رحمهم الله من تلك الصفات عن حد التشابه، ذلك بأنه من أوضح ما يكون لدى الكافة أن المعاني القائمة بها والمستلزمة للنقص من تلك الأسامي ليست هي القائمة به تعالى وإنما القائم به منها هو ما يليق بجلاله وكماله وهو ما لا نعلم منه إلا مجرد الرسم بشهادة آثاره أو خبر الصادق عنه فحسب. والأول هو الصفات الأربع التي يتوقف عليها عند العقل إلهيته أعني القدرة والإرادة والعلم والحياة. والأخير هو صفات السمع والبصر والكلام ثم غير ذلك من صفات فعله تعالى. وإذا علم المعنى على هذا النحو فلا إجمال قطعًا كما أن هذه الألفاظ ليست مما ينصرف عند الإطلاق إلى غير المعنى اللائق به تعالى بل بعضها مقول على خصوص ما يليق بالرب سبحانه من الكمال كخلقه ورزقه وسائر صفات فعله كما هو بين. وبعضها على القدر المشترك بين اللائق وبين غيره، ومصداق ذلك أنه لما كان كل إنسان يأنس أن لكل واحدة

(1) عبارة صاحبي المواقف وشرحه رحمهما الله في تسميته (أو لأن مسألة الكلام، يعني قدم القرآن وحدوثه، أشهر أجزائه وسبب أيضًا لتدوينه حتى كثر فيه أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث التناحر أي التقاتل والسفك. إذ قد روي أن بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الأمة طالبًا منهم الاعتراف بحدوث القرآن. فغلب عليه تسمية للشيء باسم أشهر أجزائه) المجلد الأول ص 40.

من صفات المعاني السبع المشهورة في نفسه خصيصة جسمانية كاستلزام العلم الذاكرة والحافظة واستلزام السمع الأذن مثلاً وأخرى روحانية مجهولة له جهلاً تامًا وأن تلك الروحانية المجهولة هي على التحقيق ذات الأثر الفعال والمصححة للاتصاف بصفتها وبحيث صح بل كثر عندهم سلب الصفة من تلك الصفات عن الشخص وإن تحقق مظهرها الجسماني إذا تجردت من أثر مظهرها الروحاني حتى حسن في مخاطبتهم أن يقال مثلاً: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾، ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾، ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾، ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ﴾، ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾.

نقول حسن في مخاطبتهم من ذلك ما لم يحسن مثله ولا قريب منه بل هو على غاية من الندرة إن لم يكن العدم أن يسلب عن أحدهم من الصفات ما ليس له إلا المظهر الجسماني كأن يقال لذي الوجه واليمين: لا وجه له ولا يمين له. وما أحسن قول ابن اللبان رحمه الله في شأن السمع والبصر (قد دل الكتاب والسنة على أن هذه الصفات قسمان عادي وحقيقي، فالعادي سماع القلب بالأذن وإبصاره بالعين وهو عام في المؤمن والكافر. والحقيقي بصر العين وسمع الأذن به. وقد نفاه الله عن الكافر في غير ما آية وذكر آيتين مما تقدم ثم قال فأثبت لهم السمع العادي ونفى عنهم المعنى الحقيقي. ومن هذا يتضح معنى قوله تعالى: ﴿رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا﴾. مع العلم بأن الله يعيدهم بأبصارهم كما لهم في الدنيا تحقيقًا لقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ﴾[1] ولكن الحكم في تلك الدار للأبصار الحقيقية فهم عُمْي عن نور آيات التوحيد كما كانوا في الدنيا ﴿لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ ﴾ فلذلك إذ قال: ﴿لِمَ حَشَرْتَنِيٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا﴾ قال: ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ - قال - فإذا ثبت أن السمع الحقيقي والبصر الحقيقي هما سمع القلب وبصره

(1) لا يتعين ما ذكره تفسيرًا للآية الكريمة، بل يجوز أن يراد من العمى فيها عمى البصر، ويكون ذلك في المحشر مثلاً. فلا ينافر ما استدل به على فرض تناوله لمثل ما نحن فيه. بل رجح هذا الاحتمال الأخير غير واحد من المفسرين لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا﴾ فإنه متبادر في أن ما حرمه في الآخرة هو ما كان أعطيه في الدنيا وما ذاك إلا عمى البصر. انظر على سبيل المثال تفسير البيضاوي ص 350.

سهل عليك فهم بقية صفات الإدراك[1]. نقول: لما كان كذلك دل على أنهم يقولون هذه الصفات أحق ما يقولونها على خصائصها التي يجهلون حقائقها ولا يعرفون غير آثارها. فلم يك خارجًا عن هذا القبيل عندهم بحال أن تقال على ما يجهلون حقيقته، ولكن يعلمون أثره ويصدقون بخبره من خصائصها اللائقة بكمال الله تعالى والتي لا صلة لها بالأجسام أصلاً. كصلة خصائص صفاتهم الروحية وأن يصير ذلك حقيقة في اصطلاح تخاطبهم كإطلاقها على صفاتهم سواء بسواء.

قول حجة الإسلام إذن: إن إطلاق هذه الأسامي على صفاته تعالى هو على سبيل الاستعارة والتجوز والنقل. قلنا: ذاك بحسب الأصل، ولكن الأمر لم يلبث حتى أصبح ذلك الإطلاق حقيقة عرفية بينهم بحيث لم يقع خطابهم بها في هذا الشرع إلا وهي معروفة عندهم ومقولة على سبيل الحقيقة كشأن قولها على أوصافهم. هذا هو الظاهر المتبادر إلى الفهم تبادرًا بينًا.

فإن قيل: فهذا التعمق في فهمها مما لا يقدر على تبينه غير الخاصة وإذ ذاك فإنه لا يزال يتيسر للزائغ أن يشبه على الجمهور في تلك الصفات ويفتنهم وهو عين ما قلنا به من تشابهها كغيرها.

قلنا بل هو مما يعلم لدى الكافة. غاية الأمر أن العامي لا يجيد التعبير عنه وإذ ذاك فإنه مهما سمع هذه الصفات ذو حظ مهما خف من الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، نعتًا للرب تعالى فإنه لا محالة سيحملها على ما يليق به دون أن يشتبه عليه أمرها وبحيث لا يقدر زائغ على إتيانه من قبلها؛ لأن من أيسر الأمور آنئذٍ وأحضرها في عقله أن يُحجَّ الزائغ بما يجهله كلاهما من حقيقة الخصيصة الروحية لهذه الصفات إذ يتصفان بها فلا يتم للزائغ فيها ما يبتغيه من الفتنة ولا يتوقف دحوض شبهته على فقه الراسخين في العلم بخلاف ما لا يفهم من حقيقته في اللغة غير المظهر الجسماني كالاستواء مثلًا فإنه لكون الأصل في الإطلاق هو الحقيقة وكون تلك الحقيقة لا تقال إلا على غير اللائق به تعالى فإن الزائغ يتهيأ له أن يأتي العامة من قبله.

(1) رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات ص 15.

فإن قيل: هذا قد بان في ذي الاختصاص بالمظهر الجسماني كما مثلت ولكن من أين عديته إلى ما سميته الأعراض النفسية وإنها لمنطوية على عين ما وصفت في تلك السبع من الخصيصة الروحية المجهولة إن لم تك فيها أظهر؟

قلنا: من حيث إنه لا يفهم منها غير انفعالات وتأثرات إلى غير ذلك مما تستلزمه من النقائص التي يتقدس عن مثلها جلال الرب تعالى كما سيتبين، فمن قبل هذا يأتي الزائغ بخلاف الصفات السبع، فإنها ليست من الانفعال ولا استلزام النقص في شيء، بل هي محض كمالات يوجب العقل الاتصاف ببعضها ولا يمنع بل يحبذ الاتصاف بالآخر[1] فبهذا يتبين السر في إخراج الجمهور من علمائنا رحمهم الله لهذه الصفات عن حد

(1) زعم بعض الأصحاب رحمهم الله أن شأن هذا الآخر شأن سابقه، أعني أنه مما يوجبه العقل كذلك، ولذلك حاولوا أن يثبتوه كسابقه بدليل العقل ولكن دليلهم عليه جاء إقناعيًا لا يسلم العقل بشيء من مقدماته فضلاً عن جميعها حتى يُعدّ في أدلة العقل الموجبة لمدلولاتها. أما كيف، فقال صاحب المطالع رحمه الله في صفتي السمع والبصر: (واستدل على أن السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف، تقرير الدليل أنه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر، وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها، وضدها نقص فإن لم يتصف الباري تعالى بهما كان ناقصًا. والنقص على الله تعالى محال. قال المصنف: وهذا الاستدلال إقناعي؛ لأنه متوقف على أن كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وأن عدم الاتصاف بهما نقص. وللخصم أن يمنع المقدمتين أما الأولى فلأن حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته تعالى كذلك. سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال: حياته وإن كانت مصححة للسمع والبصر، لكن حقيقته غير قابلة لهما؟ كما أن الحياة وإن كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته غير قابلة لهما. وكذلك ههنا: سلمنا أن ذاته تعالى، قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفًا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى، وأما الثانية فلا نسلم أن عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله: لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما ممنوع. فإنه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده) هامش المجلد الأول من شرح المواقف ص 493 فما بعدها.
وقوله: «قوله: لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما ممنوع.. إلخ» جعل ذلك صاحبا المواقف وشرحه رحمهما الله مقدمتين ودفعاهما بأبين من هذا فقالا: (المقدمة الثانية أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو أيضًا ممنوع، بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية فإنه ليس نقصًا عندنا، كيف وهو أول المسألة المتنازع فيها بيننا. المقدمة الثالثة أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده، وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها.) وقولهما المقدمة الثالثة... إلخ. قال مولى حسن جلبي رحمه =

التشابه واختصاصه من أوصاف الرب تعالى بخصوص ما يوهم ظاهره تجسيمًا أو نقصًا لا يليق بغير المحدثات كما يتبين سقوط جميع ما شبهتم به ذلك بأن أوله مدفوع بأنه ليست كل شبهة تثار دليلاً على تشابه ما أثيرت حوله وإلا لم نكد نظفر بمحكم وهو باطل ضرورة، وإنما حد التشابه حقًّا ما بينا في موضعه. وثانيه بأن العلم المركوز في ذهن كل عاقل بالمغايرة بين حق الرب وحظ العبد من هذه الأسامي وبأن القائم بالرب تعالى هو غير اللائق به كاف في دفع التشابه عنها. وثالثه بعدم التسليم باستلزامها في عقولنا شيئًا من المظهر الجسماني أو غيره من الأعراض الناقصة حين نسمعها صفة للرب سبحانه كشأن ما عددناه من متشابه الصفات. فهذا أول السؤالين.

فأما ثانيهما أعني ما شبهتم فيه بخصوص صفة الكلام فنقول: إن حق هذه المسألة لو لزم العقلاء الجادة ولم يعدوا بأنفسهم في هذه المسألة أبسط أطوار الفطرة لكانت من أيسر الأشياء على أنفسهم وأبعدها عند كل أحد من التشابه فإنها عند أدنى قدر من النصفة والتبصر المتوفرين لا محالة في نفس كل عاقل من أهل الإيمان وغير المختصين بالعلماء فضلاً عن الراسخين في العلم المقصور عليهم بعد الله تعالى علم تأويل المتشابه. نقول: إنها عند أدنى قدر من ذلك لأبعد ما يكون من التشابه الحقيقي المعني بالآية الكريمة. إنما التشابه على كثرته وتشعبه[1] هو من الإضافي الذي أدخلناه على أنفسنا بالتعمق وتجاوز

= الله في حاشيته عليهما: (ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في أصل الاستدلال بل في البيان الذي أورده.
وذلك لأن الترتيب في أصل الاستدلال على عكس ما أورده. فإن ما جعله مقدمة ثانية مأخوذة من قوله في الاستدلال: وضد السمع والبصر الصمم والعمى. وما جعله مقدمة ثالثة مأخوذ من قوله فيما قبله: ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها) المجلد الثالث ص 72. وكل ذلك بين لا غرو أنا لم ندَّع في هذا البعض كونه من موجبات العقل بل قلنا: إن العقل لا يمنع منه بل يحبذه فحسب. وبالله التوفيق.

(1) بيَّنَ سببه وكيف افترق الناس بإزائه صاحبا المواقف وشرحه رحمهما الله فقالا بعد الاستدلال على هذه الصفة وبيان أن إثباتها بالنقل لا يستلزم الدور: (ثم إن ههنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام الله تعالى صفة له. وكل ما هو صفة له فهو قديم؛ فكلامه تعالى قديم. وثانيهما أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون إلى فرق أربع؛ ففرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدمت واحدة منهما في =

منطق الفطرة الذي هو غاية في البساطة والوضوح إلى مجاهل لا هادي فيها ولا دليل. ذلك بأن كل عاقل لا محالة يحس من نفسه إحساسًا ضروريًا لا تخالجه شائبة شك أنه عندما يقصد التلفظ بلفظ ما فلابد أن يكون لهذا اللفظ وللمعنى المرتبط به في النفس إن كان[1] لابد أن يكون لذلك إدراك في النفس. فعند التلفظ إذن يتحقق لنا أمران أولهما: لفظ في الخارج المحسوس مؤلف من الحروف والأصوات المتعاقبة ذوات البداية والنهاية بالفعل وهذا قطعي الحدوث ومعلومه لكل أحد بالضرورة ما ينازع في ذلك غير مكابر لعقله، لا يمكن أن يخفى هوسه على ذي عقل أصلاً.

= صغرى القياس الثاني. وقدمت الأخرى في كبراه. وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور وإلى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله: ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم. وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني، وهذا باطل بالضرورة فإن حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له أي للحرف المشروط أول فلا يكون قديمًا، وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضًا قديمًا بل حادثًا، فكذا المجموع المركب منها، أي من الحروف التي لها أول زمان وجودًا وآخره، أو اجتمعا معًا فيها فيكون حادثًا لا قديمًا، والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات، وسلموا أنها حادثة، لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به، فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأول. وقالت المعتزلة: كلامه تعالى أصوات وحروف كما ذهب إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث كما ذهب إليه الكرامية خلافًا للحنابلة، فهم أيضًا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه تعالى صفة له. وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن، بل نقول به ونسميه كلامًا لفظيًا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، لكنا نثبت أمرًا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ. ونقول: هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم أنه غير العبارات؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي. بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة. والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس، واحد لا يتغير مع تغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وغير المتغير أي ما ليس متغيرًا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات) انظر المجلد الثالث من ص 75 إلى ص 78.

(1) أي بأن كان من الموضوع وإلا بأن كان من المهمل، فاللفظ وحده كما لا يخفى.

ثانيهما: هذا اللفظ نفسه والمعنى المرتبط به في النفس إن كان لكن ليس في الوجود الخارجي المحسوس بل في علم المتكلم فحسب، وحق هذا أن يكون شأنه شأن سائر المعلومات حين يقصر النظر على مجرد كونها في علم العالم بها ودون ما التفات إلى وجودها الخارجي أصلاً، فعلى فرض صحة وصف هذا الوجود أعني الذي في العلم لا في الخارج بقدم أو حدوث، فحقه لا محالة أن يكون تابعًا للعلم بموصوفه. فإن كان ذلك العلم حادثًا كعلمنا كان ذلك المعلوم حادثًا بحدوثه. وإن كان قديمًا كعلمه تعالى كان معلومه قديمًا بقدمه، وهذا أيضًا قدر ضروري ومشترك بين كافة المدركين لا يتوقف في الجزم به كذلك إلا رجل يكابر في الضروريات لا يعبأ ذو عقل بمثله. فأما ما وراء ذلك من الزعم بأن للمعنى الذي نجده في النفس وجودًا أصيلاً غير الخارجي المحسوس وغير ما في علم العالم به، وأنه بذلك الوجود الآخر يعد صفة أخرى مستقلة القيام بمن تقوم به ومغايرة لسائر صفاته من العلم والقدرة وغيرهما وأن له عز وجل بالتالي معنى له هذا الشأن إما وحده حسبما هو رأى أكثر الأشاعرة وإما مع اللفظ الذي عبر به سبحانه عن ذلك المعنى بناء على أن ترتب الحروف والألفاظ وتعاقبها إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث. والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ[1] جمعًا بين الأدلة كما زعم شارح المواقف[2] أو الزعم بأن المعنى الذي نجده في أنفسنا في

(1) أورد مولى حسن جلبي رحمه الله إشكالاً على هذا الكلام، ودفعه فقال في حاشيته على شرح المواقف (وقد يقال: القول بأن ترتب الحروف إنما هو في التلفظ دون الملفوظ، فالتلفظ حادث دون الملفوظ، أمر خارج عن طور العقل وما ذلك إلا مثل أن يتصور حركة يكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل من أن المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بنا. عَبَّر عنه بالتلفظ فرقًا بينهما وإشعارًا بأن اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قادر. ولولا هذا الاعتبار لكان القول الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضًا، وبهذا التوجيه يندفع أيضًا ما يورد على قوله: يجب حملها على حدوثه... إلخ. من أن هذا الحمل بعيد جدًا لأن الأدلة الدالة على الحدوث إنما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته، لأن شيئًا منها ليس بقرآن، لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقًا من أن الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه، فليتأمل).

(2) المجلد الثالث ص 86 وقوله جمعًا بين الأدلة، يعني أدلة حدوث القرآن وأدلة قدم الواجب تعالى وصفاته التي من بينها صفة الكلام عندهم.

الخبر ليس إلا العلم وفي الطلب ليس غير الإرادة حسبما ادعت المعتزلة[1] نقول: أما الزعم بأي ذلك فدعوى بلا دليل بل خبط عشواء في غير سبيل[2] وكيف وكل ذلك مما لا نزال

---

(1) سيأتي.

(2) إن قيل كيف وما من منازع للأشاعرة في المعنى النفسي غير من يرد الخبر إلى العلم، والطلب إلى الإرادة وقد ردوا كلتا الدعويين بالبينة وإذن فما بقي غير قولهم سلمنا فساد قولهم ولكنه إذ ذاك لا يبقى إلا قول المعتزلة فتتعين صحته ضرورة أن فساد النقيض يستلزم صحة نقيضه إن قيل ذلك فإنما نقول: إنما كان يتم هذا الكلام لقائله لو صحت بينة أي الفريقين على دعواه، ولكنها عند التبصر شبهة داحضة لا بينة صالحة تتم بمثلها الدعوى. أما الأشاعرة فقد تكفل المحققون بالكشف عن عوراء قولهم. قال شارح التجريد رحمه الله في شرح قول المحقق الطوسي فيه، ولا يعقل كلام غيره. أي غير المنتظم من الحروف، قالت الأشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والكلام النفسي مغاير للعلم والإرادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا: إذا صدر من المتكلم خبر؛ فهناك ثلاثة أشياء أحدها العبارة الصادرة عنه. والثاني علمه بثبوت النسبة أو انتفائها بين طرفي الخبر؛ والثالث ثبوت تلك النسبة أو انتفائها في الواقع. والأخيران ليسا كلامًا حقيقيًّا اتفاقًا. فتعين الأول، وإذا صدر عنه أمر أو نهي فهناك شيئان، أحدهما لفظ صادر عنه. والثاني إرادة أو كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به أو بالمنهي عنه، وليست الإرادة والكراهة أيضًا كلامًا حقيقيًّا اتفاقًا، فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر أقسام الكلام.

والحاصل أن مدلول الكلام اللفظي الذي تسميه الأشاعرة كلامًا نفسيًّا ليس أمرًا وراء العلم في الخبر والإرادة في الأمر والكراهة في النهي. وأما بيت الشاعر فإما لاعتقاده ثبوتَ كلام نفسي تقليدًا. وإما لأن المقصود الأصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر، وبهذا الاعتبار يسمى كلامًا؛ فأطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيهًا على أنه آلة يتوصل بها إليه، فكأنه هو المستحق لاسم تلك الآلة، والأشاعرة يدعون أن نسبة أحد طرفي الخبر إلى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم؛ لأن المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه، وأن المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الإرادة، لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا؟ وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمر وهو يريد ألا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، واعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلًا كما لا إرادة قطعًا، ومثل ذلك يمكن أن يقال في النهي استدلالاً واعتراضًا فيقال: المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة؛ لأنه قد ينهي الرجل عما لا يكرهه بل يريده في =

نجهل حقيقته أوضح الجهل بالنسبة لأنفسنا ولم نصل فيه برغم إرهاق الأذهان من أمرها

= صورتي الاختبار والاعتذار. ويعترض بأنه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط. أقول: المعنى النفسي الذين يدعون أنه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الإخبار عما لا يعلمه هو إدراك مدلول الخبر أعني حصوله في الذهن مطلقًا) هامش المجلد الثالث من شرح المواقف ص 107 فما بعدها. سلمنا تمام بينتكم على هذه المغايرة ولكن من أين أنه عند هذه المغايرة يجب أن يكون صفة قائمة بصاحبها كسائر صفاته، ولم لا يكون شأنه شأن سائر المعلومات؟ فكما لا يقتضي حصول صور المعلومات في أنفسنا أو تصورنا لها كون كل واحد منها صفة مستقلة قائمة بنفس صاحبها إنما الصفة عندكم واحدة هي العلم الذي حصل به للنفس انكشاف تلك المعلومات نقول: كما أن الشأن كذلك عندكم بالنسبة لجميع المعلومات فلم لا يكون ذلك الشأن عينه بالنسبة للمعاني والألفاظ التي نجدها في أنفسنا؟ فإن كلا لا يزيد على أن يكون مما كشفه العلم لأنفسنا وتحقيقه أن لقائل أن يقول: إن المعاني التي تسمونها كلام النفس وتزعمون استقلالها بالوصفية ليست إلا المعلومات الحاصلة صورها في أنفسنا أو المتصورة لها، والتي منها ما يكون له حقيقة في الخارج ومنها ما لا يكون. ألا ترون أن ما نجده في أنفسنا من المعنى في قولنا: قام زيد مثلاً ليس شيئًا وراء تصور القيام وتصور زيد وتصور الارتباط الواقع بينهما ثم التصديق بهذا الارتباط؟ غاية الأمر أن الشيء من حيث كونه منكشفًا للنفس بالعلم يسمى معلومًا ومن حيث كونه معنيًّا مقصودًا للنفس بعينه من بين سائر معلوماتها أو كونه مقصودًا من اللفظ الذي ربطته به ووضعته بإزائه يسمى معنى أي موضع عنايتها وقصدها. ومن حيث ربطت به ما يصلح للتعبير عنه واطلاع الغير عليه يسمى كلامًا، كما تسمى العبارة نفسها كلامًا. هذا كله بيِّن بل على غاية من البيان لمن بذل أدنى قدر من التأمل، ولعل هذا كان مراد من قال من السلف بقدم القرآن وغيره من كتب الله تعالى. أعني أن معانيها ليست إلا المعلومات المنكشفة لعلم الله القديم والتي هي قديمة بهذا الاعتبار وأن الألفاظ التي صاغها سبحانه للتعبير عن هذه المعاني وإن كانت فعلاً له حادثًا بخلقه قطعًا لكنها قديمة من حيث انكشافها كذلك أزلاً لعلمه القديم وإلا فهي الحشوية بجهلها الشنيع وتناقضها الصارخ الذين نجل عن مثلهما أدنى العقلاء حظًّا من بضاعة العقل والنقل فضلاً عمن هم على مثل جلالة السلف الصالح ومكانتهم. لا يقال: فيلزم من قولك هذا أن يكون جميع ما تعلق به علمه تعالى من واجب وجائز ومستحيل كلامًا للرب سبحانه حتى يدخل في ذلك كلامنا نحن حتى الفاحش منه والعابث والمهمل الذي لا يحمل في طياته معنى أصلاً، لا أن يكون كلامه تعالى مقصورًا على كتبه ووحيه إلى أنبيائه وملائكته، وما يكلم به من شاء من عباده ولا قائل بهذا إلى ما يلزمه من نسبة العبث والسفه إليه تعالى، وتقديس كلامنا ووجوب التعظيم له كالقرآن وغيره من كتب الله ووحيه حتى لو بلغ كلامنا من الفحش والعبث ما بلغ، لا يقال ذلك لأنا نقول: لا نسلم أنه توجد بإزاء كل معلوم لله عبارة تعبر عنه حتى تكون جميع معلوماته كلامًا له، بل يمكن ألا يكون لأكثرها من العبارات ما يعبر عنها فلا يكون أكثرها كلامًا أصلاً، فإنا ذكرنا أن المعلوم إنما =

عسرًا وقضاء الأعمار الطويلة والمديدة والجهود المضنية العديدة إلى شيء بالنسبة لنا –

= يسمى كلامًا من حيث إن له عبارة تعبر عنه وتطلع الغير عليه، ولا أن ما هو كلام لنا يجب أن يكون كذلك كلامًا لله، ذلك بأن عباراتنا وإن كانت من معلومات الله وخلقه لكنها لما كانت من كسبنا الذي نجزى به والذي له بنا اختصاص يعلمه الله صلح عليه وصفنا بها وتسميتنا باسم مأخوذ منها. نقول: لما كان كذلك لم يصح أن تنسب هذه العبارات إليه تعالى من هذا الطريق وإن نسبت إليه من وجهة أخرى هي كونها من خلقه كما أن الحركة عندكم مثلاً لما كانت مكسوبة للمتحرك على الوجه الذي ذكرنا لم يوصف بها الرب تعالى وإن كان جميع أجزائها مخلوقًا لله وحده. وإذن فإن المعنى عندنا بالعبارة التي يكون بها المعلوم كلامًا إنما هو العبارة التي لا كسب للغير فيها، فيسقط جميع ما أوردتم علينا هنا من اللوازم قطعًا سلمنا أن ما سوى كلامنا من جميع معلومات الله كلام له تعالى يوجد بإزائه في علم الله ما يصلح للتعبير عنه، واطلاع الغير عليه ومن يمنع منه؟ بل هو ما فهمه غير واحد من الفحول من نحو قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ الآية وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ الآية. قال القاضي البيضاوي رحمه الله تعالى في تفسيره أولى الآيتين: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا﴾ ما يكتب به وهو اسم ما يمد به الشيء كالحبر للدواة والسليط للسراج ﴿لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى﴾ لكلمات علمه وحكمته ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ﴾ لنفد جنس البحر بأسره؛ لأن كل جسم متناه ﴿قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ فإنها غير متناهية لا تنفد كعلمه) تفسير البيضاوي ص 332. وقال القرطبي رحمه الله في تفسيره الثانية: (قال أبو جعفر النحاس: فقد تبين أن الكلمات هاهنا يراد بها العلم وحقائق الأشياء؛ لأنه عز وجل علم قبل أن يخلق الخلق ما هو خالق في السماوات والأرض من كل شيء، وعلم ما فيه من مثاقيل الذر، وعلم الأجناس كلها وما فيها من شعرة وعضو وما في الشجرة من ورقة وما فيها من ضروب الخلق، وما يتصرف فيه من ضروب الطعم واللون، فلو سمى كل دابة وحدها وسمى أجزاءها على ما علم من قليلها وكثيرها وما تحولت عليه من الأحوال وما زاد فيها في كل زمان وبين كل شجرة وحدها وما تفرعت إليه وقدر ما ييبس من ذلك في كل زمان، ثم كتب البيان على كل واحد منها ما أحاط الله جل ثناؤه به منها، ثم كان البحر مدادًا لذلك البيان الذي بين الله تبارك وتعالى عن تلك الأشياء يمده من بعده سبعة أبحر لكان البيان عن تلك الأشياء أكثر – قال القرطبي قلت: هذا معنى قول القَفَّال وهو قول حسن إن شاء الله تعالى) الجامع لأحكام القرآن جـ 14 ص 76 فما بعدها. فهذا دخل قول الأشاعرة.

فأما دخل قول المعتزلة فمن حيث إنه لا يتم لهم كون المعاني التي نجد في أنفسنا في الخبر ليست غير العلم، إلا لو كان الأمر على ما يقوله الحكماء من كون المعلوم هو عين العلم به.

قالوا: إن الأمر الموجود في الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضًا فإنما اعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم، وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار. المجلد الثاني من شرح المواقف وحواشيه ص 178 من أعلى. =

دع عنك ما هو بالنسبة لذات الواجب سبحانه، بل كيف وإن ذلك بالنسبة لنا لمن أخص خصائص الروح التي هي من أمر الرب تعالى وصدق جل من قائل: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ دع عنك التطلع إلى كنه حقيقته عز وجل.

فإذا تقرر هذا كله فنقول إنه إذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة ولا في مدارك العقل شيء عن هذه العضل المعتاصة، بل كان الذي في جميع ذلك هو من الجلي المعروف بنفسه للعامة والخاصة، وبحيث يتعاصى على الزائغ أن ينال منه أو من معتقده نيلاً، أعني ما قلناه أولاً من القدر المعلوم في هذه المسألة بالضرورة فإن الخوض في هذه المعضلات إذن لا محالة يكون خروجًا عن الجادة وتشبيهًا مذمومًا على النفس لا يورث مثله ما كلفنا دركه من هذا الواضح في مسألة كلام الله شيئًا من التشابه الحقيقي المعني بالآية الكريمة أصلاً، فإن ذلك الحقيقي إنما كان يتصور لو كان ما كلفناه في هذه المسألة

= لكن دون إثبات ذلك ما دونه، فوق أن هذا ليس قولاً للمعتزلة أصلاً؛ إنما هو قول الحكماء كما قلنا. انظر نفس المرجع. قولهم: إنه ليس في الخبر بعد العبارة الصادرة عن المخبر وثبوت النسبة بين طرفي الخبر أو انتفائها في الواقع إلا العلم بذلك الثبوت أو الانتفاء، وليس في الأمر والنهي بعد اللفظ الصادر عن الآمر والناهي غير الإرادة في الأول والكراهة في الثاني. قلنا: بل في الخبر شيء آخر هو نفس معنى طرفي الخبر الذي نجده في أنفسنا، ونفس النسبة بينهما لا بحسب الواقع الخارجي بل ما نجد من ذلك في أنفسنا وإن لم يكن قد وجد شيء منه في الواقع أصلاً. ألا ترى إلى إخبارك عن المعدوم ولا سيما ممتنع الوجود منه؟ كما بقي في الأمر والنهي شيء آخر كذلك وهو معنى طرفي الإسناد.

والنسبة التامة بينهما – أعني تعلق أحدهما بالآخر – نجد جميع ذلك في أنفسنا كذلك أو ندركه ما تشاءون من التعبير، فإذا لم تقيموا الدلالة على أن المدرك هو عين إدراكه، فمن أين إذن يصلح لكم القطع في هذا المقام أن لا شيء في النفس إلا العلم والإرادة والكراهة، فهذا دخل قول المعتزلة قول السائل بعد هذا: إن قول المعتزلة والأشاعرة نقيضان يلزم من فساد أحدهما صحة الآخر.

قلنا: على فرض تسليمه فإنما يتم ذلك لو تعين الفاسد منهما بأن وردت عليه المآخذ دون الآخر، فأما إذا وردت المآخذ على جميعهما، كما رأيت هنا، فإن الأمر يكون مجملاً بينهما، فلا يدرى أيهما الفاسد وأيهما الصحيح، فكيف لو أمكن للمرء ههنا المنع بأن يقول: يكون المعنى الذي نجده في النفس ليس العلم ولا الإرادة والكراهة ولا صفة أخرى غيرها قائمة بالنفس، بل هو المعلوم على ما سبق. والله أعلم.

غير بيِّن على الحد الذي وصفنا للمتشابه في موضعه، فأما حيث كان ما كلفناه في هذه المسألة من الجلاء بالمكان الذي قررنا؛ فإنه لا محالة يكون من المحكم ويكون التشابه الذي أدخلناه على أنفسنا في هذه المسألة إنما هو من الإضافي، ليس من الحقيقي البتة ثم لعله أن يكون من أعدل الكلام بعد هذا كله وأقربه إلى قولنا هذا النقل من الفيلسوف الكبير ابن رشد. قال رحمه الله عن هذه المسألة في كتابه مناهج الأدلة: (فإن قيل: فصفة الكلام له من أين تثبت له؟ قلنا: تثبت له من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع، فإن الكلام ليس شيئًا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك فعلٌ من جملة أفعال الفاعل، وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي، أعني الإنسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحري أن يكون ذلك واجبًا في الفاعل الحقيقي! ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ. وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما. إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظًا ولا بد مخلوقًا له، بل قد يكون بواسطة ملك. وقد يكون وحيًا أي بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلاً في السامع ينكشف له به ذلك المعنى. وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه. بل انكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب. كما قال، تبارك وتعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (٩) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ ومن وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه لكلامه. وهذا هو كلام حقيقي. وهو الذي خص الله به موسى، ولذلك قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ وأما قوله ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقيه من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين. وبهذه الجهة صح عن العلماء أن القرآن كلام الله. فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله القديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر. وبهذا

باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن، أعني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله. وألفاظ القرآن هي خلق الله. ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله.

وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا بإذن الله. وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق، ومَن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يفصل الأمر، قال إن القرآن مخلوق. ومَن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق. والحق هو الجمع بينهما. والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه. ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذي يقوم الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته، فتكون ذاته محلاً للحوادث، فقالوا: المتكلم ليس فاعلاً للكلام وإنما هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك. وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس وهو اللفظ، والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم. قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط. ولهذا قال هؤلاء إن القرآن مخلوق. واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفاعله. والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم. وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معًا. أعني كلام النفس واللفظ الدال عليه. وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به، فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه، فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائمًا بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق. والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق أنكرت كلام النفس. وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا)[1].

فهذا ما يتعلق بتحرير ما يعرف عندهم بآيات الصفات الخبرية.

فأما تبيان مذاهب الناس فيها وإعطاء كل قول ما له أو عليه، وتبيان كيف أن هذه الآيات مما ينطبق عليه الخلاف المار في العلم بتأويل المتشابه، فنقول قد اختلف الناس

(1) فلسفة ابن رشد من ص 81 : 83.

فـي أمر هـذه الآيات اختلافًا عظيمًا، ويمكن حصر جملة هـذا الخلاف أولاً في اتجاهين رئيسيين:

الأول: التجسيم والتشبيه صراحة أو لزومًا، وذلك بحمل جميع هذه الآيات أو بعضها أي غير ما يعارض من ذلك مذهبهم كما سيأتي في البرهان على فساده حمل ذلك على مـا هـو المتبادر مـن حقائق ألفاظها عند الإطـلاق وغض النظر عن جميـع القرائن، أعني خصائص الأجسـام من التركب والتألف من الأبعاض والتحيز وقبول الأعراض الحادثة وما إليها.

والثانـي: التنزيه، وذلك بصرفها عن جميع سـمات المحدثـات المتبادرة من حقائقها عند الإطلاق وفي تفصيل القول عن هذين الاتجاهين نقول وبالله التوفيق.

القسم الأول

في اتجاه التجسيم والتشبيه صراحة أو لزومًا

ويأتلف هذا القسم كذلك من ثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول

في بيان افتراق أصحاب هذا الاتجاه ومنحى كل فريق

افترق أصحاب هذا الاتجاه الأول كذلك على الجملة إلى فرقتين:

فرقة لا تسـتنكف من قول الجسـمية[1] والتركب والتألف عليه تعالى صراحة وأولئك يحملـون جميـع هذه الآيات أي مع ملاحظة ما قلناه من الاسـتثناء علـى عين ما يتبادر من سـمات الجسـم حقيقة، أعني أن يكون الوجه المراد من آياته بعضًا مخصوصًا من أبعاض ذات الرب تعالى واليد بعضًا آخر. والاسـتواء على العرش استقرارًا والفوقية جهة حقيقية كهي بالنسبة لأي جسم والمجيء حركة وما إلى ذلك ضرورة أنه لا يبقى مبرر عندهم بعد إذ قالوا بما قالوا من تلك الجسمية لصرف أي تلك الظواهر عن المتبادر منه عند إطلاقه من

(1) أي بالمعنى المعروف لكل عاقل من الجسـم المشـاهد من كونه ذا حجم ومتحيزًا وإنما آثرنا التنبيه على المراد بالجسـم هنـا بخصوص هذين الوصفين؛ لأنه القدر المعلـوم ضرورة في أذهان الكافة فهـو لذلك أوضح من جميع ما ذكروه في تعريف الجسـم كحـده المرضي عند جمهور المتأخرين بكونـه الجوهـر القابل للأبعـاد الثلاثة على الزوايـا القائمة وكحـد المعتزلة إيـاه بالطويل العريض العميق وبعض أهل السنة بالمركب من جوهرين فصاعدًا.
ألا ترى أن هذا مما لا ينفك علمه عن ذهن أحد أصلاً عند ملاحظة الجسـم وإن لم يخطر بباله آنئذ الزاويـة فضـلاً عن تصور الزوايـا القائمة على الوجه الذي ذكروا حسـبما يقتضيـه التعريف الأول. والطول والعرض والعمق حسبما يقتضيه الثاني. والجزء الذي لا يتجزأ أعني الجوهر الفرد حسبما يقتضيه الثالث إذ ذلك كله من التصورات الغامضة التي لا تحصل إلا للأفراد.
انظـر مطالـع الأنظار على طوالـع الأنوار بهامش المجلد الأول من شـرح المواقف وحواشيه من ص 299 إلى ص 304.

سمة الجسم اللهم غير ما يضطرون إليه من استثناء ما يقتضي بقاؤه على المتبادر انتقاض مذهبهم كما سيأتيك تفصيله. ثم إن كلمتهم قد اختلفت في نوع الجسم الذي قالوه عليه تعالى وإن أدى جميعها إلى غاية واحدة هي كونه سبحانه عندهم جسمًا بالمعنى السابق.

قال الشهرستاني رحمه الله في الكلام على المشبهة من الصفاتية من كتابه الملل والنحل (غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين[1] من الشيعة ومثل مصر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من (الحشوية)[2] قالوا معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض إما روحانية

---

(1) قال عنهم في هذا الكتاب (الهشامية أصحاب الهشامين، هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه. وكان هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة وجرت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات في علم الكلام منها في التشبيه ومنها في تعلق علم الباري تعالى، حكى ابن الراوندي عن هشام أنه قال إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهًا ما بوجه من الوجوه ولولا ذلك لما دلت عليه. وحكى الكعبي عنه أنه قال هو جسم ذو أبعاض له قدر من الأقدار ولكن لا يشبه شيئًا من المخلوقات ولا يشبهه شيء ونقل عنه أنه قال هو سبعة أشبار بشبر نفسه وأنه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة وأنه يتحرك وحركته فعله وليست من مكان إلى مكان وقال هو متناه بالذات غير متناه بالقدرة وحكى عنه أبو عيسى الوراق أنه قال إن الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل منه شيء عن العرش ولا يفضل من العرش شيء عنه... إلى أن قال – وقال هشام بن سالم إنه تعالى على صورة إنسان أعلاه مجوف وأسفله مصمت وهو نور ساطع يتلألأ وله حواس خمس ويد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وله وفرة سوداء هي نور أسود لكنه ليس بلحم ولا دم... إلى أن قال وغلا هشام بن الحكم في حق علي رضي الله عنه حتى قال إنه إله واجب الطاعة وهذا هشام بن الحكم صاحب عور في الأصول، لا يجوز أن يغفل عن إلزاماته على المعتزلة فإن الرجل وراء ما يلزم به على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه وذلك أنه ألزم العلّاف فقال إنك تقول الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، فيشارك المحدثات في أنه عالم بعلم ويباينها في أن علمه ذاته فيكون عالمًا لا كالعالمين، فلم لا تقول إنه جسم لا كالأجسام وصورة لا كالصور وله قدر لا كالأقدار.. إلى غير ذلك؟) انظر القسم الأول ص 164 فما بعدها.

(2) قال محققه رحمه الله (لم ترد كلمة الحشوية التي زدناها بين المربعين في كل المجموعات الأصول للكتاب التي بلغت اثنتي عشرة مجموعة. والتي بين أيدينا والتي استبدلناها بما ورد في جميع النسخ من الشيعة، السنة، المشبهة، أهل الشيعة بعد الكثير من الفحص والتقصي لأن تمحيص آرائهم وحكاية الأشعري عن مشبهة الحشوية اللاحقة يوجبان هذه الزيادة أو هذا الاستبدال وفوق كل ذي علم عليم) ص 96.

وإما جسمانية. ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن فأما مشبهة الشيعة فستأتي مقالاتهم في باب الغلاة[1].

---

(1) سمى منهم البغدادي رحمه الله في كتابه الفرق بين الفرق أناسًا كثيرًا ولخص قولهم في ذلك فقال في الفصل الذي عقده من هذا الكتاب للكلام على مذاهب المشبهة (والمشبهة الذين ضلوا في تشبيه ذاته بغيره أصناف مختلفة وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض الغلاة فمنهم السبئية الذين سموا عليًا إلهًا وشبهوه بذات الإله ولما أحرق قومًا منهم قالوا له الآن علمنا أنك إله لأن النار لا يعذب بها إلا الله. ومنهم البيانية أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه وأنه يفنى كله إلا وجهه ومنهم المغيرية أتباع المغيرة بن سعيد العجلي الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صور حروف الهجاء. ومنهم المنصورية أتباع أبي منصور العجلي الذي شبه نفسه بربه وزعم أنه صعد إلى السماء وزعم أيضًا أن الله مسح بيده على رأسه وقال له يا بني بلغ عني. ومنهم الخطابية الذين قالوا بإلهية الأئمة وبإلهية أبي الخطاب الأسدي.
ومنهم الذين قالوا بإلهية عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر.
ومنهم الحلولية الذين قالوا بحلول الله في أشخاص الأئمة وعبدوا الأئمة لأجل ذلك.
ومنهم الحلولية الحلمانية المنسوبة إلى أبي حلمان الدمشقي الذي زعم أن الإله يحل في كل صورة حسنة وكان يسجد لكل صورة حسنة. ومنهم المقنعية المبيضة بما وراء نهر جيحون في دعواهم أن المقنع كان إلهًا وأنه مصور في كل زمان بصورة مخصوصة. ومنهم العذافرة الذين قالوا بإلهية ابن أبي العذافر المقتول ببغداد وهذه الأصناف الذين ذكرناهم في هذا الفصل كلهم خارجون عن دين الإسلام وإن انتسبوا في الظاهر إليه، وسنذكر تفصيل مقالة كل صنف منهم في الباب الرابع من أبواب هذا الكتاب إذا انتهينا إليه إن شاء الله عز وجل. وبعد هذا فرق من المشبهة عدهم المتكلمون في فرق الملة لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن وإقرارهم بوجوب أركان شريعة الإسلام من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم وإقرارهم بتحريم المحرمات عليهم وإن ضلوا وكفروا في بعض الأصول العقلية، ومن هذا الصنف هشامية منتسبة إلى هشام بن الحكم الرافضي الذي شبه معبوده بالإنسان وزعم لأجل ذلك أنه سبعة أشبار بشبر نفسه وأنه جسم ذو حد ونهاية وأنه طويل عريض عميق ذو لون وطعم ورائحة. وقد روي عنه أن معبوده كسبيكة الفضة وكاللؤلؤة المستديرة وروي عنه أنه أشار إلى أن جبل أبي قبيس أعظم منه وروي عنه أنه زعم أن الشعاع من معبوده متصل بما يراه، ومقالته في هذا التشبيه على التفصيل الذي ذكرناه في تفصيل أقوال الإمامية قبل هذا.. ومنهم الهشامية المنسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقي الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت وأن له شعرة سوداء وقلبًا تنبع منه الحكمة. ومنهم اليونسية المنسوبة إلى يونس بن عبدالرحمن القمي الذي زعم أن الله تعالى يحمله حملة عرشه وإن =

وأما مشبهة الحشوية فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مصر وكهمس وأحمد الهجيمي أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض، وحكى الكعبي عن بعضهم أنه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا وأن يزوروه ويزورهم، وحكي عن داود الجواربي أنه قال اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك. وقال إن معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه شيئًا من المخلوقات ولا يشبهه شيء[1] وحكي عنه أنه قال هو أجوف

= كان هو أقوى منهم كما أن الكركي تحمله رجلاه وهو أقوى من رجليه ومنهم المشبهة المنسوبة إلى داود الجواربي الذي وصف معبوده بأن له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية، ومنهم الإبراهيمية المنسوبة إلى إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي وكان من جملة رواة الأخبار غير أنه ضل في التشبيه ونسب إلى الكذب في كثير من رواياته. ومنهم الخابطية من القدرية وهم منسوبون إلى أحمد بن خابط وكان من المعتزلة المنتسبة إلى النظام ثم إنه شبه عيسى ابن مريم بربه وزعم أنه الإله الثاني وأنه هو الذي يحاسب الخلق في القيامة) انتهى من ص 225 إلى 228.

(1) ممن اشتهرت عنهم كذلك فضيحة التجسيم وتأليف معبوده من اللحم والدم والأعضاء والاستتار مع ذلك بدعوى عدم التشبيه مقاتل بن سليمان، حكاه عنه صاحبا المقالات والمواقف رحمهما الله. ونص صاحب المقالات (وقال داود الجواربي ومقاتل بن سليمان إن الله جسم وإنه جثة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه). انظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري جـ 1 ص 258 فما بعدها بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ولفظ صاحب المواقف (والمجسمة جسم حقيقة فقيل من لحم ودم كمقاتل بن سليمان) المجلد الثالث من المواقف ص 21 قلت ولعل حكايتهما ذلك عنه هو الصواب خلافًا لما يوهمه كلام الشهرستاني رحمه الله في الملل والنحل من إدخاله تحت الصفوة المبرئين من التجسيم والتشبيه القاطعين بالتنزيه ونص عبارته في الكلام على المشبهة من الصفاتية: (فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة، فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعًا أن الله عز وجل لا يشبه شيئًا من المخلوقات وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أو أشار بإصبعيه عند روايته: قلب المؤمن بين =

من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك وأن له وفرة سوداء[1] وله شعر قطط[2] وأما ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك. فأجروها على ظاهرها. أعني ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام. وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة (وغيرها)[3] في قوله عليه السلام «خلق آدم على صورة الرحمن»[4].

= إصبعين من أصابع الرحمن. وجب قطع يده وقلع إصبعيه) القسم الأول ص 95 ومما يشهد لما في المقالات والمواقف ما نقله صاحب ميزان الاعتدال من قول أبي حنيفة رحمهما الله: (أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء وأفرط مقاتل يعني في الإثبات حتى جعله مثل خلقه) ومن قول ابن حبان رحمه الله (كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن الذي يوافق كتبهم وكان يشبه الرب بالمخلوقات) إلخ. انظر جـ 4 ص 173 ثم ص 175. والله أعلم.

(1) قال محققه رحمه الله: (الوفرة بفتح فسكون شعر الرأس إذا وصل إلى شحمة الأذن) ص 97.

(2) وقال هنا (شعر قط بالفتح والتشديد وقطط بفتحتين. قصير كثير الجعودة وقيل: حسن التجاعيد) ص 97.

(3) وقال هنا (لم تذكر جميع هذه النسخ كلمة «وغيرها» التي يحتم علينا المعنى ذكرها أو ذكر ما في معناها لتشمل غير الصورة الواردة في الخبر الأول ما ورد في الأخبار التالية من القدم والأصابع واليد أو الكف والأنامل) ص 97.

(4) الحديث أخرجه الشيخان واللفظ للبخاري عن أبي هريرة بلفظ: خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعًا. الحديث. البخاري كتاب الاستئذان جـ 4 ص 985 مسلم مع شرح النووي كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها جـ 17 ص 178 وأخرجه مسلم أيضًا في النهي عن ضرب الوجه من حديث أبي هريرة بلفظ: إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته - كتاب البر والصلة والآداب جـ 16 بشرح النووي ص 165 فما بعدها وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة والطبراني من حديث ابن عمر بإسناد رجاله ثقات بلفظ على صورة الرحمن كما هنا، قاله في الفتح قال وأخرجه يعني لفظه «صورة الرحمن» ابن أبي عاصم عن أبي هريرة بلفظ: من قاتل فليجتنب الوجه فإن صورة الإنسان على صورة وجه الرحمن. وقال حرب الكرماني في كتاب السنة سمعت إسحاق بن راهويه يقول صح أن الله خلق آدم على صورة الرحمن وقال إسحاق الكوسج سمعت أحمد يقول هو حديث صحيح، وكذلك أخرجها ابن خزيمة في كتابه التوحيد وإثبات صفات الرب والبيهقي في الأسماء والصفات من حديث ابن عمر مرفوعًا بلفظ: (لا تقبحوا الوجه فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن) انظر الأول ص 38 والثاني ص 291 وبه تعلم ما في دعوى إمام الحرمين رحمه الله في إرشاده أن حديث الصورة غير مدون في الصحاح - انظر الإرشاد ص 163 =

وقوله: «حتى يضع الجبار قدمه في النار»[1] وقوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»[2] وقوله: «خمَّر طينة آدم بيده أربعين صباحًا»[3] وقوله: «وضع يده أو كفه على كتفي» وقوله: «حتى وجدت برد أنامله على كتفي»[4] إلى غير ذلك. أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي عليه السلام[5] وأكثرها مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه

= فما بعدها بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، علي عبدالمنعم عبدالحميد - كيف وقد بان لك أنه في الصحيحين فضلاً عن غيرهما.

(1) وضعه تعالى قدمه في النار أي يوم القيامة بعض حديث أخرجه الشيخان وغيرهما بروايات وألفاظ عديدة. انظر كتاب التفسير من صحيح البخاري جـ3 ص 191 فما بعدها. وكتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها من صحيح مسلم مع شرح النووي من ص 180 : 184 وكتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لإمام الأئمة ابن خزيمة ص 88 ومن ص 92 : 98.

(2) سيأتي تخريجه في موضع آخر إن شاء الله تعالى.

(3) إضافة اليد إليه تعالى ثابتة في غير موضع من القرآن الكريم، فلا حاجة بنا إلى الاشتغال بتخريج ذلك في كتب السنة على وفرة واستفاضة أحاديثها في الصحاح وغيرها وأما خصوص هذا اللفظ المذكور هنا فلم أقف عليه فيما يصلح للحجية.

(4) هما بعض حديث أخرجه الإمام أحمد عن معاذ والترمذي عنه وعن ابن عباس ولفظ هذا القدر من الحديث عند الإمام أحمد: (فرأيته وضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين صدري). قال الحافظ ابن كثير بُعيد إذ ساق الحديث بطوله في تفسير آخر سورة ص، من رواية الإمام أحمد (وهو في السنن من طرق وهذا الحديث بعينه قد رواه الترمذي من حديث جهضم بن عبدالله اليمامي به وقال حسن صحيح) جـ4 ص 43. وذكره البيهقي في الأسماء والصفات من طرق ولكن بدون ذكر الأنامل. انظره من ص 298 - 300.

(5) من ذلك ما زعموا من قول أبي هريرة رضي الله عنه «قيل يا رسول الله: مم ربنا؟ قال من ماء مرور لا من أرض ولا سماء خلق خيلاً فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق. قال في تخريجه صاحب تنزيه الشريعة رحمه الله («عد» من طريق محمد بن شجاع الثلجي وأبي المهزم والمتهم به الثلجي فلعنة الله على واضعه؛ إذ لا يضع مثل هذا مسلم ولا بسيط ولا عاقل) ومن قوله ﷺ في حديثه عن الإسراء: «ثم أتي بي إلى الصخرة فقال يا محمد من ههنا عرج ربك إلى السماء». قال رحمه الله بعد إيراده بكماله (قال ابن الجوزي.. وذكر كلامًا طويلاً أكره ذكره (حب) من حديث أبي هريرة وفيه بكر بن زياد الباهلي قال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان والموضوع منه =

فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وإن العرش ليئط من تحته

= من قوله ثم أتي بي إلى الصخرة... وأما باقيه فقد جاء في طرق أخرى، منها الصلاة في بيت لحم وردت في حديث شداد بن أوس. قلت: وقال القاضي بدر الدين بن جماعة في كتابه التنزيه في إبطال حجج التشبيه وقد ذكر هذا الحديث وحديث وج مقدس عرج منه الرب إلى السماء. هذان حديثان ضعيفان جدًّا ولو ثبتا كان معناهما القصد إلى السماء بالتسوية بعد خلق الأرض والله أعلم). وقوله ﷺ في رواية أخرى: «ليلة أسري بي إلى السماء وانتهيت رأيت ربي عز وجل بيني وبينه حجاب نار فرأيت كل شيء منه حتى رأيت تاجًا مخوصًا من لؤلؤ». قال في تخريجه («خط» من حديث أنس وفيه قاسم بن إبراهيم الملطي) قوله قاسم بن إبراهيم الملطي نقل في فصل سرد أسامي الوضاعين في كتابه هذا قول الدارقطني فيه كذاب. انظر ص 97 ومن قوله ﷺ: «إن الله ينزل في كل ليلة جمعة إلى دار الدنيا في ستمائة ألف ملك فيجلس على كرسي من نور وبين يديه لوح من ياقوتة حمراء فيها أسماء من يثبت الرؤية والكيفية والصورة من أمة محمد ﷺ فيباهي بهم الملائكة، ويقول تبارك وتعالى هؤلاء عبيدي الذين لم يجحدوني وأقاموا سنة نبيي ولم يخافوا في الله لومة لائم. أشهدكم يا ملائكتي وعزتي وجلالي لأدخلنهم الجنة بغير حساب» قال في تخريجه («قا» من حديث ابن عباس من طريق أبي السعادات بن منصور وهو وضعه وركَّب له إسنادًا). قال السيوطي: قال الذهبي: فهذا هو الشيخ المجسم الذي لا يستحي الله من عذابه إذ كيَّف وافترى). ومن قوله ﷺ: «إذا كان يوم الجمعة ينزل الله تعالى بين الأذان والإقامة عليه رداء مكتوب عليه إني أنا الله لا إله إلا أنا. يقف في قبلة كل مؤمن مقبلاً عليه إلى أن يفرغ من صلاته لا يسأل الله عبد تلك الساعة شيئًا إلا أعطاه، فإذا سلم الإمام من صلاته صعد إلى السماء» قال في تخريجه(«كر» من حديث أنس من طريق أبي علي الأهوازي وهو المتهم به) ومن قوله «إذا أراد الله أن ينزل إلى السماء الدنيا ينزل عن عرشه بذاته». قال في تخريجه («نع» في التاريخ من حديث أنس من طريق محمد بن عيسى الطرسوسي عن نعيم بن حماد عن جرير عن ليث بن أبي سليم عن بشر عن أنس، ونعيم يأتي بالطامات فلا يدرى البلاء منه أو من الطرسوسي. قلت قال الذهبي في كتاب العرش: وبشر لا يدرى من هو ولعل هذا موضوع. انتهى. وأنا أظنه يسرًا بالمثناة التحتية والسين المهملة مولى أنس فإن يكن هو فالبلاء منه والله أعلم).

ومن قوله ﷺ: «وإذا كان عشية يوم عرفة هبط الله إلى السماء الدنيا فيطلع على أهل الموقف فيقول مرحبًا بزواري والوافدين إلى بيتي، وعزتي لأنزلن إليكم ولأساوين مجلسكم بنفسي. فينزل إلى عرفة فيعمهم بمغفرته ويعطيهم ما يسألون إلا المظالم ويقول أشهدكم أني قد غفرت لهم فلا يزال كذلك إلى أن تغيب الشمس ويكون أمامهم إلى المزدلفة ولا يعرج إلى السماء تلك الليلة فإذا أسفر الصبح ووقفوا عند المشعر الحرام غفر لهم حتى المظالم ثم يعرج إلى السماء وينصرف الناس =

كأطيط الرحل الجديد[1] وإنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع. وروى المشبهة عن النبي عليه السلام أنه قال: «لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله[2].) [3] وقال الإمام رحمه الله في كتابه أساس التقديس (المقدمة الثالثة اعلم أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا، فمنهم من يقول إنه على صورة الإنسان الشاب[4]

= إلى منى». قال في تخريجه (أبو علي الأهوازي أحد الكذابين في كتابه في الصفات من حديث أبي أمامة قال السيوطي: وقال الذهبي: إسناده ظلمات وأخرجه الأهوازي بجهل). وقوله: «رأيت ربي يوم عرفة بعرفات على جبل أحمر عليه إزاران» قال في تخريجه (الأهوازي أيضًا من حديث أسماء فقبح الله واضعه) ومن قوله: «رأيت ربي بمنى يوم النفر على جمل أورق عليه جبة صوف أمام الناس». قال في تخريجه («كر» من حديث لقيط بن عامر من طريق الأهوازي أيضًا. وقال فيه وفي الذي قبله يعني ما سبق من حديث نزوله تعالى يوم الجمعة بين الأذان والإقامة.. إلخ. كتبها الخطيب عن الأهوازي تعجبًا من نكارتهما وهما باطلان). ومن قوله «إن الله إذا غضب انتفخ على العرش حتى يثقل على حملته» قال في تخريجه (قلت أخل به السيوطي وقد ذكره ابن الجوزي استطرادًا من حديث ابن مسعود. وقال إن ابن حبان ذكره في ترجمة أيوب بن عبدالسلام واتهم به أيوب والله أعلم) إلى أمثال هذه الموضوعات القبيحة التي يقصد بها حجب نور الحق وتكثيف ظلمة الباطل والتي ما أكثرنا من ذكرها إلا تنبيهًا على سوء موضعها وشناعة ضلالتها. قبح الله واضعها. تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة كتاب التوحيد جـ1 ص 134 ثم من ص 137/ 139 ثم ص 146 فما بعدها وقوله في تخريج الأول (عد) يريد به ابن عدي في كتابه الكامل. وفي الثاني (حب) يريد به ابن حبان في كتابه الضعفاء. وفي الثالث (خط) يريد به الخطيب. وفي الرابع (قا) يريد الجوزقاني في الأباطيل. وفي الخامس (كر) يريد به ابن عساكر في تاريخه وفي السادس (نع) يريد أبا نعيم. نبه على ذلك كله في مقدمة كتابه. انظر ص 4.

(1) قال محققه (أطَّ الرحل ونحوه صوت وأطَّت الإبل أنَّت تعبًا والرحل مركب البعير وما يكون عليه من الأثاث والمعنى أن العرش ليعجز عن حمله وعظمته لأن أطيط الرحل بالراكب إنما يكون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله) ص 97.

(2) لم أجده في كتب الموضوعات فإن لا يكن منها ولا أحسب فلا أقل من تبين وهيه لكل ذي تحصيل. ألم تر إلى هذه المصافحة؟!

(3) انظر القسم الأول ص 96 فما بعدها.

(4) أي الأمرد الجعد القطط. كما في المواقف، انظر المجلد الثالث ص 21.

وعن مشبهة اليهود أنه على صورة إنسان شيخ[1] وهم يجوزون[2] الانتقال والذهاب والمجيء على الله تعالى» وأما المحققون من المشبهة فالمنقول عنهم أنه تعالى على صورة نور من الأنوار)[3].

هذا وأما أخرى فرقتي هذا الاتجاه، أعني اتجاه التجسيم والتشبيه:

فهم من يستنكف من قول الجسم بمعناه المعروف على الرب تعالى ولا يقولون بالأعضاء والجوارح، وهم إذن لا يحملون ما ظاهره ذلك على ما هو من سمات الجسم ولكنهم مع ذلك قائلون بما يلزم أعناقهم التجسيم الحقيقي، وذلك إذ قالوا بأن لله سبحانه وتعالى جهة كجهة الأجسام وأنه يجوز عليه الانتقال والحركة وأن الحوادث تحل في ذاته وهم إذن لا يسلكون بما ظاهره ذلك شأن سابقه. بل يحملونه على حقيقة المتبادر منه. قال الشهرستاني رحمه الله في كتابه السابق (الكرامية أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرام[4]

(1) أي الأشمط الرأس واللحية. كما في نفس المرجع السابق.

(2) في المطبوعة التي بين أيدينا وهم لا يجوزون هكذا بنفي تجويزهم الانتقال والذهاب والمجيء عليه تعالى، وهو في غاية البعد بل لا شبهة في فساده وأنه مما طفى بزيادة قلم الناسخ. كيف وهذا تصريح الإمام كغيره بتجويز ذلك عنهم في الفصل الذي عقده من هذا الكتاب للتدليل على امتناع التحيز عليه تعالى. قال بعد كلام في إبطال أن يقال بجسميته واستحالة الحركة مع ذلك عليه (الثالث أن القائلين بكونه جسمًا مؤلفًا من الأجزاء والأبعاض لا يمنعون من جواز الحركة عليه فإنهم يصفونه بالذهاب والمجيء فتارة يقولون إنه جالس على العرش وقدماه على الكرسي، وهذا هو السكون، «وتارة يقولون» إنه ينزل إلى السماء الدنيا وهذا هو الحركة) ص 42 نعم قد نص في هذه المقدمة نفسها بعد كلام لا حاجة إلى ذكره على أن كثيرًا من هؤلاء، يعني المشبهة، يمتنعون من جواز الحركة والسكون على الله تعالى ص 16 ولكن هذا بين الشهادة لفساد توجه نفي التجويز إلى الجميع كما هنا. لا عليه كما لا يخفى.

(3) ص 15.

(4) قال صاحب ميزان الاعتدال (وكرام مثقل، قيده ابن ماكولا وابن السمعاني وغير واحد وهو الجاري على الألسنة وقد أنكر ذلك متكلمهم محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين، أحدهما كرام بالتخفيف والفتح وذكر أنه المعروف في ألسنة مشايخهم وزعم أنه بمعنى كرم أو بمعنى كرامة. الثاني أنه كرام بالكسر على لفظ جمع كريم وحكى هذا عن أهل سجستان وأطال في ذلك وقال أبو عمرو بن الصلاح ولا معدل عن الأول وهو الذي أورده ابن السمعاني =

وإنما عددناه من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه... إلى أن قال: نص أبو عبدالله على أن معبوده على العرش استقرارًا وعلى أنه بجهة فوق ذاتا[1] وأطلق عليه اسم الجوهر فقال في كتابه المسمى عذاب القبر: إنه أحدي الذات أحدي الجوهر[2] وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا وجوز الانتقال والتحول والنزول[3] ومنهم من قال إنه على بعض أجزاء العرش. وقال بعضهم امتلأ العرش به وصار المتأخرون منهم إلى أنه تعالى بجهة فوق وأنه محاذ للعرش ثم اختلفوا فقالت العابدية إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولاً بالجواهر لاتصلت به. وقال محمد ابن الهيصم إن بينه وبين العرش بعدًا لا يتناهى[4] وإنه مباين للعالم بينونة أزلية ونفى التحيز

= في الأنساب. وقال كان والده يحفظ الكرم فقيل له الكرام. قلت: قاله ابن السمعاني بلا إسناد وفيه نظر فإن كلمة كرام علم على والد محمد، سواء عمل في الكرم أو لم يعمل. والله أعلم). القسم الرابع ص 21 فما بعدها.

(1) قال صاحبا المواقف وشرحه في أول مقاصد مرصد التنزيه من موقف الإلهيات: (ذهب أبو عبدالله محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها وهو أن يكون بحيث يشار إليه أنه ههنا أو هناك) المجلد الثالث ص 16.

(2) قال العلامة مسعود الشرواني تعقيبًا على قول صاحب المواقف في ثالث مقاصد المرصد المذكور (إطلاق الجوهر على الباري بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات. والحقيقة اصطلاح شائع بين الحكماء فلذا أطلقه بعضهم على الواجب. قال محمد بن كرام إن الله أحدي الذات أحدي الجوهر. قال وينبغي ألا يجترئ عليه لأنه يوهم مقالة النصارى من أنه واحد ثلاثة أقانيم) ص 22 من أسفل وكذلك هو في شرح المقاصد انظر المجلد الثاني ص 66. قلت بل المتبادر من إطلاقه هنا هو المعنى المحال وليس القائم بنفسه أو الذات أو هذا لازم له أبين اللزوم على أقل تقدير كما لا يخفى.

(3) عبارة صاحب المواقف رحمه الله في أول مقاصد هذا المرصد بعد حكاية هذه المماسة عن ابن كرام (ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات قال - وعليه اليهود) ثم حكى عنهم بعض ما قدمناه عن الشهرستاني في الفرقة السابقة انظر ص 16.

(4) قال مولى حسن جلبي في التعقيب على حكاية صاحب المواقف هذا القول (ولا يخفى أنه ليس بمعقول أصلاً لأن المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها؟) المرجع السابق. وسيأتي في هذا مزيد تحقيق في موضع آخر.

والمحاذاة[1] وأثبت الفوقية والمباينة. وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه. والمقاربون منهم قالوا نعني بكونه جسمًا أنه قائم بذاته وهذا هو حد الجسم عندهم[2] وبنوا على هذا أن من حكم القائمين بأنفسهما أن يكونا متجاورين أو متباينين فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش وحكم بعضهم بالتباين.. إلى أن قال: ثم أعلى الجهات وأشرفها جهة فوق.

---

(1) غير معقول مع القول بالفوقية والبعد بينهما لا غرو أن صاحب المواقف والكاتبين عليه رحمهم الله لم يبالوا منه بهذا النفي بل عدوا ما قال من هذه الفوقية والمباينة من المحاذاة قال صاحِبَا المواقف وشرحه رحمهما الله في هذا المقصد: (ومنهم - يريدان الكرامية - من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية) وقالا في الكلام على فرقة المشبهة: (وقال بعضهم - يريدان الكرامية كذلك - ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلف أببعد متناه أو غيره) قال مولى حسن جلبي رحمه الله في تعليقه على النص الأول. قوله: (بمسافة غير متناهية هذا قول الهيصمي) انتهى المقصود منه. انظر المجلد الثالث ص 16، ص295. والله أعلم.

(2) قال صاحبا المواقف وشرحه في ثاني مقاصد المرصد المذكور: (وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم ثم اختلفوا فالكرامية أي بعضهم قالوا: هو جسم أي موجود وقوم آخرون منهم قالوا: هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين إلا في التسمية أي إطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا) قال مولى حسن جلبي رحمه الله: (وذهب بعض الجهال.. إلخ) إذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقًا إما على التغليب أو على إطلاق الاسم مع عدم ورود الإذن ومع الإيهام بما لا يجوز في حقه تعالى أصلاً، على أن إجراء الجسم مجرى الموجود أو القائم بنفسه من آثار الجهل لأنه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات) ص 21. ثم انظر بعد ذلك هل لصفة المقاربة هذه في كلام شيخنا الشهرستاني - رحمه الله - من مفهوم؟ أي: بحيث يكون غير المقاربين من أولئك الأكثر الذين يطلقون لفظ الجسم عليه تعالى يريدون منه غير هذا المعنى الذي يريد المقاربون. ثم إن كان فهل يمكن أن يكون غير المعنى الآخر الذي أطلعنا عليه صاحب المواقف أيضًا، أعني الموجود مهما يك من الأمر فلا نحسبه المعروف عند المجسمة صراحة. كيف وهو غير الظاهر المتبادر من قوله لفظ الجسم؟ فإنه لو كان لما كانت المسألة إذن مجرد إطلاق لفظ، إنما هو إذ ذاك اعتقاد الحقيقة، بل كيف ولو كان لكان أبلغ خسيسة يوصمون بها. وإذن لما أغفل جميع من وقفت على قوله في الفرق النص عليه واقتصروا على إيراد خلافه من ذينك المعنيين المستقيمين اللذين أوردنا عن المواقف وشرحه واللذين لا يعاب معهما إلا مجرد اللفظ، منهم الحافظ الذهبي رحمه الله وهو من هو في العناية بإيراد كل ما يتصور أن يكون تهمة ومع ذلك فإنه لم يزد في هذا المقام على أن يقول في ميزانه: (ومن بدع الكرامية قولهم في المعبود إنه جسم لا كالأجسام) القسم الرابع ص 21 والله أعلم.

فقلنـا: هـو بجهة فوق بالـذات حتى إذا رئي.. رئي من تلك الجهـة. ثم لهم اختلافات في النهاية فمن المجسـمة[1] من أثبت النهاية له من سـت جهات. ومنهـم من أثبت النهاية له من جهة تحت ومنهم من أنكر النهاية له فقال: هو عظيم، ولهم في معنى العظمة خلاف، فقـال بعضهـم: معنى عظمته أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش. والعرش تحته وهو فـوق. كلـه على الوجه الـذي هو فوق جزء منـه[2] وقال بعضهـم: معنـى عظمته أنه يلاقي مـع وحدتـه من جهة واحـدة أكثر من واحد وهـو يلاقي جميع أجزاء العـرش وهو العلي العظيـم[3] ومـن مذهبهم جميعًا جواز قيام كثير من الحـوادث بذات الباري تعالى.. إلى أن

(1) انظر هنا كذلك ما سر العدول عن الضمير مع أن المقام له إلى هذا الظاهر، أعني قوله: المجسـمة، هـل هـو لتعميم الحكم بحيـث لا يكون مقصورًا علـى خصوص من فيهم الـكلام ممن يطلق لفظ الجسـم عليـه تعالى مـن أكثر الكرامية بل يشـمل إليهم الفرقة التي قدمنا أعني من يعتقد جسـميته تعالـى بمعنـى الجسـم المعروف وهو ما لا يقتضي أصـلاً أن في الكرامية من لـه اعتقاد أولئك كما هـو بيـن، أي وإن لـزم أعناقهم لا محالة لقولهم بخصيصته من تناهي جميـع جهاته أو بعضها وغير ذلـك ويكـون قصده والله أعلم من المجسـمة مطلقًا أي صراحة أو لزومًـا من أثبت.. إلخ. أم ذلك منه قصد إفهام أن من المطلقين لفظ الجسـم من هؤلاء الكرامية مجسـمة بذلك المعنى المعروف عنـد غيرهـم؟ أقول هذا الفهم الأخير كما ترى غير متعين من كلامه إذ يجوز حتى على فرض قصر الإرادة على خصوص من فيه الكلام من الكرامية أن يكون سر هذا العدول ليس إلا التشنيع عليهم بما يلزمهم مهما بالغوا في إنكاره بقرينة ما قدمنا في التعليق السابق على أنه قد سلمت من الاحتمال عبارات لغيره منهم صاحبا المواقف وشـرحه، قالا في الكلام على فرقة المشـبهة: ومنهم – يعنيان الكرامية الذين قدما طرفًا من كلامهم – من أطلق لفظ الجسم ثم اختلفوا... إلخ انظر ص 295 من المجلد الثالث. والله أعلم.

(2) كذا فيما بين أيدينا ودون أن يتعرض له المحقق وهو غير بين، بل غير مستقيم كما ترى ولا أحسب إلا أن بـه سـقطًا لعله كلمـة «كل» قبل قوله «جزء منـه» فيكون نظم الكلام عليه هكـذا، على الوجه الذي هو فوق كل جزء منه. بإضافة فوق إلى كل أو لعله لفظة لا النافية قبله ولفظة فقط أو فحسب. أو أي ممـا يـؤدي مؤدى ذلك بعده فيكـون نظم الكلام عليه هكذا: على الوجـه الذي هو فوق. أي بقطـع فـوق عن الإضافة. ثم أكد مـا قال من كون العلـو والفوقية على جميع أجـزاء العرش وكله، فقال: لا جزء منه. أي من العرش فحسب. والله أعلم.

(3) لا أجد فرقًا بين هذا وما قبله، اللهم غير ما في هذا من الملاقاة التي هي الملامسة كما هو جلي من قول الإمام رحمه الله في كتابه أساس التقديس: (ثم إن هذا المذهب – يعني مذهب الكرامية– إلى اختصاصـه تعالـى بما فـوق العرش يحتمل وجوهًا ثلاثـة، فإنه تعالى إما أن يقـال إنه ملاق للعرش =

قال. وقد اجتهد ابن الهيصم في إرمام مقالة أبي عبدالله في كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء مثل التجسيم فإنه قال: أراد بالجسـم القائم بالذات ومثـل الفوقيـة فإنه حملها على العلو. وأثبت البينونة غيـر المتناهية وذلك الخلاء الذي أثبته بعض الفلاسـفة ومثل الاسـتواء فإنه نفى المجاورة والمماسة والتمكن بالذات[1] غير مسألة محـل الحـوادث فإنها لم تقبل المرمة فالتزمها كما ذكرنا وهي من أشـنع المجالات عقلاً... إلـى أن قـال – وربمـا زادوا يعنـي علـى أكثر الصفـات المعروفـة – اليديـن والوجه صفات قديمـة قائمـة بـه وقالـوا: له يـد لا كالأيدي ووجـه لا كالوجوه، وأثبتوا جـواز رؤيته من جهة فوق دون سـائر الجهات. وزعم ابن الهيصم أن الذي أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوف والاسـتدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك لا يشبه سـائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم بيده وأنه اسـتوى على عرشـه وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسـبة الخلق وذلك أنَّا لا نعتقد من ذلك شـيئًا على معنى فاسـد من جارحتين وعضوين تفسيرًا لليدين ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيرًا للاستواء ولا ترددًا في الأماكن التي تحيط به تفسيرًا للمجيء. وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف وتشـبيه[2] وما لم يَرِد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سـائر المشـبهة

= وإمـا أن يقـال إنـه مباين عنـه ببعد متناه. وإمـا أن يقال إنه مبايـن ببعد غير متناه. وقـد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية) انتهى، انظر ص16 بل أصرح من ذلك هذا النص للبغـدادي قال رحمه اللـه في الفصل الذي عقده للكلام على الكرامية مـن كتابه الفرْق بين الفِرَق: (وقد ذكر ابن كرام في كتابه أن الله مماس لعرشه وأن العرش مكان له. وأبدل أصحابه لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش، وقالوا: لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلا بأن يحيط العرش إلى أسـفل. وهذا معنى المماسـة التي امتنعوا من لفظها) ص 216. أقول فهذه الملاقاة ليسـت شـرطًا فـي الـذي قبله إذ يجوز أن تكون الفوقية على جميع أجزاء العـرش المعتبرة في ذلك حاصلة بدون الملاقاة بأن تكون مع المحاذاة، كما لا يخفى فهذا ما عندي فيه والله أعلم.

(1) هذا مخالف لما نقلوا آنفًا من نص ابن كرام على المماسة للصفحة العليا من العرش فهو إذن مذهب نفسه لا يصلح أن يكون مذهبًا لابن كرام كما لا يخفى.

(2) كيـف يفهـم عـدم التكييف والتشـبيه في الاسـتواء والفوقيـة عندهم مـع تصريح ابن كـرام المتقدم بالمماسـة للصفحة العليا من العرش، أو في المجيء مع قوله بجواز الحركة عليه تعالى؟ فهذا إذن =

والمجسمة)[1] وقال الإمام رحمه الله في أساس التقديس: (وأما الكرامية فهم لا يقولون بالأعضاء والجوارح بل يقولون: إنه مختص بما فوق العرش - ثم قال بعد ذكر خلافهم المار في الملاقاة والمحاذاة - واختلفوا أيضًا في أنه تعالى مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم. وبينهم اختلاف في ذلك[2] وزاد إليهم العلامة السنوسي في شرح كبراه

= مذهب آخر اختاره ابن الهيصم لنفسه كما قلنا. ومع ذلك فإن هذا المذهب في نفسه غير معقول مع قول صاحبه أعني ابن الهيصم بالبعد بين الرب تعالى وبين العرش. ومبالغته في الاستدلال على جهة الفوقية بما سيأتي له من الشبهة. فإن ذلك حتميُّ الإلزام بكون جهة الفوق هذه هي عين الجهة المعروفة بالنسبة للأجسام - فأنى إذن لا يكون التكييف والتشبيه؟ لا غرو أن المحققين من فحول الكلام لم يبالوا منه بهذا التهافت بل عدوا قوله كسائر الكرامية فيما عدوا من قول المكيفة المشبهة كما يعلم من مراجعة أساس التقديس والمطالع وشرح المواقف وغيرها. وحسبك في ذلك قولة صاحب المطالع: (وكلهم يعني الكرامية نفوا عنه خمسًا من الجهات وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره). هامش المجلد الأول من شرح المواقف ص 426. نعم قد نقل الحافظ ابن حجر الهيثمي في فتاواه الحديثية عن صاحب الإرشاد رحمهما الله مثل دعوى ابن الهيصم هذه في طائفة الكرامية، أعني كونهم في القول بجهة الفوق لا يكيفون ولا يحددون، ونص عبارته رحمه الله: (والمذهب الثاني يعني في جواز إطلاق الفوق بلا تكييف ولا تحديد وعدم جواز ذلك - جواز إطلاق فوق من غير تكييف ولا تحديد. نقله أبو المعالي إمام الحرمين في الإرشاد عن الكرامية وبعض الحشوية) انظر الفتاوى الحديثية ص 95. ولكن هذا النقل كذلك عن الإرشاد خطأ محض كيف وهذا نص إمام الحرمين فيه بين أيدينا خال من هذا التقييد أعني تقييد عدم التكييف والتحديد؟ بل كيف وإن هذا النص لجد متبادر في عكس ذلك؟ قال رحمه الله في كتابه الإرشاد: (فإن قال قائل قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات ففصلوا ما يختص بالحوادث من الصفات، وهي تستحيل في حكم الإله. قلنا: نذكر أولاً ما يختص الجواهر به؛ فمما تختص الجواهر به التحيز، ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصيص بالجهات، وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أن الباري تعالى عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق. تعالى الله عن قولهم) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص 39. فالصواب إذن ما قلناه عن المحققين من سقوط هذه الدعوى. والله أعلم.

(1) القسم الأول ص 99 فما بعدها ثم ص 102 فما بعدها.

(2) أساس التقديس ص 16.

الحشوية أي طائفة منهم امتنعت مع ذلك من التصريح بالجسمية[1] فقال رحمه الله: (ولم يقل بالجهة إلا طائفتان من المبتدعة وهم الكرامية والحشوية وعينوا من الجهات جهة فوق ثم ذكر كذلك خلاف الكرامية المار في المحاذاة والملاقاة ثم قال - والحشوية حملت الاستواء في الآية على ظاهره وامتنعت من التأويل)[2].

وقال في موضع آخر: (وذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الباري تعالى القائم بذاته حروف وأصوات ومع كونه حروفًا وأصواتًا هو قديم أزلي... إلى أن قال - نعوذ بالله من الخذلان كاعتقادهم أن الباري تعالى جسم مستو على العرش بالمماسة والاستقرار ثم ينتقل كل ليلة جمعة عندما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه إلى السماء. ثم يعود عند الفجر إلى مكانه، وهم على صنفين؛ صنف منهم قالوا بتحيزه وتصوره وتشكله على شكل الإنسان وهؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد، وصنف آخر منهم قالوا بتحيزه من غير شكل ولا جارحة)[3].

(1) أي كما سيأتي التصريح به في ثاني النقلين عنه.

(2) ص 166 فما بعدها.

(3) ص 264.

الفصل الثاني

في تقرير ما شبه به أصحاب هذا الاتجاه لقولهم الفاسد

ثـم لمـا كانت أولى الفرقتين، أعني المصرحة بالجسـمية على مـا عليه أخراهما أعني مـا تلزمها الجسـمية من القول بالجهـة [1] وما إليها، بل بخصوص كونـه على العرش أي ملاقاة لا محاذاة فحسـب [2] كما كان قول أخراهما بما قالته مما يلزم عنه لا محالة القول بالجسمية بمعناها المتبادر وإن عافوا التصريح بقولها كما سلف على ما سيقطع به البرهان الآتي في موضعه إن شاء الله.

فلا غرو أن كان جل ما شبه به الأولون متشبثًا للتجسيم في الجملة هو هو عين ما شبه به الآخرون متشبثًا للحصول في الجهة [3] فإذا تمهد هذا فإنا نقول: إن القوم قد عولوا في إثبات دعواهم على شبهات من العقل والنقل. أما النقل فمتشبثهم فيه المتبادر من ألفاظ الآيات والأخبار المتقدمة وغيرها وأن إرادة المتبادر من اللفظ لا ريب هي الأصل.

ومـن تلـك الآيات ما أثبـت للرب تعالـى صراحة مـا نعرفه من الأعضـاء وأعراضها كبعـض مـا تقدم، ومن الآيات ما أثبـت له ذلك، نعني الأعضـاء وأعراضها كذلك بطريق

(1) عبـارة صاحـب المطالـع رحمه اللـه (واعلم أن جميع المجسـمة اتفقوا على أنه فـي جهة) هامش المجلد الأول من شرح المواقف ص 426.

(2) عبارته بعد حكاية الخلاف بين ابن الهيصم وبعض أصحابه في تناهي البعد بينه وبين العرش وعدم تناهيه (وباقي أصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سـائر المجسـمة) نفس المرجع.

(3) انظر المجلد الثالث من المواقف ص 22 من أعلى.

اللزوم وذلك كقوله تعالى: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ (الآية).

فإنه تعالى قد عاب في الآية الكريمة هذه الأصنام وطعن في كونها آلهة بناء على عدم هـذه الأعضاء لها، فلو لم تكـن هذه الأعضاء حاصلة لله تعالى إذن لتوجه إليه من الطعن ما وجه منه إليها. والتالي ضروري البطلان[1] فالمقدم مثله.

قالوا: ولم تزل شرائع الله كلها تنطق بما نقول من كون إله العالم تعالى في خصوص جهة الفوق وما يسـتلزمه ذلك من جسـميته [2] ولـم يزل رسل الله عليهم الصلاة والسلام بعـد اجتهادهـم فـي بلاغ ذلك يقـرون قَوْلَةَ من يقول مـن عدوهم ونصيرهـم: إن الله في السـماء. ويشـهدون أنه الحق. ألم تروا إلـى ما يتبادر من مقالة فرعون لعنـه الله. قال ابن خزيمـة رحمـه الله وهو من خيرة من تُجِلُّونَ حتى لقد اشـتهر بينكم تلقيبه بإمام الأئمة [3] فـي باب ذكر البيان أن الله عز وجل في السـماء من كتابـه التوحيد وإثبات صفات الرب: (فاسـمعوا يا ذوي الحِجَا دليلا آخر من كتاب الله أن الله جل وعلا في السـماء مع الدليل علـى أن فرعـون مع كفـره وطغيانه قد أعلمه موسـى عليه السـلام بذلك، وكأنـه قد علم أن خالـق البشـر في السـماء، ألا تسـمع قول الله يحكـي عن فرعون قولـه: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾؟ وفـي قولـه: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ دلالة على أن موسى قد كان أعلمه أن ربه جل وعلا أعلى

(1) أساس التقديس ص 113 فما بعدها.

(2) بيـن أن هـذه الزيادة، أعني اسـتلزام جهة الفوق للجسـمية، إنما يتأتى صدورها ممـن يجاوز القول بالجهة إلى التجسيم بالفعل، فأما من يقف عند إثباتها ويرفض التجسيم وأن قوله لا محالة مستلزم فـلا يعقـل أن يصـدر عنه مثل هذا الـكلام وإن كان لا مخلـص لخناقه منه البتة كما سـيجليه برهان سقوطه وسقوط التجسيم إن شاء الله.

(3) قـال محققـه أسـتاذنا محمد خليل هـراس: (قال الإمام تاج الدين السـبكي في طبقاتـه الكبرى في ترجمة ابن خزيمة: إمام الأئمة أبو بكر السـلمي النيسـابوري). ومضى في ذكر مقالته إلى قوله فيها (وكيـف لا وهو إمام الأئمة) انتهى المقصود منه ص (س).

وفوق[1] وأحسب أن فرعون إنما قال لقومه: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾. استدراجًا منه لهم كما خبّرنا جل وعلا في قوله: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾. فأخبر الله تعالى أن هذه الفرقة جحدت، يريد بألسنتهم لمّا استيقنتها قلوبهم فشبه أن يكون فرعون إنما قال لقومه: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ وقلبه أن كليم الله من الصادقين لا من الكاذبين. والله أعلم أكان فرعون مستيقنًا بقلبه على ما أوّلت أم مكذبًا بقلبه ظانًّا أنه غير صادق)[2] وقال إمامكم الرازي في تفسير هذه الآية: (المسألة الأولى: احتج الجمع الكثير من المشبهة بهذه الآية في إثبات أن الله تعالى في السماوات وقرروا ذلك من وجوه، **الأول:** أن فرعون كان من المنكرين لوجود الله وكل ما يذكره في صفات الله تعالى فذلك لأجل أنه سمع أن موسى يصف الله بذلك فهو يذكره كما سمعه، فلولا أنه سمع موسى يصف الله بأنه موجود في السماء لما طلبه فيها. **الوجه الثاني:** أنه قال: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَٰذِبًا﴾ ولم يبين أنه كاذب في ماذا. والمذكور السابق متعين لصرف الكلام إليه، فكان التقدير: فأطلع إلى الإله الذي يزعم موسى أنه موجود في السماء. ثم قال: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَٰذِبًا﴾ أي وإني لأظن موسى كاذبًا في ادعائه أن الإله موجود في السماء. وذلك يدل على أن دين موسى أن الإله موجود في السماء. **الوجه الثالث:** العلم بأنه لو وجد إله لكان موجودًا في السماء علم بديهي متقرر في كل العقول، فإن الصبيان إذا تضرعوا إلى الله رفعوا وجوههم وأيديهم إلى السماء، وإن فرعون مع نهاية كفره لما طلب الإله فقد طلبه في السماء، وهذا يدل على أن العلم بأن الإله موجود في السماء علم بديهي متقرر في عقل الصديق والزنديق والملحد والموحد والعالم والجاهل. فهذا جملة استدلالات المشبهة بهذه الآية)[3] ثم إلى قول الله لعيسى عليه السلام: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ بل ألم تروا إلى ما في حديث الجارية من سؤال النبي ﷺ عن الله بالأين وجواب الجارية بكونه تعالى في السماء، ورضا النبي ﷺ عن هذا الجواب. وشهادته

(1) قال محققه أستاذنا محمد خليل هراس: (فكأن فرعون سأل موسى: أين إلهك الذي تدعو إليه؟ فقال: في السماء. فحينئذ أمر ببناء الصرح وكذب موسى فيما أخبره به من أن ربه في السماء).

(2) ص 114 فما بعدها.

(3) جـ7، ص 310.

لها به وبالاعتراف معه برسالته ﷺ أنها مؤمنة[1]؟ وبالجملة فقد قال فيلسوف المسلمين الأعظم ابن رشد رحمه الله في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»: (القول في الجهة: وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة. ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله. وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة مثل قوله تعالى ... وذكر آيًا من القرآن ثم قال.. إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولًا[2]. وإن قيل

(1) هو بعض حديث معاوية بن الحكم السلمي عند مسلم وغيره ولفظ مسلم رحمه الله فيما يعنينا من هذا الحديث. قال، يعني معاوية: (وكانت لي جارية ترعى غنمًا لي قِبَلَ أحد والجوانية فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون. لكني صككتها صكة فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك عليَّ قلت: يا رسول الله، أفلا أعتقها؟ قال: «ائتني بها». «فأتيته بها، فقال لها: «أين الله؟» قالت: في السماء. قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة») كتاب المساجد ومواضع الصلاة جـ5 ص 23 فما بعدها من شرح النووي له، وأخرج مالك رحمه الله في موطئه هذا القدر بألفاظ مقاربة في أكثره لكنه قال عن عمر بن الحكم أنه قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله ....إلخ. انظره مع شرحه تنوير الحوالك للحافظ السيوطي كتاب العتاقة والولاء جـ2 ص 140 قال السيوطي رحمه الله: (عن عمر بن الحكم. قال النسائي: كذا يقول مالك عن عمر بن الحكم. وغيره يقول: معاوية بن الحكم السلمي. وقال ابن عبد البر: هكذا قال مالك: عمر بن الحكم. وهو وَهْمٌ عند جميع أهل العلم بالحديث. وليس في الصحابة رجل يقال له: عمر بن الحكم، وإنما هو معاوية بن الحكم. كذا قال فيه كل من روى هذا الحديث عن هلال - يعني من روى عنه مالك هذا الحديث - أو غيره. ومعاوية بن الحكم معروف في الصحابة، وحديثه هذا معروف له. وممن نص على أن مالكًا وهم في ذلك البزار وغيره. انتهى). نفس المرجع. زاد الزرقاني عن ابن عبدالبر رحمهما الله: (وأما عمر بن الحكم فتابعي أنصاري، مدني معروف. قال الزرقاني: يعني فلا يصح) انظر شرحه للموطأ جـ5 ص 13.
أي لا يصح أن يصدر عن مثله القول: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله... إلخ؛ لأن مثل هذا القول لا يصلح أن يصدر إلا من صحابي كما هو بيّنٌ فتعين أنه من وهم مالك أو هلال أو غيرهما. والله أعلم.

(2) جمع الإمام رحمه الله في كتابه أساس التقديس جميع ما تشبث به مثبتو الجهة من آي الكتاب العزيز فقال: (الفصل الثلاثون في ما يتمسكون به في إثبات الجهة لله تعالى؛ تمسكوا في ذلك بالقرآن والأخبار. أما القرآن فمن عشرة أوجه، الأول التمسك بالآيات الست الواردة بلفظ الاستواء على العرش. الثاني التمسك بالآيات المشتملة على لفظ الفوق. وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ =

فيها: إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهًا؛ لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في

= عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ وقال: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۖ وَيُرۡسِلُ عَلَيۡكُمۡ حَفَظَةً﴾ وقال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾. الثالث: الآيات المشتملة على لفظ العلو كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ﴾، وقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ وقوله: ﴿إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ وأيضًا تواتر النقل في قوله ﷺ: «سبحان ربي الأعلي»، الرابع: الآيات المشتملة على لفظ العروج إليه والصعود قال تعالى: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾، وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، الخامس: الآيات المشتملة على لفظ الإنزال والتنزيل، قالوا: وهي كثيرة تزيد على المائتين في حق القرآن المبين والروح والملائكة المقربين والتوراة والإنجيل، السادس: الآيات المقرونة بحرف «إلى» مع أنها لانتهاء الغاية، منها قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾. وذلك يقتضي انتهاء النظر إليه. وقوله: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ تُرۡجَعُونَ﴾، وقوله: ﴿إِلَيَّ ٱلۡمَصِيرُ﴾ وقوله: ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾.

السابع قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ والحجاب إنما يصح في حق من يكون جسمًا وفي جهة حتى يصير محجوبًا بسبب شيء آخر. الثامن الآيات الدالة على أنه في السماء قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، وقال: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، التاسع: الآيات المشتملة على الرفع إليه، قال تعالى في حق عيسى عليه السلام: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ وقوله: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ١٥٧ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ﴾. العاشر: الآيات المشتملة على العندية كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾، وقوله: ﴿عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ﴾ وقوله: ﴿رَبِّ ٱبۡنِ لِي عِندَكَ بَيۡتٗا فِي ٱلۡجَنَّةِ﴾ وقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾، وقوله: ﴿وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ﴾ فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في إثبات الجهة لله تعالى، قالوا: والذي يدل على أنها محكمة غير متشابهة أنها في غاية الكثرة وقوة الدلالة، فلو كانت من المتشابهات لتكلم فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها، وحيث لم ينقل عن أحد منهم ذلك علمنا أنها محكمة لا متشابهة. قال: وأما الأخبار فكثيرة؛ الخبر الأول: ما رواه أبو داود في باب الرد على الجهمية والمعتزلة عن حسن ابن محمد بن مطعم عن أبيه عن جده قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، هلكت الأنفس وجاع العيال وهلكت الأموال فاستسق لنا ربك، فإننا نستشفع بالله عليك وبك على الله.

فقال عليه السلام: «سبحان الله سبحان الله». فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه ثم قال: «ويحك أتدري ما الله؟ شأنه أعظم من ذلك. إنه لا يستشفع به على أحد، إنه لفوق سماواته على عرشه وإنه عليه لهكذا». وأشار وهب بيده مثل القبة عليه. وأشار أبو الأزهر أيضًا يئط به أطيط الرحل بالراكب.

الخبر الثاني: ما روى صاحب شرح السنة في باب سعة رحمة الله تعالى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «لما قضى الله الخلق كتب كتابًا فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي». =

السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب. وإليها كان الإسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى، وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك)[1]. وأما العقل فقد استمسكوا بشبهات عقلية خالوها قواطع بإثباته وإبطال نقيضه؛ لذلك فإنه لابد من تقرير شبهاتهم بأتم وأعدل ما يكون ثم إدحاض تلك الشبه، فالدفع في صدرها بمعارضات قاطعات تأتي بنيان دعواهم من القواعد فيخر على رءوس أصحابه إن شاء الله تعالى.

فنقول: يتمثل ما اتفقوا في التشبيه به من العقل في دعاوى ست ثم يزيد المجسمة عليها دعويين؛ فأما الست **فأول ذلك** أن قد قالوا: ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو إما مُتحيِّزٌ[2] أو حَالٌّ في المتحيز[3]، والأول مستلزم لحيزه، نعني جهته بالأصالة، والآخر مستلزم له بالتبع، نعني تبعه لما حَلَّ فيه فيتحصل المطلوب على كل حال[4]. **ثانيها:** أن قالوا: إن كل موجودين فإما أن يتصلا أو ينفصلا أو لا هذا ولا ذاك، والثالث خروج عن المعقول، فالواجب تعالى إذن إن كان متصلًا بالعالم فمتحيز وإن كان منفصلًا عنه فكذلك[5]. هذا صنيع صاحب المواقف رحمه الله مع تصرف يسير وزيادة نبه عليها بعض الكاتبين عليه[6]. وهو كما ترى إلزام للخصم بمجرد أصل الدعوى، أعني مجرد

= ثم ذكر خبر الجارية السابق ثم ما تشبثوا به من المعقول ثم قال: وأما الوجوه المركبة من السمع والعقل فوجهان: الأول قصة المعراج تدل على أن المعبود مختص بجهة فوق، وربما تمسكوا في هذا المقام بقوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ٨ فَكَانَ قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنَىٰ﴾. وهذا يدل على أن ذلك الدنو بالجهة ثم قال: ﴿فَأَوۡحَىٰٓ إِلَىٰ عَبۡدِهِۦ مَآ أَوۡحَىٰ﴾ وهذا يدل على أن ذلك الدنو إنما كان من الله تعالى. وهذا يدل على أنه مختص بجهة فوق. ثم ذكر في الثاني قول فرعون وإقرار موسى له ثم قال: فهذه جملة ما يتمسكون به في هذا الباب) من ص 149 إلى ص 152. والله أعلم.

(1) انظر المطبوعة الموسوعة بفلسفة ابن رشد ص 93 فما بعدها.

(2) كالجوهر.

(3) كالعرض.

(4) انظر المواقف وشرحه بصلب المجلد الثالث ص 18.

(5) المواقف وشرحه وحاشية مولى حسن جلبي عليه المجلد الثالث ص 19.

(6) هو مولى حسن جلبي انظر حاشيته في هذا الموضع.

القول بأنه تعالى في حيز وإن لم يحصل به إنتاج تمامها، أعني ما فيها من مزيد تفصيل يقولون به من كونه تعالى مباينًا للعالم بالجهة وأنه في جهة الفوق خاصة، فأما إن ريم ذلك فالوجه إذن في تقرير هذه الشبهة ما حكاه عنهم الإمام رحمه الله في أساس التقديس إذ قال: (الشبهة الأولى - يعني في كلامه - أنهم قالوا: العالم موجود والباري موجود وكل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما محايثًا للآخر[1] أو مباينًا عنه بجهة من الجهات الست، ولما لم يكن الباري تعالى محايثًا للعالم[2] وجب كونه تعالى مباينًا عن العالم بجهة من الجهات الست، وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصًّا بجهة فوق [3]) [4]. ثم إن لهم في إثبات المقدمة الأولى من هذه الشبهة - وهي ركنها الأعظم على ما نص عليه الإمام رحمه الله - طريقين[5]: أولاهما ادعاء البدهية فيها وهو ما اقتصر على حكايته عنهم البيضاوي رحمه الله إذ قال في طوالعه: (الأول - يعني مما حكي عنهم من وجهي العقل - أن بديهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر .. إلخ)[6]. وأما الثانية فالاستدلال وهاك تفصيلها من كلام الإمام رحمه الله، واصبر

---

(1) يعني كون كل منهما حيث الآخر أي في عين حيزه، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، وهو ما عبر عنه البيضاوي رحمه الله في طوالعه بسريان أحدهما، يعني الموجودين، في الآخر كالجوهر والعرض كما سيأتي له.

(2) أي باتفاق منا ومنكم أيها النفاة للجهة والجسمية وللمتقرر عندنا وعندكم من برهان امتناع الحلول والاتحاد.

(3) أي لكونها أشرف الجهات باتفاق ثم اعلم أن هذه النتيجة هي كل ما يعني المختصرين على نسبة الجهة إليه تعالى الممتنعين عن قول الجسم عليه وإن كان سيبين فيما سيأتي على لسان الإمام رحمه الله أن ذلك لا محالة يلزمهم، أما من يزيدون على ذلك الزعم بكونه تعالى جسمًا مؤلفًا بالفعل من الجواهر فيضيفون إلى ما سبق قولهم: (ثم إنه إما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد وهو محال، وإما أن يكون شيئًا كثيرًا مركبًا من الأجزاء والأبعاض وهو المقصود) أساس التقديس ص 43.

(4) ص 61.

(5) انظر نفس المرجع.

(6) انظر هامش المجلد الأول من شرح المواقف ص 427.

على ما فيه من بعض طول، يقصد به تمام الإيضاح قال: (والطريق الثاني أنهم يستدلون عليه وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيصم في المناظرة التي حكاها عن نفسه مع ابن فورك، وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح وعلى أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة به، وهو أن يقال: لا شك أنّ كل موجودين في الشاهد فأحدهما لا بد وأن يكون محايثًا للآخر أو مباينًا عنه بالجهة وكون كل موجودين في الشاهد كذلك؛ إما أن يكون لخصوص كونه جوهرًا أو لخصوص كونه عرضًا أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض، وذلك المشترك إما الحدوث أو الوجود والكل باطل سوى الوجود، فوجب أن تكون العلة لهذا الحكم هو الوجود، والباري تعالى موجود فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة. واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات نحن نذكرها ونذكر الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات.

أما **المقدمة الأولى** فهي أن نقول قولنا: إن القول بأن كل موجودين في الشاهد لا بد وأن يكون أحدهما محايثًا للآخر أو مباينًا عنه بجهة حكم لابد له من علة يحتاج إلى دليل، والدليل عليه هو أن المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم، وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم، فلولا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور لما كان هذا الامتياز واقعًا.

وأما **المقدمة الثانية**: وهي في بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهرًا ولا بخصوص كونه عرضًا، فالدليل عليه أن المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرًا لصدق على الجوهر أنه منقسم إلى ما يكون محايثًا لغيره وإلى ما يكون مباينًا عنه، ومعلوم أن ذلك محال؛ لأن الجوهر يمنع أن يكون محايثا لغيره، وبهذا الطريق يتبين أن المقتضى لهذا الحكم ليس كونه عرضًا لامتناع أن يكون العرض مباينًا لغيره بالجهة.

المقدمة الثالثة: في بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث، ويدل عليه وجوه؛ الأول: أن الحدوث عبارة عن وجود سبقه العدم، والعدم غير داخل في العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود.

والثاني: وهو الذي عول عليه ابن الهيصم في المناظرة التي زعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك رحمه الله تعالى: لو كان هذا الحكم معللًا بالحدوث لكان الجاهل بكون

السماء محدثة يجب أن يكون جاهلًا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التي في هذا العالم إما أن تكون محاذية لها أو مباينة عنها بالجهة؛ لأن المقتضى للحكم إذا كان أمرًا معينًا، فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن يكون جاهلاً بذلك الحكم. ألا ترى أن الوجود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم والمحدث لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود مانعًا من التقسيم بالقدم والحدوث، ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معللًا بكونه ملونًا كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعًا من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض. ولما رأينا أن الذي يعتقد قدم السماوات والأرض لا يمنعه ذلك من اعتقاد أن السماوات والأرضين؛ إما أن تكون محاذية وإما أن تكون مباينة بالجهة، علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث.

الوجه الثالث: في بيان أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث وقد ذكره ابن الهيصم أيضًا في تلك المناظرة، وتقريره أن كونه محدثًا وصف يُعلم بالاستدلال، وكونه بحيث يجب أن يكون إما محاذيًا وإما مباينًا بالجهة حكم معلوم بالضرورة. والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلًا للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة فثبت بهذه الوجوه أن المقتضى لهذا الحكم ليس الحدوث)[1] انتهى المقصود منه.

الثالثة: قالوا: الواجب تعالى إما أن يكون داخل العالم أو خارج العالم[2]، أو لا داخله ولا خارجه، والثالث خروج عن المعقول والأولان فيهما المطلوب[1])[2].

الرابعة: قالوا: (الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره، والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات، والقائم بغيره هو المتحيز تبعًا، وهو -أي الواجب تعالى- قائم بنفسه فيكون متحيزًا بذاته).

قال صاحب المواقف رحمه الله: (وقد يقال في تقريره - أي هذا الوجه الرابع في كلامه -: أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته، ومعنى القيام التحيز تبعًا[3] أي فيكون هو متحيزًا أصالة[4]). وقد تقرر هذه الشبهة على نحو يقصرها على خصوص الكرامية القائلين بالجهة فقط أي مع الامتناع من قول الجسم عليه تعالى كصنيع القاضي البيضاوي رحمه الله إذ قال في طوالعه: (الثاني - يعني في كلامه مما احتجوا به من وجهي العقل - أن الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائمًا بنفسه، والله سبحانه وتعالى يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضائهما)[5].

---

(1) من ص 61 إلى 64.

(2) قال مولى حسن جلبي في حاشيته على المواقف: (الفرق بين الدليلين - يعني هذا والذي قبله- باعتبار كل من الشقين فإن الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل أو خارج، ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق أظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك، وأما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال). لكن لا يذهبن عنك بطلان ما ذكره في الفرق بين الدخول والاتصال من احتمال شرطية كون المماسة من خارج في الأخير، كيف ولو كان لما صدقت هذه الكلية إلا بحمل الموجودين فيها على خصوص الجوهرين لا ما يشملهما والجوهر مع عرضه والعرض مع عرض آخر؟ وإلا فإن عاقلًا لا يتوهم أن اتصال العرض بجوهره أو بعرض آخر يكون بالمماسة من خارج، لكن هذا الحمل في غاية البعد بل لا معنى له كما لا يخفى، فكان عليه أن يقتصر في الفرق بينهما على الاحتمال الأول، أعني كون الاتصال أعم من الدخول لصدقه على المماسة من الداخل ومن الخارج بخلاف الدخول فإنه مختص بالأولى.

(1) قال رحمه الله: (أما الأول فلأن العالم في جهة فما هو فيه يكون في تلك الجهة. وأما الثاني فلأنه إذا كان خارجًا عنه يكون في إحدى الجهات الست) ثم لا يخفى عليك أن سوق الشبهة على هذا النحو - وهو صنيع صاحب المواقف - إنما يحصل ما حصله صنيعه في سابقتها من مجرد أصل الدعوى كما نبهنا عليه هناك، فإن أريد المزيد قلنا: لكنه تعالى ليس داخل العالم وإلا لزم الاتحاد أو الحلول وكلاهما باطل باتفاق منا ومنكم، فوجب أن يكون خارجه مباينًا عنه بالجهة، وأشرف الجهات الفوق فوجب أن تكون له.

(2) المجلد الثالث من شرح المواقف ص 19.

(3) المرجع السابق.

(4) قال مولى حسن جلبي في حواشيه عليه: (قوله: وقد يقال في تقريره ... إلخ. جعل الآمدي هذا وجهًا آخر، ولما كان قريبًا من الرابع جدًّا حكم المصنف بأنه تقرير آخر له). المرجع السابق. قلت: الرأي في هذا ما رآه صاحب المواقف كما لا يخفى.

(5) هامش المجلد الأول من المواقف ص 427.

الخامسة: (قالوا: ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته[1] والرؤية تقتضي مواجهة المرئي أو شيئًا هو في حكم مقابلته، وذلك يقتضي كونه تعالى مخصوصًا بجهة)[2].

السادسة: (تمسكوا برفع الأيدي إلى السماء، قالوا: وهذا شيء يفعله أرباب النحل، فدل على أنه تقرر في جميع عقول الخلق[3] كون الإله في جهة فوق)[4].

فهذه هي الشبهات الست المشتركة بين القائلين بالجسم بالمعنى المتبادر منه عليه تعالى وبين المختصرين على مجرد القول بكونه في جهة.

فأما الأخريان اللتان اختص بهما الأولون فأولاهما أنهم قالوا: (إنا لم نشاهد حيًا عالمًا قادرًا إلا وهو جسم، وإثبات شيء على خلاف المشاهدة لا يقبله العقل ولا يقربه القلب فوجب القول بكون الباري تعالى المتصف بهذه الصفات وغيرها جسمًا)[5].

وربما لخصها البعض فقال: (إن الفعل لا يصبح إلا من جسم، والباري تعالى فاعل فوجب أنه جسم)[6].

---

(1) إن قيل: كيف سلكت هذه كالإمام في شبههم العقلية، وثبوت الرؤية الذي مبناها عليه نقلي؟ قلنا: النقلي هو وقوعها لا جوازها الذي بنوها عليه فإنه عقلي.

(2) أساس التقديس ص 75.

(3) أي تقررًا ضروريًا ليس مبعثه النقل - انظر إلى ما نقله محمد بن طاهر المقدسي عن بعض من لفَّ لف هؤلاء حين روى أن الشيخ أبا جعفر الهمداني حضر أبا المعالي وهو يخطب على المنبر بقوله: كان الله ولا عرش. ويؤكد نفي الاستواء، فقال له الهمداني: يا أستاذ، دعنا من ذكر العرش وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، ما قال عارف قط يا ألله. إلا وجد من قلبه معنى يطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف نرفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟ فصرخ أبو المعالي ووضع يده على رأسه وقال: حيرني الهمداني. ثم نزل من على المنبر، ثم إلى غلو شيخ الإسلام ابن تيمية حين عقب على هذه القصة فقال: (فهذا الشيخ الهمداني تكلم بلسان جميع بني آدم وأخبر أن العرش والعلم باستواء الله عليه إنما أخذ من جهة الشرع وخبر الكتاب والسنة بخلاف الإقرار بعلو الله على الخلق من غير تعيين عرش ولا استواء، فإن هذا أمر فطري ضروري نجده في قلوبنا نحن وجميع من يدعو الله تعالى، فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟) انظر نقد المنطق له ص 52.

(4) أساس التقديس ص 76.

(5) المرجع السابق ص 43.

(6) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ2 ص110.

الثانية: قال الإمام رحمه الله: (الشبهة الثالثة - أي مما نقله عن القائلين بكونه تعالى متحيزًا - أن إله العالم يجب أن يكون عالمًا بهذه الجسمانيات، والعالم بها يجب أن يحصل في ذاته صورها ومن كان كذلك يجب أن يكون جسمًا. فهذه مقدمات ثلاث متى ظهرت لزم القول بأنه جسم.

أما المقدمة الأولى: فقد اتفق المسلمون عليها، وأيضًا فهذه الأجسام الموصوفة بهذه المقادير فلابد لها من خالق، وذلك الخالق هو الله تعالى، وخالق الشيء لابد وأن يكون عالمًا به، فثبت أن خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات.

وأما المقدمة الثانية: فهي في بيان أن العالم بهذه الجسمانيات يجب أن يحصل في ذاته صور الجسمانيات، فالدليل عليه أن خالقها يجب أن يكون عالمًا بها قبل وجودها وإلا لم يصح منه خلقها وإيجادها، والعالم بالشيء يجب أن يتميز ذلك في علمه عن سائر المعلومات وإلا لم يكن عالمًا به، وإذا تميز ذلك المعلوم عن غيره فذلك المعلوم ليس عدمًا محضًا؛ لأن العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز، فذلك المعلوم يجب أن يكون أمرًا موجودًا وهو غير موجود في الخارج؛ لأن الكلام فيما إذا علمها قبل وجودها، ولما لم يكن وجوده في الخارج وجب أن يكون وجوده في علم صانع العالم.

وأما المقدمة الثالثة: وهي في بيان أن من يحصل في ذاته صور الجسمانيات وجب أن يكون جسمًا، فالدليل عليه أن من علم مربعًا مجنحًا بمربعين متساويين وجب أن يحصل هذا في ذات ذلك العالم وذلك العالم لابد وأن يميز بين ذينك المربعين المتطرفين، وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها لأنهما متماثلان في الماهية، فلابد وأن يكون بالعوارض ولو كان محلاهما واحدًا لامتنع امتياز أحدهما عن الآخر بشيء من العوارض؛ لأن المثلين إذا حصلا في محل واحد فكل عارض يعرض لأحدهما فهو بعينه عارض للآخر، وذلك يمنع من حصول الامتياز، ولما بطل هذا وجب أن يكون محل أحد المربعين مغايرًا لمحل المربع الآخر حتى يكون امتياز أحد المحلين عن الثاني سببًا لامتياز إحدى الصورتين عن الأخرى، وامتياز أحد المحلين عن الثاني لا يحصل إلا إذا كان ذلك المحل جسمًا منقسمًا، فثبت أن خالق العالم مدرك للجسمانيات، وثبت أن كل من كان كذلك فهو جسم، فيلزم أن يكون إله العالم جسمًا)[1].

فهذا ما تشبث به هؤلاء وأولئك من الشبهات.

---

(1) المرجع السابق ص 43 فما بعدها.

الفصل الثالث

في دفع هذه الشبهات ومعارضتها بما يقطع بخلاف مضمونها

فأما كيف إدحاض هذه الشبهات والدفع في صدرها بالبراهين القواطع بنقيض مفادها إن شاء الله فنقول:

أولاً: إدحاض هذه الشبهات:

أما أولى الست فمدفوعة بعدم تسليم ما زعموا فيها من قضاء بداهة العقل بانحصار الموجود في ذينك القسمين، بل نقول كما قال علماؤنا رحمهم الله: ذاك حكم الوهم والخيال المحبوس في نطاق المحسوسات والمتخيلات المعزول حتى عن مجرد التحويم حول ما ليس من قبيلها كهذا الموطن، فالاحتكام إلى ما يقضي به ههنا غير مقبول قطعًا[1]، وإنما قلنا: إن ذلك حكم الوهم والخيال لا مقتضى بديهة العقل؛ لأنه لو كان من مقتضيات مثل تلك البديهة لما جاز أن يخفى أمره على كثير من العقلاء بَلْهَ البالغين أقصى الغايات في التعويل على المعقول؛ إذ البديهة قدر مشترك بين كافة العقلاء دع عنك أمثال هؤلاء الموغلين في العقليات، كيف وإن أمر صحة ذلك الحكم قد خفي على جميع أولئك إلى حد الإنكار له والجريان بل التدليل على خلافه، ألم تروا إلى إطباق الأكثرين على ما نقوله من أن الإله تعالى ليس بمتحيز ولا حَالًا في المتحيز كما تنطق به كتب الكلام وغيرها، بل إلى ما نقله مثل الإمام رحمه الله عن الفلاسفة وغيرهم من القول بموجودات أخر مخلوقة خارجة عن هذين القسمين كقول الفلاسفة بالجواهر

(1) انظر هنا المجلد الثالث من شرح المواقف ص 18.

المجردة: (العقول والنفوس الفلكية والناطقية) وبالهيولى، وقول جمهور المعتزلة ببعض الأعراض الحادثة لا في محل[1].

وقول من قال بوجود الكلي الطبيعي والعلم به في الخارج ومن قال بوجود الإضافات وتجردها[2] لا غرو أن محققين من علمائنا رحمهم الله كالإمام وغيره قد دفعوا بذلك في صدر هذه الشبهة. قال صاحب المواقف وشارحه الشريف رحمهما الله: (وربما يستعان في تصوره- أي تصور موجود لا حيز له أصلًا - بالإنسان الكلي المشترك بين أفراده وعلمنا به فإنهما موجودان وليسا متحيزين قطعًا؛ أما الأول فلأنه لو كان متحيزًا أو حالًا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص[3] فلا يطابق أفرادًا متباينة المقادير والأوضاع فلا يكون مشتركًا بينهما. وأما الثاني فلأن العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين وإلا لم يكن علمًا بتلك الماهية. قال السيد الشريف: فإن

(1) اقرأ مثلًا هذا النقل عن الإمام رحمه الله في أساس التقديس قال: (بل نقول: الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا حالّة في المتحيزة مثل العقول والنفوس والهيولى، بل زعموا أن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله: أنا موجود. ليس بجسم ولا جسماني ولم يقل أحد بأنهم في هذه الدعوى منكرون للبديهيات، بل جمع عظيم من المسلمين اختاروا مذهبهم مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ومثل محمد بن نعمان من الرافضة ومثل أبي القاسم الراغب وأبي حامد الغزالي من أصحابنا. قال: وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالى ليس بمتحيز ولا حالّ في المتحيز قول مدفوع في بداهة العقول؟) ص 5 وقوله في موضع آخر منه في دفع ثانية هذه الشبه الست: (الثاني أن جمهور المعتزلة يثبتون إرادات وكراهات موجودة لا في محل ويثبتون فناء لا في محل وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة) ص 65 ثم تفصيل ذلك في كتب الكلام المشهورة.

(2) أي كالإمام رحمه الله. انظر المرجع السابق ص 65 فما بعدها.

(3) قال مولى حسن جلبي (قد يناقش في ذلك لجواز أن يكون تحيزه على سبيل التبع بتحيز الأشخاص وألّا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان، بل يكون موصوفًا بهما على سبيل المجاز وصفًا للحالّ بما هو صفة للمحل. قال: والحق أنه إذا كان متحيزًا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق أفرادًا مختلفة الأوضاع، والمقادير على أن تسليم العقلاء القائلين بوجودهما بعدم تحيزهما يكفي؛ إذ غرضنا ألّا يمتنع تعقل أمر لا يثبت له العقل حيزًا ضرورة، فإن هذا القدر يكفينا في موضع بداهة تلك المقدمة، والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى). المجلد الثالث ص 19.

قلت: الإنسـان المشـترك لا بد أن يكـون له أعضاء مخصوصة من عيـن ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وأبعاد متفاوتة ولا شك في أنه من حيث هو كذلـك يكـون متحيزًا: قلت: هذا إنما يلزم إذا لم توجـد تلك الأعضاء من حيث إنها كلية مشتركة ولا شبهة أنها في الإنسان الكلي مأخوذة كذلك)[1].

بـل بالغ الإمام رحمه الله فجعل وجود هذا الكلي المجرد ضرورة عقلية فمن ثم عده دليلًا على فسـاد هذه الشـبهة لا مجرد استئناس واسـتعانة كما فعل صاحب المواقف[2]. وأيًـا مـان كان فإن فـي هذا كله الكفاية لمنع دعـوى البداهة المرتكزة عليها هذه الشـبهة، وإذ ذاك فـإن هذه الشـبهة تصبح مجـرد دعوى عارية من البينة فلا تصلـح للاحتجاج بها على ما يزعمون، فكيف لو قامت على نقيضها مع ذلك المعارضات الدامغة كما سيأتي إن شـاء اللـه تعالى. وبهذا عينه يعلم سـقوط ما زعمـوه في ثانية هذه السـت وثالثتها من دعوى بداهة الانحصار في الاتصال والانفصال. وفي الداخلية في العالم والخارجية عنه وخروج ما سوى القسمين في كلتيهما عن المعقول.

فإنـا نقـول: بـل نختار هـذا الثالث فـي كلتيهما؛ نعني قـول الواجب تعالـى لا متصلًا بغيـره ولا منفصـلًا عنـه ولا داخل العالم ولا خارجه، ولا نسـلم خروجه عـن المعقول، إنما خروجه عن مجرد الوهـم والخيال المدفوع عن التطلع تجاه سـاحة المجردات. غاية الأمـر أن أحكام الوهم قد تشـتبه بالأوليات، العقليـة فيظن من لم يوفق إلى الحق في هذه

---

(1) المجلد الثالث ص 18 فما بعدها.

(2) قال السـيد الشـريف رحمه الله في توجيه هذا الصنيع إثر ما نقلنا من كلامه آنفًا: (وإنما قال: وربما يسـتعان فـي تصوره. ولم يقل: وربما يسـتدل عليه. لأن الاسـتدلال به موقوف علـى وجود الكلي الطبيعـي ووجـود العلم به في الخارج مع أنه مختلف فيه بخلاف الاسـتعانة المذكورة فإنها تتم مع ذلـك الاختـلاف) المرجـع السـابق ص 19. أما كلام الإمام رحمـه الله فالقصد بـه إلى هذا النص مـن كتابه أسـاس التقديس قال: (الرابع أنا نعلم بالضرورة أن أشـخاص الناس مشـتركة في مفهوم الإنسـانية ومتباينـة بخصوصياتهـا وتعيناتها وما به المشـاركة غيـر ما به الممايزة، وهـذا يقتضي أن يقال: الإنسانية من حيث هي إنسانية مجرد عن الشكل المعين، فالإنسانية من حيث هي هي معقول مجـرد. قـال: وإذا كان كذلـك فكيف يسـتبعد في العقل أن يكـون خالق المحسوسـات منزهًا عن لواحق الحس وعلائق الخيال) ص 7.

المقامات كونها من الأوليات والخطأ في الحقيقة في فهمه ليس في تحقيق من هدي إلى الحق، وما هنا من هذا القبيل.

وتحقيق الأمر في هذا المقام أن ما زعمتموه من دعوى البداهة في هذه الشـبه الثلاث حق مسموع فيما شاهدناه من الموجودات في الشاهد وما ماثلها في الماهية. فأما ما باينها في الحقيقة مباينة تامة باتفاق منا ومنكم - أعني الواجب تعالى - فإنه لا يسوغ من العاقل أن يجازف بمجرد الحكم عليه بمثل ما يحكم به عليها فضلًا عن دعوى بداهة الحكم، بل إن الأقرب إلى تصور العقلاء أن تكون المباينة ولا سيما إذا كانت على هذا النحو قاضية بالمخالفة بين المتباينين في الأحكام بحيث إذا قضى العقل لأحدهما بحكم ترجح عنده على أقل تقدير أن يقضي للآخر بما يخالفه، فكيف لو قام على هذه المخالفة قاطع البرهان كما قلنا. فإن قلتم: كيف السبيل إلى دعوى الوهم هنا مع أن الوهم باتفاق منا ومنكم (هو القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة في الأعيان المحسوسـة كالعداوة والصداقة كمـا تدرك الشـاة معنى في الذئب ومعنى فـي الكبش فتميل إلى هذا وتنفر عن هذا؟)[1] وبيّـن أن مـا نحـن بصدده ليس من هـذا القبيل، إنما هـو قضايا كلية عامـة، فحقها إذنْ أن تكون من شـأن العقل وحده؛ أي لا الحـس ولا الوهـم القاصرين على درك الجزئيات[2]. قلنا: لا نسلم أن ما معنا من قبيل الكليات العقلية التي من طراز نحو قولنا: كل أب يوجد قبـل ابنـه. وكل حادث ممكـن. وكل موجود لا يكـون معدومًا. وما إلى ذلـك مما يقطع العقل فيه بوجوب الحكم وكليته ويحيل نقيضيهما حتى يقتصر دركها على العقل ويقصر عنه الوهم. بل نقول: هي من الكليات الوهمية التي لو خلي العقل فيها وشـأنه ما أوجب الحكم فضلاً عن كليته واستغراقه، وإنما ذلك قضاء الوهـم فحسب، لا يختلف ذلك عند التحقيـق عـن نحو قولنا: كل طفل يحب أمه ويميل إليها. وكل ذئب عدو للشـاة. وما إلى ذلـك من الوهميات التي لا يوجب العقـل فيها الحكم ولا يحيل تخلفه. ذلك بأنا وإن لم نشاهد من جزئيات الموجود إلا ما هو بعض هذه الأقسام التي ذكرتم لكن ذلك لا يكفي

---

(1) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية لشيخ الإسلام ابن تيمية جـ1. ص 218 - شرح التجريد للعلامة القوشجي بهامش المجلد الثالث من المواقف ص 39.

(2) انظر منهاج السنة.

البتة لاضطرار العقل إلى إيجاب هذا الحكم واستغراقه لجميع ما له وصف الوجود كفاية ما في نحو الكليات العقلية السابقة لذلك؛ إذ يجوز مع هذه المشاهدة لا محالة عند العقل ألا يكون كون الموجود على هذه الصفة واجبًا له لصفة الوجود فيه بل لصفة أخرى عارضة غير لازمة لجميع ما يقال وصف الموجود عليه كخصوص كون الموجود جوهرًا وعرضًا، بحيث إذا لم تحصل هذه الصفة لبعض الموجودات لم يحصل له هذا الحكم. كما أنا وإن كنا لم نشاهد من جزئيات الذئب إلا ما هو عدو للشاة، لكنه ليس في وسع عاقل أن ينازع في أن العقل مع ذلك يجوز ألّا تكون هذه الصفة في الذئب لكونه ذئبًا، بل لصفة أخرى عارضة مفارقة لذاته، بحيث يتأتى أن يكون من الذئاب ما لا عداوة فيه ولا نفرة منه، اللهم غير أنه لما كان لمخيلتنا من الانعزال عن الموجود غير المشاهد وأحكامه ما ليس لها من ذلك عن الذئب غير المعادي - اشتبه الأمر فيما هنا بالأوليات وتوهمنا أنه لا حكم للموجود غير ما حكمنا به للمشاهد منه، وهو في الحقيقة غلط محض، فالحاصل أن ما انتظمه ما معنا من هذه الكليات ونحوها ليس في الحقيقة غير معان جزئية أدركها الوهم في الأعيان المحسوسة، فجمع العقل بينها وقرن إليها ما هو من قبيلها وصاغ من ذلك هذا النحو الكلي مجرد تسجيل منه لحكم الوهم وحصر لجزئياته، فدعوى أن هذه وأمثالها من شأن العقل محظورة على الوهم إذن دعوى غير مسموعة، إنما الصواب فيها ما قررناه.

فإن قلتم: فإن ما قلناه من القسمين في كلتا الشبهتين الثانية والثالثة ضدان مساويان للنقيضين، فاختيار ثالث في أيتهما لا محالة جمع بين النقيضين؛ أي سواء أوصفته تعالى بقسمي أيتهما مجتمعين بأن قلت: هو متصل بغيره منفصل عنه في آن واحد أو هو داخل العالم خارجه كذلك أم رفعتهما عنه معًا كذلك بأن قلت: هو لا متصل ولا منفصل، أو هو لا داخل ولا خارج.

أما الأول فظاهر.

وأما الثاني فلما هو معلوم بل بدهي من أنه لا معنى لنفي الشيء إلا إثبات نقيضه، فمهما نفيت عنه واحدًا من القسمين في أي هاتين الشبهتين أثبت له لا محالة نقيض ذلك القسم، فإذا ما نفيت عنه كليهما كنت لا محالة مثبتًا له كليهما، فهو إذن الجمع بين النقيضين على كل حال، وهو المحال الذي لا تشتبه محاليته على ذي مسكة من العقل.



قلنا: مغالطة ظاهرة، فإن كل متقابلين من هذه الأربعة فإنما نعقل منهما ومن مقابلة أحدهما الآخر ما هو بالمعنى الجسماني المتوقف إثباته لشيء على كون ذلك الشيء جسمًا حاصلاً في الجهة فآخذه في الاستدلال على ما نازعناكم فيه، أعني كون الرب تعالى جسمًا أو كائنًا في الجهة مصادرة على المطلوب، وهي لا محالة الدور الباطل، إذ يتوقف ثبوت الدليل حينئذ على ثبوت المدلول المتوقف على ثبوت ذلك الدليل، وهو ما يسقط الدليل وينادي على ضلال صاحبه السبيل. وأيضًا فإنه إذا كان تقابلهما الذي ما عقلنا غيره إنما هو بالنسبة إلى خصوص الأجسام، فإنه لا يلزم مثله بحال فيما سنقيم الدلالة على استحالة كونه جسمًا، فإنما تقابل المتقابلين بالنسبة إلى خصوص قابلهما بحيث إذا رفع عنه أحدهما أثبت لا محالة له الآخر، فأما بالنسبة إلى غير قابلهما فلا قطعًا، بل يجوز أن يرتفعا عنه معًا ويتصف بثالث، ألا ترون إلى ارتفاع العمى والبصر معًا مثلًا وهما ضدان مساويان للنقيضين في ذي العين عما لا عين له؟ وكذلك القول في ارتفاع كل من الجوع والشبع والعطش والري معًا عما لا يطعم ولا يشرب وهلم جرًّا، فكذلكم الأمر في شأن ارتفاع كل متقابلين من هذه الأربعة وأمثالها مما لا يقبله الواجب سبحانه عنه وإمكان اتصافه تعالى بثالث، اللهم إلا أن تطلقوا كل متقابلين من هذه الأربعة عن خصوص معناهما الجسماني الذي ما عرفنا غيره بحيث إذا أطلق أحدهما عليه تعالى لوحظ مجردًا من كل شائبة من الجسمية، فعند ذلك لا ندافع من قولكم إلا مجرد كونه إطلاق ألفاظ موهمة خلاف المقصود عليه تعالى بلا إذن منه ولكنه إذ ذاك يكون عاريًا من الدلالة على دعواكم، بل يكون اعترافًا صريحًا بنقيض مقصودكم فإن مقتضى الإطلاق على هذا النحو أنه تعالى مجرد عن الجسمية والحلول في الجهة وهو مقصودنا والحق الذي تحاولون إثبات نقيضه.

وما أحسن ما لخص حجة الإسلام رحمه الله ذلك كله وزاد عليه، إذ قال في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: (فإن قيل: فنفي الجهة يؤدي إلى المحال وهو إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلًا به ولا منفصلًا عنه وذلك محال.

قلنا: مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلًا ولا منفصلًا محال، وإن كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال، فأما موجود

لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال، وهو كقول القائل: يستحيل موجود لا يكون عاجزًا ولا قادرًا ولا عالمًا ولا جاهلاً فإن أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه. فيقال له: إن كان ذلك قابلًا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما. وأما الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما لأنه فقد شرطهما وهو الحياة، فخلوه عنهما ليس بمحال، فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالمتحيز، فإذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضادتين فرجع النظر إذنْ إلى أن موجودًا ليس بمتحيز ولا هو في متحيز، بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا. فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجودًا، فقد دللنا عليه بأنه مهما بان أن كل متحيز حادث وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث، فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز، أما الأصلان فقد أثبتناهما، وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل إلى جحدها مع الإقرار بالأصلين. فإن قال الخصم: إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم. فيقال له: ما الذي أردت بقولك: غير مفهوم؟ فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم، فقد صدقت فإنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال. فإن الخيال، قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق مرآه لا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه. وإن أراد أنه ليس بمعقول - أي ليس بمعلوم بدليل العقل - فهو محال؛ إذ قدمنا الدليل على ثبوته، ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته، وقد تحقق هذا. فإن قال الخصم: فما لا يتصور في الخيال لا وجود له. فلنحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه، فإن الخيال نفسه لا يدخل في الخيال، والرؤية لا تدخل في الخيال، وكذلك العلم والقدرة، وكذلك الصوت والرائحة، ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتًا للصوت لقدر له لونًا ومقدارًا وتصوره كذلك.

وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والفسق والغضب والفرح والحزن والعجب، فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ويروم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال، فيجده يقصر عنه إلا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله)[1].

(1) ص 28 فما بعدها.

فإن قلتم: فأنتم مضطرون إلى القول بل قائلون بالفعل بأن للواجب تعالى وجودًا خارجيًّا متميزًا في الخارج كذلك بهويته المخصوصة عن وجود سائر الموجودات ومنها الموجودات في الشاهد؛ نعني الجسمانية قطعًا، وأحلتم لذلك التميز الحلول والاتحاد عليه تعالى وكفرتم القائل بأيهما، فأبينوا لنا إذن عما يمكن أن تعقلوا من هذا التمايز إن لم يكن اتصافه تعالى بخصوص واحد من كلا المتقابلين في كل واحدة من هاتين الشبهتين؛ نعني الانفصال عن غيره والخروج عن العالم بالمعنى الذي نعقله من انفصال الأجسام وخروج بعضها عن بعض، فإنا لا نحسب عاقلًا يمكن أن يتصور من التمايز إلا هذا، وإلا فهو عين ما تنكرون من الاتصال بغيره ودخوله فيه حلولًا أو اتحادًا. غاية الأمر أنكم فررتم من مجرد اللفظ وإن لزم أعناقكم المعنى. وأيًّا ما كان الأمر فإن التحيز والجهة لازمان لكم إذن بكل حال على ما بينا.

قلنا: نعم قد قلنا: إن الرب تعالى موجود في الخارج، بمعنى أن وجوده ليس في مجرد الوهم أو التعقل، بل هو حق ثابت في نفسه خارج الوهم والتعقل؛ أي وإن لم يفرض وهم ولا تعقل بل ولا واهم ولا متعقل، بل كل وجود لجسماني أو غير جسماني فهو عدم صرف بالقياس إلى واجب الوجود رب العالمين. ونعم قد قلنا بالتميز التام بالهوية في الخارج وأحلنا لذلك ما ذكرتم، ولكنا عند هذا القدر الذي يقطع به العقل ولا يمكنه الخوض في غيره نقف فلا نجاوز ذلك قيد شعرة، فإن ما وراء ذلك لهو الرجم بالغيب والافتراء على الله بغير علم والقول فيما لا يصلح فيه المقال أصلًا، وإذنْ فالسؤال عن كيفية هذا التمايز بحيث لا يعد جوابًا على ذلك إلا ما هو ببيان كنهه أو بما وراء مجرد إثباته هو الغلط المحض، كيف وإنما علم كنه ذلك أو أي شيء من التفصيل وراء مجرد إثباته بالمعنى اللائق بالكمال الذي يعلمه تعالى لنفسه والذي لا تلزمه الجسمية المستحيلة عليه تعالى بالبرهان كما سيأتي - لا ريب موقوف على العلم بكنه ذات الله تعالى وصفاته أو شيء من التفصيل عن ذلك المحجوب عنا، ونحن وأنتم متفقون بل لا محالة قاطعون بأنا لا نعلم شيئًا أي شيء وراء مجرد إثبات وجود ذات ربنا وما سمِّي لنا من صفاته، وهو ما لا يمكن أن يعلم منه بحال من الأحوال كيفية هذا التمايز كما

لا يخفى. فالحاصل أنا قائلون بما يقطع به العقل من هذا التمايز غير مضارين بعد ذلك بالجهل بكيفيته التي لا يلزمها الجسمية المستحيلة عليه سبحانه، وهو ما لا يلزمنا به القول بالانفصال عن الغير والخروج عنه بالمعنى الجسماني أصلًا، كما لا يلزمنا بإنكار هذين المحالين بحال من الأحوال أن نكون قائلين بنقيضيهما الجسمانيين؛ نعني ما قرنا منه من الاتصال بالغير أو الدخول فيه حلولًا أو اتحادًا، وبالتالي فإنه لا يلزمنا على قطعنا بهذا التمايز كون الرب تعالى متحيزًا أو حَالًّا في الجهة أصلًا كما هو بيِّنٌ. وبعد فإنه ليتبين بهذا كله سقوط أولى هذه الثلاث وأخراها لابتنائهما على مجرد دعوى البداهة التي بيّنّا بطلانها، كما يبين فساد إثباتهم ثانيتها بهذا الطريق؛ أعني طريق دعوى البداهة.

وأما إثباتهم هذه الثانية بطريق الاستدلال فنقول: نحن نسلم لكم أن الحكم الذي تضمنته هذه القضية من ثبوت كون كل موجودين في الشاهد فلا بد أن يكون أحدهما محايثًا للآخر أو مباينًا عنه بالجهة لابد له من علة وأن هذا الحكم مما لا يمكن تعليله بخصوص كون الموجود جوهرًا ولا كونه عرضًا، إنما تعليله بوصف مشترك بينهما غير مبالين في ذلك بهذه المغالطات أو الغفلات الشنيعة التي طنطن بها الإمام في هذا المقام[1] فإن الحق في هذين معكم ولا شك.

---

(1) اعلم أن للإمام رحمه الله ههنا غرائب في مناقشات القوم ما ندري كيف يمكن أن يبلغ من هذا الجواد الفحل أن تكون مثل هذه له كبوة، ذلك بأنه ناقشهم أولًا في أول هذين الحكمين بما حاصله أن مرد هذا الحكم إلى قبول الانقسام إلى القسمين المحايث والمباين وإذ ذاك زعم أن خصوص ذلك القبول كأصله الذي هو مطلق قبول الشيء لصفته مما لا يصح تعليله لكونه حكمًا عدميًّا بمعنى عدم إباء الموصوف للصفة والأعدام لا تعلل. ثم أسند دعوى تلك العدمية بأنه -أعني القبول- لو كان أمرًا ثابتًا للشيء لكان صفة قائمة بذلك الشيء فتحتاج هي الأخرى إلى قبول آخر ضرورة أن الصفة لا محالة مفتقرة إلى كون موصوفها قابلًا لقيامها به وبتسلسل نقول كل ذلك أو جله من الإمام رحمه الله مغالطة أو غفلة بينة، وبيانه أن للقوم أن يقولوا لا نسلم أن مرد هذا الحكم إلى مجرد قبول القسمة إلى هذين القسمين حتى يلزم ما قلت في شأن ذلك القبول بل نقول مرده إلى حصول القسمة بالفعل إليها فإن كلامنا بالقطع فيما هو متحقق بالفعل في الأعيان من انحصار ذلك المقسم نعني الموجود شاهدًا في هذين القسمين وأن الواجب تعالى أحدهما بالفعل ولا ريب أن ذلك الحصول أمر وجودي متحقق في الخارج فيصح تعليله ولا يلزم فيه ما زعمت من التسلسل المحال، إذ لا يتوقف أعني ذلك الحصول إلا على شيء واحد هو قبول موصوفه الذي هو للموجود =

ولكن تنازعكم بعد ذلك معه فيما ادعيتم فنقول - كما قال رحمه الله: لم قلتم إنه لابد

= شاهدًا لقيامه به. سلمنا أن مرد هذا الحكم إلى القبول ولكن لا نسلم ما زعمت من عدمية القبول حتى يمتنع تعليله. بل نقول نختار فيه ما اختاره الأشاعرة حزبك أنفسهم من كون قبول الموصوف، الموجود كما هنا لصفته من الصفات الثبوتية لذلك الموصوف أما المعنوية أعني التي تدل على معنى زائد على ذات موصوفها كما ذهب إليه نفاة الأحوال منهم وهم الأكثرون، وأما النفسية على معنى أنه لا يصبح توهم ارتفاعها عن ذات موصوفها مع بقاء تلك الذات وإن كانت زائدة عليها كما ذهب إليه مثبتو الأحوال منهم كالقاضي وأتباعه رحمهم الله. انظر المقدمة من موقف الأعراض بالمجلد الثاني من شرح المواقف وحواشيه ص 2 فما بعدها. أما كيف مخرجنا وإياهم مما طنطنت به من لزوم التسلسل للقول بثبوتيته أعني القبول، فمن حيث إنه ليس طارئًا على ذات موصوفه لأمر خارج عنها بل هو ثابت لذلك الموصوف لنفس ذاته فحسب بإطباق لا محالة من نفاة الأحوال ومثبتيها فهو إذن إما معلل بنفس ذات موصوفه كما هو مقتضى كلام المثبتين فلا يحتاج إلى تعليله بقبول آخر في تلك الذات لقيامه بها وإما بصفتها النفسية بالمعنى الذي يريده النفاة من الصفة النفسية من كونها الدالة على ذات موصوفها دون معنى زائد عليها كالوجود هنا كما هو مقتضى قول أولئك النفاة فلا يحتاج كذلك إلى قبول آخر فلا يحصل التسلسل البتة. سلمنا أن القبول حكم عدمي ولكن لم أطلقت القول بكون الأعدام لا تعلل وإنما صحة ذلك في خصوص العدم المحض فأما الأعدام الإضافية فلا . بل هي مما يصلح تعليله بل قد تكون مسببات نفتقر في تحققها في الذهن لا محالة إلى مسبباتها ألا ترى إلى حاجة الممكن إلى المؤثر مثلًا وهي عدمية قطعًا. كيف أنها معللة لا محالة بإمكانه دون أن تقدح في صحة تعليلها عندهم تلك العدمية لكونها ليست عدمًا محضًا بل مضافًا إلى الممكن. انظر أشرف المقاصد في شرح المقاصد لابن يعقوب الولالي المكناس ص 261. ولا ريب أن القبول على فرض عدميته من هذا القبيل فإنه مضاف إلى مقبول موصوفه قطعًا. هذا ثم إنه رحمه الله ناقشهم بعد ذلك في دعواهم الثانية فقال: (السؤال الثالث هب أنه - يعني قبول الانقسام إلى المحايث والمباين - من الأحكام فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللًا بخصوص كونه جوهرًا أو بخصوص كونه عرضًا، قوله لأن كونه جوهرًا يمنع من المحايثة وكونه عرضًا يمنع من المباينة بالجهة وما كان علة لقبول الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه مانعًا من أحد القسمين، قلنا ما الذي تريدون بقولكم الوجود في الشاهد قسمان أحدهما هو الذي يكون محايثًا لغيره وهو العرض، والثاني يجب أن يكون مباينًا لغيره بالجهة وهو الجوهر فهذا مسلم. لكنه في الحقيقة إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين فإن عندنا وجوب كونه محايثًا لغيره معلل بكونه عرضًا ووجوب كون الثاني مباينًا عن غيره بالجهة معلل بكونه جوهرًا فبطل قولكم أن خصوص كونه عرضًا وجوهرًا لا يصلحان لعلة هذا الحكم، وإن أردتم به أن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين حكم واحد فإنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد فهذا باطل، لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد فضلًا عن أن يثبت في جميعها. =

من تعليل هذا الحكم إما بالحدوث وإما بالوجود فحصرتم العلة في خصوص هذين الوصفين وهلا أقمتم الحجة على هذا الحصر فإنه لا بينة لكم عليه اللهم إلا أن تقولوا (سبرنا وبحثنا فلم نجد قسمًا آخر)؟ فنقول لكم ما قال الإمام رحمه الله من (أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود). وتحقيقه أن هذا الكلام تمسك منكم بعكس الدليل وهو إنما يلزم طرده لا عكسه فإنه ملزوم مدلوله ولا يلزم من ارتفاع الملزوم ارتفاع لازمه كما هو مقرر في موضعه. سلمنا جدلًا أن عدم الوجدان يدل على عدم الوجود ولكن لا نسلم أنه لا توجد ههنا علة غير وصفي الحدوث والوجود، بل نقول إنه توجد صفة أخرى غير هذين الوصفين يحتمل أن تكون العلة لانحصار كون الموجود شاهدًا في المحايث والمباين وبيانه كما قال الإمام رحمه الله من وجهين: الأول: أن تكون العلة هي كون المنقسم إلى هذين القسمين بحيث تصح الإشارة الحسية إليه - أعني كونه على هذه الحال المخصوصة التي يدرك فيها بالحواس الظاهرة دركًا تصح معه الإشارة الحسية إليه، وذلك أن الأمر كما قال رحمه الله من أن كل شيئين يصح الإشارة الحسية

= لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض فإن كان جوهرًا امتنع أن يكون محايثًا لغيره فلم يكن قابلًا لهذا الانقسام وإن كان عرضًا امتنع أن يكون مباينًا لغيره بالجهة فلم يكن قابلًا لهذا الانقسام فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة والحاصل أن هذا المستدل أوهم أن قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثًا لغيره وإما أن يكون مباينًا عنه بالجهة، إشارة إلى حكم واحد ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرًا ولا بخصوص كونه عرضًا ونحن بينا أنه إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين) ص 67 فما بعدها. نقول لا أبين عند كل ذي عقل من مجانبة هذ الكلام للصواب وظهور مغالطته، ذلك بأن مثل هذا الفحل وهو من هو ولا سيما في علوم المعقول ما كان ليخفى عليه أن من أيسر الأمر وأدفعه لهذا الكلام أن يجاب باختيار الشق الأول قوله إنه في الحقيقة حكمان مختلفان. إلخ قلنا بل في هذه الدعوى حكم واحد آخر هو المقصود الأهم منها وذلك هو انحصار الموجود في هذين القسمين دون سواهما. ولا ريب أن هذا الانحصار في القسمين غير ما تزعمه من هذين الحكمين المعللين بهاتين العلتين كما لا ريب في أنه مما لا يصلح تعليله بواحد من القسمين كما قلنا وسر المغالطة في كلام الشيخ رحمه الله أنه تجاهل هذه الحقيقة البينة من كون انقسام الشيء إلى أقسامه وانحصاره فيها غير كل واحد من تلك الأقسام قطعًا فترك المفاد الأصلي للدعوى واشتغل بغيره من الأحكام التابعة أعني خصوص كل واحد من القسمين على حدته وهو غلط فاضح ما ندري كيف وقع لمثله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

إليهما فإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر وذلك كما في اللون والتلون وهذا هو المحايثة وإما أن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر وهذا هو المباينة بالجهة فيكون احتمال كون ذلك هو المقتضى هو إذن احتمالًا قائمًا[1] فإن أبيتموه بلا حجة قلنا تعسف وترجيح بلا مرجح، وإن لم تمنعوا منه قلنا فوق أن هذا يكون اعترافًا منكم بصفة أخرى غير الوجود والحدوث وأن هذه الصفة يصلح أن تكون العلة وهو غايتنا من هذا المنع فإنا مع ذلك نقول إن خصصتم ذلك بخصوص الجوهر والعرض المشاهدين وهو غير قولكم، قلنا هذا حسن ولكن لا دلالة فيه إذن على كون الباري تعالى واحدًا من هذين القسمين المختصين بصحة الإشارة إليهما بالحس وإن عديتموه[2] إليه تعالى كما هو قولكم بالفعل قلنا: لا نسلمه بل هو عين المتنازع فيه فيكون الاستدلال به مصادرة على المطلوب وهو دور باطل فإن قيل[3] بل نأباه بحجة أنه هو عين وصف الموجود لا أمر زائد عليه فإن كل موجود فهو بحيث يصلح أن يشار إليه بالحس وكل ما هو بهذه الحيثية موجود كذلك فلم نجد الوجود أمرًا زائدًا على هذه الحيثية ولا وجدناها زائدة عليه. وإذ ذاك فإنه يسلم ما قلناه من حصر العلة في الوصفين وينتقض منعك لهذا الحصر.

سلمنا زيادته على الوصفين[4] ولكنه هو المترتب على كون الشيء محايثًا أو مباينًا، والمعلل به لا أنه هو العلة لذلك كما تزعم، فإنا إنما نعقل صحة الإشارة إلى الشيء

---

(1) إنما عدلنا هنا عن قول الإمام فثبت أن المقتضى لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارًا إليه بحسب الحسي. إلى ما قلناه لأنه لا بينة لنا نحن أيضًا على كون هذا هو المقتضى بالفعل بل أقصى ما نرجو أن نفيد من ادعائه أن يكون احتمالاً آخر غير الوصفين لتسقط به دعواهم انحصارًا لعلة فيهما.

(2) كل هذا الترديد زائد على صنيع الإمام رحمه الله فإنه اقتصر على هذا القسم الأخير ولا ريب أنه أعدل من صنيعه مسلكًا لمن تأمله وبالله التوفيق.

(3) هذا الاعتراض وجوابه زائدان على كلام الإمام رحمه الله.

(4) إن قيل لم لا أوردت كذلك احتمال أن يقولوا هو وصف الحدوث كما أوردت احتمال قولهم إنه عين وصف الوجود، قلنا لأن من البين استحالة قولهم بهذا لأمرين: الأول: أنهم يقولون بثبوت صحة الإشارة بالحس في حقه تعالى ثبوتها في حق الموجود المشاهد ثم يستدلون على ذلك بهذي الدعوى التي نشتغل بتفنيدها الآن أعني كون الموجود إما محايثًا أو مباينًا.. إلخ، فلا يتصور =

بالحس بعد عقلنا كونه محايثًا أو مباينًا قطعًا فلا يصح إذن أن يكون العلة ضرورة أن معلول الشيء يمتنع أن يكون علة له. إن قيل ذلك فإنا نقول كلا الدفعين فاسد. **أما الأول** فإنا لا نسلم كونه عين وصف الوجود قولكم إن كل موجود فهو بحيث يصلح أن يشار إليه بالحس قلنا ممنوع بل هو عين محل النزاع كما ذكرنا قبل فلا يصلح أخذه في الحجة لما قلناه. وأما حجتنا نحن على زيادة هذا الوصف على أصل الوجود فتعلم من البرهان الآتي قريبًا إن شاء الله على امتناع ذلك عليه تعالى وذلك أنه تعالى موجود قطعًا وباتفاق منا ومنكم فإذا أقمنا الدلالة على أنه مع وجوده يمتنع أن تصلح الإشارة إليه بالحس دل ذلك لا محالة على أن هذا الوصف أمر زائد على أصل الوجود وهو ما نقول به. **وأما الثاني** فإنَّا إذ فسرنا هذه الصفة أو الحيثية بكون الشيء على الحال المخصوصة المشهودة لنا والتي يدرك معها بالحس إلخ لم تبق بينة البتة على كونها معللة بالجوهر المباين والعرض المحايث فيبقى لا محالة احتمال كونها هي العلة فيهما لا المعلولة لهما، بل نقول إن هذا الاحتمال هو الأقرب إلى المعقولية فإن محصل هذه الحال هو كون الشيء محسوسًا، ولا ريب أن المحسوس هو مقسم لهذين القسمين: الجوهر والعرض؛ فإذا كان من المقرر عندهم كون الصفة النفسية للمقسم كالمحسوسية هنا هي العلة لانقسامه إلى أقسامه لا أن الأقسام هي العلة في صفة مقسمها كما نتبين ذلك في انقسام الحيوان إلى الإنسان والفرس مثلًا، فإن علة انقسامه إليهما الحيوانية لا أنهما العلة في تلك الصفة. قطعًا نقول: إذا كان الأمر كذلك دل ذلك على أن المحسوسية التي هي محصل هذه الحيثية هي العلة في كون المحسوس منقسمًا إلى الجوهر المباين والعرض المحايث لا أن هذين القسمين أو الانقسام إليهما علة لهذه الصفة، وبهذا يعلم انتقاض حصركم العلة بذينكم الوصفين، فهذا ما يتعلق بالوجه الأول في تبيان أن العلة يمكن أن تكون غير الحدوث والوجود.

= أن يقولوا مع ذلك بكون هذه الصفة هي الحدوث لوضوح أن ذلك يكون منهم قولًا بحدوثه تعالى وهو ما لا يتصور أن يقولوا به. الثاني: أنهم لا محالة راءون هذه الصفة أمرًا وجوديًا له ثبات وتحقق في الخارج ثم هم قائلون بكون الحدوث أمرًا اعتباريًّا أي عدميًّا لا وجود له إلا في الذهن كما سيأتي فلا يتصور إذن أن يقولوا هذه الصفة الوجودية على هذا العدمي، إنما المتصور أن يقولوها على الوجود الذي لم يبق غيره فلذلك اختصرنا عليه.

وأما الوجه الثاني فأن يقال: إنه يجب ألا يكون نزاع في كونه تعالى مخالفًا لكل من الجوهر والعرض المشاهدين بحقيقته المخصوصة وإلا لكان مثلًا لما لم يخالف منهما فيكون محدثًا مثله، أو يكون المماثل له منهما إلهًا قديمًا مثله، وهو ما قطع بامتناعه العقل الصريح وأطبق على بطلانه جميع العقلاء وما لا تنازع فيه أصلًا، اللهم غير أنه قد يلزم هنا لتمام هذا الكلام إثبات حدوث الجواهر والأعراض، لكن فيما سيأتي إن شاء الله من برهان امتناع تحيزه تعالى ما يقطع بحدوث الجوهر، والعرض لا يكون إلا محايثًا له فيكون حادثًا مثله قطعًا، وحينئذ فإنا نقول: لِمَ لا يكون ذلكم الأمر الذي حصلت به المخالفة بينه تعالى وبين ما عهدناه من الموجود المشاهد مباينًا لغيره بالجهة أعني الجوهر وما عهدناه منه محايثًا وهو العرض وهو أمر مشترك بين هذين القسمين منه قطعًا وهو المقتضي لانحصاره أعني ذلك الموجود المشاهد فيهما والعلة له. ثم نقول: إنه لا جائز أن يكون هذا الأمر هو وصف الوجود أو وصف الحدوث أو حتى معللًا بأحدهما حتى يصلح الزعم بأن مآل التعليل إلى أحد[1] هذين الوصفين. أما أنه ليس الوجود فلأنه لو كان إياه لكان حاصلًا في الباري تعالى حصوله فيما افترضنا اختصاصه به من الجوهر والعرض ضرورة أن الباري تعالى موجود وهو خلف، وأيضًا فإنه يلزم لا محالة أحد المحالين الآتيين كما هو بيِّن. وبهذا عينه يعلم كذلك أنه لا يجوز أن يكون معللًا بالوجود ضرورة أن الثابت لأجل وصف متحقق في شيء حاصل لذلك الشيء قطعًا، وأما أنه ليس الحدوث فلكونه أمرًا وجوديًّا متحققًا في الخارج يقينًا وقد اعترفتم بأن الحدوث أمر اعتباري لا تحقق له خارجًا وأن المتحقق خارجًا ليس إلا الوجود وباطل أن يكون المتحقق في الخارج هو ما ليس له تحقق فيه. وأما أنه لا يصلح أن يكون معللًا بالحدوث[2] فلأنكم أنفسكم منعتم في هذه الشبهة صلوح أن يكون الحدوث علة

---

(1) أي من حيث إن المعلل بمعلل بشيء معلل بذلك الشيء.

(2) اعلم أنه لابد من هذا كله في بيان هذا الوجه حتى يتم به نقض حصرهم العلة في وصفي الوجود والحدوث وبه تتبين أنه لا أعجب من صنيع الإمام رحمه الله في هذا المقام. أما أولًا فلأنه لم يبين بأي وجه من الوجوه خروجه عن ما حصروا العلة فيه حتى يتم له دعوى انتقاض ذلك الحصر. وأما ثانيًا وهو أدخل في الغرابة وأحق بها فلتصريحه بأن ما يشترك فيه الجوهر والعرض فما =

إذ كان المعلول أمرًا وجوديًا أعني الانحصار في المحايث والمباين فما هنا كذلك إذ لا فرق البتة، وأيضًا فلأن الاعتباري لا يصلح أن يكون علة للوجودي وإذا تقرر هذا كله فإنا نقول سواء أقلتم بكون هذا المشترك بين الجوهر المباين والعرض المحايث مما حصلت به هذه المخالفة بينهما وبينه تعالى على ما قلناه في الوجه الذي قيل من كونهما بحيث تصح الإشارة الحسية إليهما، أم جعلتموه غير ذلك فإنه يكون لا محالة وصفًا آخر غير الوجود والحدوث يصلح أن يكون علة لهذا الحكم فلا يتم لكم الحصر فيهما. سلمنا أن هذا الحصر تام لكم ولكن لما قلتم إن وصف الحدوث لا يصلح علة لهذا الحكم. فإنا نناقشكم فيما دللتم به على فساد ذلك من الأوجه الثلاثة بادئين بالأخيرين منها لحكمة ستتبين عند الفراغ منهما فنقول: ننازعكم في هذين الوجهين عين منازعة الإمام رحمه الله فيهما ونسوق في ذلك نفس نصه إذ قال: (أما قوله ثانيًا لو كان المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم قلنا الكلام عليه من وجهين الأول لم قلتم إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر ألا ترى أن جهل الناس بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات وجهل الدهري بكونه تعالى قادرًا على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم. الثاني: لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون الموجودين في الشاهد إما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود لزم أن من علم كون الشيء موجودًا أن يعلم وجوب كونه إما محايثًا للعالم أو مباينًا له، لكن الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ولا يعلمون أنه تعالى لابد وأن يكون إما محاثًا للعالم وإما مباينًا له فوجب على هذا المساق ألا يكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجودًا.

= وقعت به المخالفة بينهما وبين الحق تعالى يعني هذا الوجه ليس غير واحد من هذين الوصفين، تأمل قوله في آخره (وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث) أساس التقديس ص 69 فقد عاد على كلام نفسه إذن بالنقض حين رد الوجه الذي ساقه لنقض الحصر في الوصفين إلى أحدهما.

وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك رحمه الله من أصحابنا على ابن الهيصم ولم يقدر أن يذكر عنه جوابًا سوى أن قال: يمتنع أن يحصل العلم بالأثر ولا يحصل العلم بالمؤثر ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر وطال كلامه في تقرير هذا الفرق ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته[1].

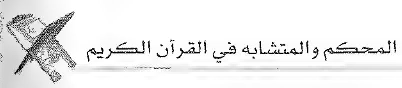
قوله ثالثًا وكونه محدثا وصف استدلالي وكونه إما محايثًا وإما مباينًا أمر معلوم بالبديهة والوصف الاستدلالي لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة، قلنا ممنوع فإنا بينا أن المؤثر في كثير من الأشياء استدلالي والأثر بديهي [2])[3].

فهذي مناقشة ما قلتموه من هذين الوجهين، فأما ما قلتم في أول الثلاثة من أن الحدوث وجود سبقه عدم وأن العدم لا دخل له في العلة لكونه نفيًا محضًا وأنه لم يبق إذن إلا الوجود فنقول: ظاهر هذا الكلام ولا ريب أنكم ترون الانحصار في قسمي المحايث والمباين أمرًا وجوديًا متحققًا في الخارج بالفعل وأنكم لا تبالون في أمر التعليل بغير الأمر الوجودي كذلك. فمن ثم رأيتم أنه لا يصلح علة لهذا الأمر الوجودي إلا ما هو وجودي

(1) إن قيل كيف وما قاله ابن الهيصم هو الظاهر حقًا ألا ترى أنا لا نعلم أثرًا إلا ويكون مركوزًا معه في عقولنا أن له مؤثرًا كالعلم بوجود العالم المستتبع للعلم بوجود الصانع تعالى على حين أنا كثيرًا ما نعلم المؤثر ونجهل أثره بل نجهل أن له أثرًا بالمرة كعلمنا بالصانع تعالى فإنه لا يستلزم العلم بأنه خلق ذا حياة في مكان كذا مثلًا مع أن ذلك قد يكون أثرًا مخلوقًا له هناك بالفعل بل كمعرفتنا الرجل وجهلنا أن له صنعة بالمرة فضلًا عن أن يكون قد صنع شيئًا بالفعل. قلنا في هذا السؤال مغالطة منشؤها أخذ العلم بالأثر بوصف كونه أثرًا على حين أخذ العلم بالمؤثر لا يوصف كونه مؤثرًا ذلك هو الموهم للفرق بين الأمرين فأما إذا اتحد النظر في أخذهما فإنك لا تجد فرقًا بينهما أصلًا ألا ترى أنك حين تشهد الشيء ذاهلًا عن كونه أثرًا لا يخطر ببالك علم بمؤثر باعتبار كونه مؤثره أصلًا وهكذا وقع القول بقدم المحدث وعدم الصانع وإنك حين تعلم المؤثر بوصفه مؤثرًا لا يعزب عنك بحال أن له الأثر الذي لولا تأثير ذلك المؤثر فيه ما كان مؤثرًا فلم يتم لابن الهيصم إذن ما ذكره من الفرق.

(2) ألا ترى أن ثبوت الصانع سبحانه استدلالي مع كون العالم بدهيًا مشاهدًا ثم إن هذا الرد من الإمام رحمه الله مبني على التسليم ببدهية كون الموجود إما محايثًا وإما مباينًا وقد عرفت مما سبق أن هذه الدعوى ممنوعة أيضًا وهو ما يصلح ردًا آخر على ابن الهيصم.

(3) ص 70 فما بعدها.



مثلـه ثـم رأيتم ما رآه كذلك جمهـور المحققين من أهل الكلام[1] من كـون الحدوث أمرًا اعتباريًّا عدمي الماهية في الخارج[2] فلذلك لم تروه صالحًا لأن يكون علة ونقول هذا كله حق نسـلمه لكم ونقول به معكم ولكنا عند هذا القدر نسـألكم ما تريدون من هذا الوجود الذي جعلتموه علة لانحصار الموجود في الشـاهد في قسمي المحايث والمباين أتريدون منـه نفـس حقيقته الخارجيـة أعني نفس وجـود الجوهـر المباين والعـرض المحايث في الخـارج؟ أم تريدون منـه مجرد المفهوم العقلي الزائد على ماهية الموجود المشـاهد فإن كان مرادكم الأول قلنا هو مسـلم لكم كذلك ولكن وجود الشـيء في الخارج عين ماهيته حتـى إن ماهية الموجـود ووجوده في الخارج ليسـا هويتين متمايزتيـن بالتعين الخارجي بحيث تقوم إحداهما بالأخرى كما تتمايز حقيقتا البياض والجسم مثلًا في أنفسهما خارجًا وتقـوم أولاهما بالثانية بل لا هوية للوجـود يزيد بها على هوية ماهية الموجود المتصفة به خارجًـا[3] إنمـا هي هوية واحدة بلا نـزاع وإذ ذاك فإنا نقول لم قلتم إذن إنه إذا كان الوجود الخارجي للموجود المشـاهد مقتضيًا لانحصاره في قسـمي المحايث والمباين كان ذلك مقتضيًـا لكـون الموجود في الغائـب وهو الباري تعالى أحد هذين القسـمين مع أن وجود ذلك الموجود المشاهد في الخارج بوصفه عينه ليس قدرًا مشتركًا بينه وبين الباري تعالى حتى يكون اقتضاؤه لحكم في أحدهما مسـتلزمًا لاقتضاء عين ذلك الحكم في الآخر فقد جعلتم الصفة الخاصة بشيء مقتضية لحكمها في مالم تقم به وهو بيّن الفساد.

---

(1) انظـر علـى سـبيل المثال الطوالع وشـرحه المطالـع بهامـش المجلـد الأول ص 144، والمواقف وشرحه المجلد الأول ص 387.

(2) إن قيـل كيف كانت ماهيته في الخارج عدمية وهي ليسـت عدمًـا محضًا إنما هي ملتئمة من الوجود اللاحق والعدم السابق ولا يمكن أن يتصور الحدوث بدون الالتفات إلى الأمرين معًا فلماذا غلبتم جانـب العـدم هنا حتى أهملتم بـه الوجود وهلا راعيتم الجانبين فقلتم هـي وجودية البعض عدمية البعـض أو غلبتـم جانـب الوجود فيها على العـدم فإنه الأقـوى فجعلتموها وجوديـة؟ قلنا إنه عند الاعتـراف بكون هذه الماهية ملتئمة من الوجود والعدم يلزم القول بأنها عدمية وذلك أنه لا يتحقق وجـود المركـب إلا بتحقـق وجود كل واحد من أجزائـه والعدم الذي هو أحد جـزأي هذه الماهية لا وجـود لـه ولا تحقق قطعًا فتكون هذه الماهية معدومة فـي الخارج تبعًا لانعدامه ضرورة فلذلك قلنا إنها عدمية في الخارج.

(3) انظر هنا المقاصد وشرحه أشرف المقاصد لابن يعقوب المكناس ص 129.

لا يقال كيف وكلا الوجودين حصة إضافية لمفهوم كلي واحد لا يتكثر ولا يصير حصة إلا بمجرد الإضافة إلى الماهية وذلك هو الوجود المطلق أي عن قيد كونه متحققًا في خصوص الشـاهد أو الغائب وإنما قلنا إن ذلك المطلق مفهوم كلي لهذين الوجودين ضرورة أن المطلق عن قيد تحصله في خصوص هذا الفرض أو ذاك يكون أعم مطلقًا من كل منهما فإنه لا يتصور تحقق ألبتة لأيهما بدونه إذ لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الإضافة على حين يتحقق هو بدون خصوص كل منهما كما هو شأن الخاص مع العام[1] أبـدًا من امتناع تحقق الأول بدون الثانـي دون العكس[2] ولا معنى لكلية المفهوم إلا هذا وأيضًا فلما أقامه علماؤنا رحمهم الله من أدلة اشتراك مفهوم الوجود بين سائر الموجودات ممكنهـا وواجبهـا معنى[3] وإنمـا قلنا إن هذا المفهوم الكلي لا يتكثـر إلا بمجرد الإضافة إلى الماهية لأن الشـأن في كل طبيعة نوعية[4] كماهية الإنسـان مثلًا وكهذا المطلق هنا أن لا تتعـدد في نفسـها بتعدد الأفـراد المندرجة تحتها أصلًا. إنما التعـدد في مجرد إضافتها

---

(1) إن قيـل قـد عبرت كصاحب المقاصد رحمه الله عن هـذا المفهوم أعني الوجود المطلق مرة بالمطلق وعن كل واحـد مـن الوجوديـن المندرجين تحته بالمقيـد. ومرة بالعام وعـن كل منهما بالخاص مـع أن الفرق لا محالـة قائـم بين المطلق والعام وبين المقيد والخاص فما وجه ذلك عندكم؟ قلنا لا حرج من ذلك ألبتة فإنا إذ نلاحظ هذا المطلق من حيث كونه مفهومًا كليًّا شاملاً لجميع ما يندرج تحته من الجزئيات نعبر عنه بالعـام وعـن كل واحد من هـذه الجزئيات بالخاص وحيـن نلاحظه من حيث هو أعني مجـرد كونه ماهية لا بشرط تحقق تلك الماهية في جميع أفرادها ولا تحققها في خصوص أي هذه الأفراد عبرنا عنه بالمطلق وعمـا تقـال عليه هـذه الماهية من أي تلك الأفراد أو جميعها بالمقيد وكل ذلك سـائغ مقبول كما يعلم من كلامهم في الأصول وغيره. انظر التعبيرين بشرح المقاصد بهامش أشرف المقاصد جـ1 ص134.

(2) المرجع السابق.

(3) لخصها صاحب المقاصد رحمه الله فقال: (ينبه على الأول – يعني هذا الاشتراك– الجزم بالوجود مـع التـردد في الخصوصية وصحة التقسـيم إلى الواجب وغيره مع قطع النظـر عن الوضع واللغة. ثـم قـال بعد إيراد نقض على هذين الوجهين وحله: وتمـام الحصر في الموجود والمعدوم والقطع باتحـاد مفهـوم العدم ولـو بمعنى رفع الحقيقـة إذ لا تغايـر إلا بالإضافة) انظره مع شـرحه بهامش أشـرف المقاصـد من ص 109 إلـى ص 112. نعم على هذه الأدلة إيـرادات ولكن جميعها يندفع كما يعلم من مراجعة هذا الكتاب وغيره.

(4) إنمـا قيـدت الطبيعة في هذا السـؤال بكونها نوعية لما قاله عبد الحكيم رحمه الله في حاشيته على شـرح المواقـف من أن (الطبيعة الجنسـية لكونها غير متحصلة في نفسـها لا تكون مقتضية لشـيء =

إلى هذه الأفراد كما لا يخفى وإذن فإنه لا يتصور ما زعمت من ذلك التخالف بالحقيقة واللوازم بين فردي هذه الطبيعة النوعية أعني وجودي الشاهد والغائب ضرورة امتناع تخلف المقتضي أعني اللازم الذي تقتضيه هذه الطبيعة عن المقتضى، أعني هذه الطبيعة ملزوم ذلك اللازم حين تتحقق هي هي في كلا فرديها مستلزمة في أحدهما ما لا تستلزمه في الآخر. لا يقال ذلك[1] لأنا نقول: دعويان أما أولاهما أعني كون الوجود المطلق مفهومًا كليًّا مشتركًا معنى بين الوجودات الخاصة فحق مسلمة عندنا[2].

وأما ثانيتهما أعني كون الوجودات الخاصة حصصًا إضافية لذلك المفهوم الكلي فلا نسلمها لكم أصلًا ولا ما أسندتم به هذه الدعوى من كون ذلك المفهوم طبيعة نوعية ذلك أنه إنما كانت تتم لكم هذه الدعوى وسندها لو كان ذلك المطلق تمام ماهية هذه الخاصة أو جزءًا من تلك الماهية مساويًا لها[3] أعني الفصل لكن كونه تمام الماهية مما لم تقيموا

= إلا بعد انضمام الفصل إليها فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول) المجلد الأول ص 281 من أسفل.

(1) قد نقلنا معظم هذا السؤال ولكن بتصرف غير قليل يناسب المقام من ثلاثة إيرادات ذكرها صاحب المقاصد رحمه الله في مسألة زيادة الوجود على ماهية الواجب كالممكن وتحقيق مذهب الحكماء إلى خلاف ذلك انظر المقاصد وشرحه بهامش أشرف المقاصد ص 120 فما بعدها ثم ص 134. وكذا ذكر صاحب المواقف رحمه الله بعض ذلك أعني كون الوجود طبيعة نوعية وقد تقدم لك هذا المرجع وبالله التوفيق.

(2) إن قيل لم لا منعت هذه الدعوى منع الشيخ أبي الحسن الأشعري ومن وافقه إياها مسندًا هذا المنع بما أسندوه به على قوة هذا السند وظهوره. قلنا لأن الحق أن أدلة القوم على هذه الدعوى قوية ما تدافع بل قد حقق صاحب المقاصد رحمه الله أن الخلاف هنا لفظي لا حقيقى. ذلك بأن المنقول عن الشيخ من أنه ليس للفظ الوجود مفهوم كلي واحد مشترك معنى بين الموجودات بل وجود كل شيء عين ذاته والاشتراك لفظي. انظر هامش أشرف المقاصد ص 111.
إنما مرده النظر إلى الهوية لا إلى المفهوم الزائد عليها فى مجرد التصور وهو مالا ننازعه فيه أصلًا وأنه لو نظر بحق إلى المفهوم الكلي على ما هو نظرنا ما وسعه ألبتة إنكار ما نقول من كلية ذلك المفهوم واشتراكه بين تلك الهويات معنى. نفس المرجع ص 131.

(3) أما جزء الماهية غير المساوي لها بأن كان أعم منها أعني جنسها فلا يضرنا على فرض القول به هنا أصلًا كما تبينت في سر تقييدهم الطبيعة بالنوعية.

عليه البرهان ولا هو في طوقكم أن تقيموه فلا ينهض مثله البتة لإلزامنا بالدعوى التي هي محل النزاع بيننا وبينكم أعني كون الوجود الخارجي هو علة انحصار الموجود في المحايث والمباين بل الظاهر من كون بعض هذه الخاصة واجبًا ذاتيًّا وكون بعضها ممكنًا عارضًا خلاف هذا التمام. وكونه جزءًا من الماهية مساويًا لها محال ذلك بأنه لو كان من ذاتيات تلك الماهية على ما تقتضيه هذه الجزئية لكان أعم ذاتياتها، إذ لا يمكن أن يتصور للموجود من الذاتي ما هو أعم من الوجود كما أفاده صاحب المواقف وشارحه في إبطال جزئية الوجود لماهية الموجود الممكن[1] وإن عادا بعد ذلك بالنقض على ما قالاه في إبطالها فإن هذا النقض ليس من حيث هذا الوجه أصلًا بل هو لوجه آخر لا حاجة بنا إليه هنا[2] فلا يتصور إذن أن يكون فصلًا للوجودات الجزئية؛ إذ لو كان لهذه الوجودات لا محالة جزء آخر غير هذا الفصل هو جنسها وهو بين وكان ذلك الجنس أعم من هذا الفصل ضرورة أن جنس النوع عرض عام لفصله[3] فلا يكون هذا

(1) لا يقال حيث كانت هذه الإفادة في خصوص ماهية الممكن حتى إن ما استدل به عبد الحكيم رحمه الله هناك على هذه الدعوى، أعني كون الوجود أعم ذاتيات الموجود من أن جميع الموجودات الممكنة منحصرة في المعقولات العشر وذاتياتها أخص من الوجود، فعلى تقدير جزئية يكون فوق جميع الذاتيات. انظر حاشيته على شرح المواقف المجلد الأول ص 270. نقول هذا الدليل قاصر على خصوص ماهية الممكن بلا شبهة. ألا ترى إلى قوله في هذا الدليل الموجودات الممكنة فوصفها بالإمكان إيذانًا بأن الدعوى التي يجري فيها هذا الدليل هي خصوص الموجود الممكن ثم إلى ابتغائه إياه على انحصار هذه الموجودات في المعقولات العشرة، يعني الجوهر والكم والكيف والأين والمتى والوضع والملك والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل وكلها ممكن قطعًا فكان حقك إذن ألا تعدو بهذه الدعوى وجود الممكن فمن أين إذن أجريتها في وجود الواجب كذلك؟ لا يقال ذلك لأنا نقول لما كان الوجود بحيث لا يخرج عنه شيء إلا وهو، أعني ذلك الشيء، عدم محض إذ لا واسطة على التحقيق وكان العدم بحيث لا يصلح البتة أن يكون ذاتيًّا للوجود ضرورة أنه ضده، لم يتصور إذن أن يكون شيء فوق الوجود المطلق ذاتيًّا لوجود الواجب كغيره أصلًا وإن شئت قلت لما كان وجود الواجب والممكن بحيث لا يتصور جامع بينهما أصلًا غير هذا المطلق المقول عليهما لم يعقل أن يكون فوق هذا المطلق على تقدير جزئية لماهيتهما ذاتي آخر، بل كان هو لا محالة أعم ذاتياتهما.

(2) انظر المجلد الأول ص 270 فما بعدها.

(3) انظر المرجع السابق ص 270.

الفصل إذن أعم الذاتيات المشتركة بين هذه الوجودات، بل يكون فوقه من تلك الذاتيات ما هو أعم منه. هذا خلف. فأما ماذا هو؟ أعني هذا المطلق إذن بالنسبة لهذه الخاصة إذا لم يكن تمام ماهيتها أو جزؤها فنقول في ذلك بما نقله صاحب المقاصد رحمه الله من مقالة الحكماء في التغاير التام بين حقائق الوجودات، أعني قولهم (الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسًا لها، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج[1] بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركان في الإمكان والوجود إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن وأقسام العرض وغير ذلك توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك.

---

(1) من هذين المثالين نتبين كذلك أن قول الوجود المطلق على الوجودات الخاصة هو عندهم بالتشكيك لا بالتواطؤ تمامًا كما هو الشأن في قول مطلقي النور والبياض على خواصيهما وهو كما قالوا بل هو في مسألتنا أولى منه في هذين المثالين؛ وذلك بأنه إذا كان كافيًا في جعل الشيء مشككًا أن تتفاوت فيه الأفراد بواحد من الأولية والأولوية والأشدية على ما هو معروف في فن المنطق انظر الرسالة الشمسية للكاتبي وشرحها للقطب ص 28 فما بعدهاوكان مطلقا النور والبياض لذلك من المشكك لتفاوت معروضاتهما أعني الأنوار والبياضات الخاصة فيهما بالأشدية كما قاله بعضهم. انظر حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي لتهذيب السعد رحمهم الله ص 122. فإن التفاوت في مسألتنا حاصل بجميع ذلك لا بعضه فحسب، قال صاحب المقاصد رحمه الله بعد بيان إمكان كون الوجود المطلق عرضًا للوجودات الخاصة على قوله عليها بالتواطؤ كقوله بالتشكيك (إلا أنه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الإمام - يعني بكون الوجود طبيعة نوعية .. إلخ أن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لأنه في العلة أقدم منه في المعلول وفي الجوهر أولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد أشد منه في غير القار كالحركة، بل هو في الواجب أقدم وأولى وأشد منه في الممكن) انتهى المقصود منه، وقوله بل هو في الواجب إلخ قال ابن يعقوب رحمه الله في شرح هذه الأولوية: (إذ هو في الواجب لذاته وفي الممكن لعارض تعلق الإرادة) وقال في شرح الأشدية: (إذ لا يمكن زواله في الواجب بخلاف الممكن) انظر أشرف المقاصد وهامشه جـ1 ص 121. وأما الأقدمية فظاهرة.

وليس كذلك)[1] مخصصين هذه المقالة بما خصصها به هذا الفحل إذ قال (والإنصاف أن ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار وأما في مثل وجود الإنسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا)[2].

والحاصل بعد رعاية هذا التخصيص ما أفاده في موضع آخر قبل من أن مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب كونه طبيعة نوعية لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع أنه أي نور الشمس يقتضي إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار فيجوز أن تكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة، أي بحيث يوجب وجود ما في الشاهد هنا من انحصار معروضه في المحايث والمباين مالا يوجبه وجود الغائب من ذلك أصلًا مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليهما صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة[3] فإن قيل لابد للمفهوم الكلي من جزئيات هو لها طبيعة نوعية وهي إذن مجرد حصص له إضافية لا تعقل كلية المفهوم أصلًا إلا مع ذلك فما جزئيات هذا المفهوم التي هو لها بهذا الوصف إذن عندكم إذا لم تكن تلك الجزئيات هي الوجودات الخاصة على ما اقتضاه كلامكم من نفي ذلك؟

قلنا هي الحصص الحاصلة من ذلك المفهوم في هذه الوجودات الخاصة فإن في كل واحد من هذه الخاصة لا محالة حصة من مفهوم هذا المطلق ضرورة أن معنى صدق العام كهذا المطلق هنا على الخاص لكل واحد من هذه الوجودات الخاصة لا يعقل إلا مع ذلك، أعني أن تكون في الخاص حصة من مفهوم العام، فإن قيل فيلزم من هذا الكلام أن يكون لكل موجود وجودان أحدهما وجوده الخاص الذي هو نفس ماهيته في الخارج كما ذكرت قبل والآخر حصته العارضة له من مفهوم الوجود المطلق والمعطاة له من هذا المفهوم ضرورة على ما بينت، بل يلزم إذن أن يكون في كل معنى خاص معنيان لا معنى

---

(1) هامش أشرف المقاصد ص 134.

(2) نفس المرجع.

(3) نفس المرجع ص 221.

واحد، أحدهما ذلك المعنى الخاص نفسه الذي هو معروض الحصة من العام. والآخر هو تلك الحصة من العام العارضة لذلك المعنى وإذا اعتبر هذا ببياض الثلج مثلًا لزم أن يكون فيه بياضان بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض المطلق المقول على هذا البياض الخاص وعلى غيره من سائر البياضات وبياض آخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو خصوص بياض الثلج الخاص وهذا مما لم يقل به أحد ولا قام عليه دليل، بل إن شهادة العقل والحس لعلى خلافه. أما العقل فلأنهما حينئذ مثلان فيستحيل اجتماعهما في محل واحد وأيضًا فإنه لا أولوية لأحدهما حينئذ بالمعروضية وللآخر بالعارضية ضرورة استوائهما فوق الاتحاد جنسًا أعني كون كل منهما وجودًا لا أن أحدهما وجود والآخر غير وجود استوائهما فوق ذلك في العرضية، أعني كون كليهما عرضًا لا جوهرًا.

وفي أن كليهما على قدر واحد بلا أدنى زيادة لأحدهما على الآخر أو نقص عنه، إذ لو زاد المعروض منهما لكان القدر الزائد منه إذن لا محالة متحققًا بدون لازمه، أعني حصته اللازمة له من مفهوم المطلق وهو بين الاستحالة على ما سبق، وبه اعترفت ولو زاد العارض للزم فوق التهافت، أعني كون هذا القدر الزائد منه عارضًا بوصفه حصة عارضة وغير عارض بوصفه زائدًا أي بلا معروض لزم فوق هذا التهافت قيام العرض بنفسه وهو بين الاستحالة، كذلك فجعل أحدهما حينئذ وهو العارض للذات معروضًا وجعل الآخر وهو الحصة عارضًا له ترجيح بغير مرجح، وأما الحس فلشهود كل عرض للذات واحدًا لا متعددًا ولأنه لو كان في الموجود الخارجي وجودان، ووجود كل شيء في الخارج عينه كما ذكرت لوجب أن نشهد في كل واحد من الموجودات الخارجية موجودين اثنين واستحال أن نشهد في الخارج موجودًا واحدًا ضرورة، لكن الحس على خلاف ذلك كله بلا شبهة.

إن قيل ذلك فإنا نقول سؤال أورده صاحب المقاصد رحمه الله[1] وأجاب عنه بما حاصله أنه إنما كان يلزم هذا المحذور لو قلنا بكون التغاير الحاصل بين الحصة العارضة

(1) أشرف المقاصد جـ1 ص 34 فما بعدها بالصلب، ص 136 بالهامش مع بعض زيادة منا في تقريره للإيضاح وتحرير الشبهة.

من مفهوم العام وبين المعنى الخاص المعروض لها حاصلًا في الخارج. فأما حيث قلنا إن حصول هذا التغاير هو في مجرد العقل فحسب وأن الحصة من مفهوم العام كهو صورة عقلية بحتة لا شائبة فيها للوجود الخارجي أصلا وأنه ليس في الخارج إذن شيء هو الوجود الخاص وآخر هو حصته من الوجود المطلق بل ليس في الخارج كذلك في مسألتنا هوية للوجود الخاص[1] يزيد بها على هوية الموجود خارجًا كما في نحو بياض الثلج إنما الذي في الخارج هو شيء واحد وهوية واحدة هي ماهية هذا الموجود الخارجي كما تقدم نقول أما حيث كان الأمر كذلك فلا يلزمنا هذا المحذور أصلا كما هو بين. سلمنا جدلًا أن للحصة من مفهوم العام العارضة كمعروضها من المعنى الخاص وجودًا في الخارج كذلك ولكن هذا لا يقضي البتة بأن في الموجود خارجًا وجودين وفي الثلج بياضين وهلم جرًا كيف واتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج أعني ذاتًا لا مفهومًا ضروري فما لا نزاع فيه من صحة قول الحصة من مفهوم العام على معروضها من المعنى الخاص إذن شاهد على أن ذاتهما واحدة مؤتلفة من مجموع المعروض والعارض ائتلافًا لا تفاصل معه بينهما أصلا حتى يتصور أن يقضي العقل أنهما مثلان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد أو أنه لا أولوية لأحدهما بالمعروضية وللآخر بالعارضية أو أن نشهد في كل معنى خاص شيئين اثنين لا شيئًا واحدًا. نقول لا تفاصل مع الائتلاف من هذا المجموع أصلًا حتى يتصور معه شيء من ذلك كما لا يخفى[2]. لا يقال لو كان الوجود المطلق عرضًا عامًا للوجودات الخاصة على ما تقولون لزم التباين الكلي بين هذه الوجودات ضرورة أنها حينئذ لا تشترك في ذاتي أصلًا حتى يثبت لها بذلك الاشتراك التساوي في الحقيقة أو في بعض أجزائها لكن التالي باطل لما يستلزمه من

(1) من الترقي في الجواب بطريق هذا الإضراب الانتقالي نتبين أن في الاختصار على المضرب عنه كفاية في الجواب كذلك وإن كانت دون كفاية المضرب إليه أعني أنه حتى لو قلنا بأن للوجود الخاص كبياض الثلج مثلًا هوية خارجية يزيد بها على هوية ماهية الموجود خارجًا وهو خلاف التحقيق لكفى ذلك في الجواب اعتمادًا على ما قررناه من كون الحصة صورة عقلية بحتة وهو بين.

(2) انظر هامش المرجع السابق ص 137.

كون اشتراك الوجود بين الموجودات ليس إلا لفظيًّا ضرورة أنه لا يعقل مع هذا التباين معنوية الاشتراك أصلا كيف وقد سلف على حقيقتها البرهان بخلاف ما قلناه نحن من كون هذا المطلق طبيعة نوعية لهذه الخاصة فإنه لما كان على ذلك تمام ذاتياتها حصل بذلك لا محالة تساويها في الحقيقة وصحت معنوية الاشتراك. لا يقال ذلك لأنا نقول مدفوع بما أجاب به عنه صاحب المقاصد كذلك حيث قال رحمه الله (إن أريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وإن أريد عدم التشارك في شيء أصلا فلا نسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة أو بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون وذلك كأفراد الماشي من أنواع الحيوانات وأشخاصها تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينها)[1] فبهذا كله أعني ظهور الحقية فيما قلناه من كون وجود كل شيء في الخارج عينه لا زائدًا عليه أصلًا وسقوط جميع ما أثرتموه على ذلك من شبهة تتبينون إذن ما قلناه كذلك من خطل القول بأنه إذا استوجب الوجود الخارجي لشيء حكمًا له استوجب ذلك الحكم لغيره.

وأنه لا يوجب كون الوجود الخارجي لما في الشاهد علة لانحصاره في المحايث والمباين. إذن أن يكون هذا الوجود قاضيًا بكون الغائب كذلك فهذا ما يتعلق بإرادتكم من الوجود نفس حقيقته الخارجية فأما إن كان الثاني أعني أن تريدوا من الوجود المفهوم العقلي الزائد على ماهية الوجود المشاهد في التعقل والذي هو قدر مشترك بين ذلك الموجود المشاهد وبين الموجود في الغائب (الوجود المطلق) وبحيث يتم لكم أنه إذا اقتضى حكمًا في الشاهد اقتضى عين ذلك الحكم في الغائب لكونه كليًّا متحققًا لا محالة في كلا جزئيه أعني حصته العارضة لوجود ما في الشاهد والعارضة لوجود ما في الغائب هنا وكون هذين الجزأين لازمين لهذين الوجودين لا يتصور انفكاكهما عنهما أصلًا لما سبق والكلي إذا لزمه أمر من حيث هوكلي وجب أن يتحقق ذلك الأمر في كل واحد من الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي ضرورة حصول الكلي في جميع جزئياته وامتناع

(1) انظر في السؤال والجواب المرجع السابق ص 122 فما بعدها.

أن يوجد الملزوم ويتخلف لازمه. واللازم للازم الشيء[1] لازم لذلك الشيء ضرورة ما قلناه الآن من استلزام وجود الشيء لوجود لازمة فلو لم يوجد إذن مع لازم الشيء الموجود بوجوده لازم ذلك اللازم لكان فيه لا محالة عين ما منعناه من وجود الملزوم أعني لازم ذلك الشيء هنا بدون لازمة أعني لازم ذلك اللازم هذا خلف. نقول إن كان مرادكم هذا المطلق قلنا فيه مناقشتان:

أولاهما: أن الوجود من حيث هو مفهوم عقلي بحت مباين لماهية الموجود وزائد عليها في التعقل (الوجود المطلق) هو باعتراف الكل أمر لا حقيقة له في الخارج أصلا إنما هو أمر اعتباري صرف أي[2] لا وجود له إلا في مجرد التعقل والاعتبار فحسب وإذ ذاك فنقول أي فرق بين هذا الاعتبار وبين الوجود باعتبار قيد مسبوقيته بالعدم أعني الحدوث بحيث صلح لكم أن تقبلوا أن يكون أحدهما علة لهذا الحكم وتردوا الآخر مع أنهما مستويان استواء تامًّا فكما أن الوجود المطلق موجود في التعقل فكذلك الحدوث موجود ومتحقق فيه وكما أن الحدوث عدمي في الخارج فكذلك الوجود المطلق فإنه ليس في الخارج يقينًا إلا الوجودات الخاصة التي هي أعيان الماهيات المتصفة بها فلم يكن عدولكم إذن عن جعل الحدوث هو المقتضى لهذا الحكم في الشاهد وبحيث لا يلزم مثله في الواجب القديم لحكمه أصلًا وهو سفه لا ينتحل مثله عاقل فضلًا عن فاضل.

فكيف لو انضم إلى هذا السفه التناقض في القول أعني أن يقال مرة لا يصلح الأمر الاعتباري علة ثم يقال أخرى يصلح وهو مرادنا[3] وأيضًا فإنا لا نسلم لكم حينئذ أنه

(1) أي كحكم الانحصار في المحايث والمباين اللازم لكل واحد من الحصتين اللازمتين لهذين الوجودين هنا.

(2) نفس المرجع ص 134.

(3) لعله أن يكون قد بين الآن سر تأخيرنا مناقشة هذا الوجه في استدلالهم على عدم صلوح كون الحدوث علة لحكم الانحصار في المحايث والمباين عن اللذين قبله مع أنه الأول في سياق شبهتهم وأعني به أن دفع هذا الوجه إنما يحصل في تضاعيف دفع ما رتبوه على رفض علية الحدوث أعني اختيار أن الوجود هو العلة على هذا النحو الذي رأيت. هذا ثم اعلم أن هذا المسلك منا في تقرير هذا الوجه أولى بالقبول وأعدل من صنيع الإمام رحمه الله فيه. أما أولاً فلسلامته من الاعتراض إن شاء الله. وأما ثانيًا فلتقصينا الاحتمالات العقلية الممكنة في مناقشته =

لم يبق ما يصلح علة لهذا الحكم أعني حكم الانحصار في المحايث والمباين بعد نفي أثر الحدوث في ذلك غير الوجود بخصوص هذا المعنى (الوجود المطلق) حتى يتعين للعلية بل نقول قد بقي حينئذٍ غيرها، وهو الوجود الخارجي فيجوز أن يكون هو العلة لهذا الحكم وإذ ذاك فلا يلزم من اقتضائه هذا الحكم في الشاهد أن يقتضي مثله في الغائب لتباين وجوديهما الخارجيين كما سبق. فهذه هي أولى المناقشتين أما ثانيتهما فهي أنا نلزمكم ما ألزمكموه الإمام رحمه الله من تحقق عين ذلكم الحكم أعني الانقسام إلى المحايث والمباين والانحصار فيهما في كل واحد من الجوهر على حدته والعرض على حدته بمعنى أن يكون الجوهر المباين على حياله قابلا للانقسام إلى الجوهر المباين والعرض المحايث وقولوا مثل ذلك في العرض وهو ما لا أظهر من فساده وما قد منعتموه أنتم أنفسكم في هذه الشبهة وإنما لزمكم ذلك لأن الوجود باعتباره مفهومًا عقليًا كليًّا متحقق في كل واحد من الجوهر على حياله.

والعرض على حياله ضرورة أن وجود كل واحد منهما معروض لمطلب الوجود الذي هو مفهوم كلي وأن المعروض بوصفه معروضًا .. لا يحصل إلا متحققًا فيه عارضه كما هو في غاية الوضوح فعند الزعم إذن يكون المقتضي للانقسام إلى القسمين والانحصار

= ثم إيرادنا دفعه في الموضع اللائق منها، وأما ثالثًا فلأن نقض الإمام رحمه الله مما لا يسلم له أصلًا ذلك بأن محصل هذا النقض (إنكم إن قلتم بكون قبول الانقسام إلى القسمين أمرًا وجوديًا لزمكم القول بمثله في الحدوث لما أنه ليس إلا قبول الحادث الوجود والعدم فيصح التعليل به إذ ذاك إذ لا مانع من التعليل بالأمر الوجودي وإن قلتم بكون الحدوث عدميًا وهو ليس سوى هذا المعنى الذي قلناه لزمكم القول بمثله في قبول الانقسام فإن كلًّا قبول ولم يمتنع كذلك التعليل بالحدوث لصلوح تعليل العدمي بالعدمي). وأنت خبير أنه بعد غض النظر عن أن ما ذكره في حد الحدوث ليس في الحقيقة حده بل هو حد الإمكان وأن الحدوث هو كما ذكروه هم بالفعل (وجود سبقه عدم) بعد غض النظر عن هذا فقد علم مما سبق في تحقيقنا الطويل في الرد عليه أن للقوم أن يمنعوا بحق أن مرد كون الشيء إما محايثًا أو مباينًا إلى مجرد قبول الانقسام إليهما حتى يصح هذا النظر بين القبولين وأن لهم إن سلموا هذا أن يمنعوا كذلك كون قبول الانقسام أمرًا عدميًا. وإذ ذاك فإن لهم في كلا المنعين أن يختاروا ما اختاره جمهور المحققين من كون الحدوث أمرًا اعتباريًّا فيسلم لهم القول إذ ذاك بكونه عدميًا لا يصلح لتعليل هذا الأمر الوجودي فلذلك أعرضنا عنه إلى ما قلناه. انظر كتابه أساس التقديس ص 70.

فيهما هو الوجود باعتباره مفهومًا كليًّا مشتركًا بين جميع الموجودات فإنه لا يكون بد من أداء ذلك إلى كون الجوهر منقسمًا إلى الجوهر والعرض وكون العرض كذلك . فإن قيل إنما يكون قبول كل واحد من الجوهر والعرض الانقسام إليهما باطلًا إذا كان ذلك القبول باعتبار النظر إلى نفس ماهية كل منهما وهو ما لا نقول ولا عاقل به. وأما إذا كان ذلك باعتبار النظر إلى كون كل منهما موجودًا أي ولكنه منع مع ذلك من قبوله الانقسام إليهما بالفعل مانع منفك هو خصوص ماهيته فإن ذلك مما لا نسلم بطلانه. فإن وجود كل منهما زائد على ماهيته فلا مانع من أن يقتضي حكمًا تمنع منه خصوص الماهية.

قلنا عليه دفوع ثلاثة:

أولها: أنا لا نسلم أنه يمكن أن يتناقض حكمًا وصف الشيء وخصوص ماهيته بحيث يوجب وصف الشيء له حكمًا فتمنع منه خصوص ماهيته فكيف بالوجود مع ماهية الموجود.

ثانيها: أنه يرد هنا عين ما قلناه في المناقشة الآنفة من كون زيادة الوجود على ماهية الموجود اعتبار محض فَأَخْذُ مثله علة لهذا الحكم يقضي بتجويز علية الحدوث له ويلغي إذن انحتام كون الوجود هو العلة وبالتالي ثبوت هذا الحكم في حق الواجب تعالى.

ثالثها: أن نلزمكم إذن ما ألزمكموه الإمام رحمه الله هنا إذ قال (هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفًا بالوجود لاحتمال أن تكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك الحكم وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الوجود وإن اقتضى كون الشيء إما محايثًا لغيره وإما مباينًا عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من كونه تعالى موجودًا كونه بحيث يكون إما محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة)[1]. هذا ثم إنا بعد كل هذا التطويف في مجال الدفع لإثبات القوم هذه الشبهة بهذا الطريق طريق الاستدلال نختتم مدافعته بما ختمها به الإمام رحمه الله إذ قال (السؤال التاسع أن ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعًا وذلك يدل على أن

(1) أساس التقديس ص 72.

هذا الدليل منقوض وبيانه من وجوه. الأول: أن كل ما سوى الله تعالى فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكمًا مشتركًا بينهما فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلابد لها من علة مشتركة والمشترك إما الحدوث أو الوجود ولا يمكن أن يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء[1] فثبت أن صحة الحدوث غير معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود والله تعالى موجود فوجب أن يثبت في حقه تعالى صحة الحدوث وهو محال)[2] ثم ذكر أوجهًا أخر من هذا الطراز لكنها لا تلزم إلا الكرامية الذين يختصرون على نسبة جهة الأجسام[3] إليه تعالى وأنها جهة الفوق خاصة والذي ما عقد هو هذا الفصل أعني الفصل الخامس من كتابه أساس التقديس إلا لمناقشة شبهاتهم وحدهم رأينا نحن الاكتفاء عنها بهذا الوجه المشترك الإلزام لهم وللقائلين بالتجسيم بالفعل، ثم قال رحمه الله (فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لأن القوم يعولون عليها ويظنون أنها

---

(1) إنما عدل عما ذكروه هناك في امتناع علية الحدوث إلى هذا لأن شيئًا مما قالوه لا يتجه قوله هنا. أما أول أوجههم الثلاثة في ذلك والذي محصله أن الحدوث أمر اعتباري فعدم صلوحه من حيث إن هذا الحكم هنا أعني صحة الحدوث أمر اعتباري كذلك فلا يمتنع تعليله بذلك إذن، وأما ثانيها الذي محصله أنه لا يتأتى أن تجهل العلة ويعلم مع ذلك معلولها فلأن عاقلاً لا يمكنه أن يدعي هنا أنه يمكن أن يجهل الحدوث وتعلم مع ذلك صحته. وأما ثالثها الذي محصله أن الوصل الاستدلالي لا يكون علة لحكم بديهي فلأن في وسعهم أن ينازعوه في كون صحة الحدوث بدهية كيف وكل من قال بقدم العالم وكون الباري تعالى فاعلاً له بالإيجاب لا بالاختيار لا محالة منازع في هذه الصحة نزاعه في نفس الحدوث ضرورة منافاة الإيجاب مع عدم إمكان التحصل بدون صانع لهذه الصحة قطعًا فلا يصلح ادعاء البدهية إذن مع هذا النزاع كما لا يخفى إنما غايته أن تكون استدلالية وإذ ذاك يمنعون عدم صلوح أن يكون هذا الوصف الاستدلالي أعني الحدوث علة فلذلك عدل عن جميعها الإمام رحمه الله إلى ما قال مما هو قطعي الإلزام في منع عليته هنا لحكم صحته الاستدلالي كذلك فإن المهم أن نضطرهم إلى القول بامتناع عليته بحيث لا يبقى صالحًا للعلية غير الوجود على زعمهم ليلزمهم هذا المحال الذي يقطعون بمحاليته أعني صحة الحدوث عليه تعالى وهو حاصل بما ذكره قطعًا.

(2) المرجع السابق ص 72 فما بعدها.

(3) أي ويمتنعون من القول بالجسمية عليه تعالى كما تقرر آنفًا.

حجة قوية قاهرة ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة والاعتراضات القادحة. ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه التحقيقات والتدقيقات سببًا لمزيد الأجر والثواب بمنه وفضله)[1].

ويقول هذا الفحل: نقول ولعين قصده كان منا مثل ما كان منه، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وإذا بين بكل هذا فساد المقدمة الرئيسة والركن الأعظم من هذه الشبهة، أعني أن كل موجودين فإما أن يكون أحدهما محايثًا للآخر أو مباينًا عنه بالجهة، بين لا محالة فساد ما ابتني عليها سواء ما قاله المختصرون على إثبات الجهة وما أضافه الزاعمون إليها أنه - جل وعلا - جسم مؤلف من الجواهر كما لا يخفى تعالى الله عما يقول المفترون علوًّا كبيرًا.

مناقشة بقية الشبه

هذا وأما **الشبهة الرابعة**: فجوابنا عن أول الأنحاء الثلاثة التي قررت بها، أعني انحصار الموجود في القائم بنفسه بمعنى المتحيز بالذات والقائم بغيره بمعنى المتحيز تبعًا وإقرارنا أنه تعالى قائم بنفسه ما أجاب به صاحب المواقف وشارحه رحمهما الله من منع هذين التفسيرين اللذين فسروا بهما القائم بنفسه والقائم بغيره، فإن القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقوم به، وليس يلزم من هذا كونه متحيزًا بذاته، والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزًا تبعًا[2] فهذا هو ما أردناه، بما أقررنا به من قيامه تعالى بنفسه ولا يتأتى لكم إذن أن تلزمونا ما اصطلحتم أنتم عليه خطأ. وعن ثانيها: أعني إقرارنا أن له تعالى صفات قائمة به فتكون متحيزة تبعًا ويكون هو متحيزًا أصالة بما علم من رفض استلزام القيام بالغير التحيز تبعًا[3] حتى يلزم ذلك في صفاته تعالى ليلزم تحيزه

---

(1) ص 74 فما بعدها.

(2) انظر المجلد الثالث ص 19.

(3) هذا هو السر في إغفال صاحب المواقف رحمه الله الجواب عن هذا التقرير مكتفيًا بما نقلنا عنه من ذلك في سابقه ومنه تعلم كيف أن الصواب عنده كون هذا التقرير والذي قبله تقريرين لشبهة واحدة لا ما صنعه الآمدي رحمه الله من عد هذا شبهة أخرى قائمة برأسها.

بالأصالة، وإنما الذي يعنيه احتياج صفاته تعالى إلى محل تقوم به هو ذاته القدسي والمعبر عنه بقيامها به هو كما قال شارح المواقف رحمه الله: (مجرد الاختصاص الناعت)[1] أي اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون معه المختص، أعني الصفة نعتًا والمختص به أي الموصوف منعوتًا وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة. وعن ثالثها أعني كون الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائمًا بنفسه وإقرارنا مشاركته تعالى للأجسام في معنى القيام بالنفس بما أجاب به صاحب الطوالع وشارحه صاحب المطالع رحمهما الله من منع أن المقتضي لذلك هو قيام الجسم بنفسه وأن الجسم إنما يقتضي الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة والله سبحانه لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة.[2] والله أعلم.

هذا وأما **الشبهة الخامسة** أعني قولكم ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته والرؤية تقتضي مواجهة المرئي إلخ، فنقول مبنى هذه الشبهة على مغالطة؛ وذلك لأنه ما ثبت جواز رؤيته تعالى إلا بناءً على أن رؤيته لا تقتضي مقابلته للمرئي ولا كونه في جهة أصلًا؛ ولذلك فقد منع من الرؤية من لم يفهم منها إلا ما يقتضي الجهة، أعني المعتزلة رحمهم الله ومن لف لفهم. وأنتم قد تجاهلتم هذه الحقيقة وأوهمتم أن الرؤية الثابت جوازها هي رؤية الأجسام فرتبتم عليها هذا الحكم وهو غلط فاحش متعمد لا يليق مثله بطالب الحق، فالحاصل أنه إن أريد مما ثبت جواز رؤية الأجسام منعنا صغرى مقدمتي هذا القياس وإن أريد منها ما يليق بذاته تعالى منعنا كبراهما، وعلى أي الاحتمالين فإنه تسقط هذه الشبهة قطعًا. نعم إنا معترفون بأن أمر الرؤية في الشاهد هو كذلك لا محالة، ولكن شتان ما في الشاهد وما في الغيب الذي لا يعلم أمره إلا الله تعالى، فإن المساواة بينهما مما لا تسلم فيها دعوى البداهة أصلًا[3] ولا يصح استدلال عليها بحال على نحو ما

(1) المرجع السابق.

(2) هامش المجلد الأول من شرح المواقف ص 428.

(3) إنما عدلنا إلى هذه الحقيقة عما قال الإمام رحمه الله هنا في شأن هذه البداهة لفساد قوله وشدة اتهامه وما يعود بالنقض على مقصوده. وهاك نص كلامه بحروفه لتقف منه على مصداق رأينا فيه. قال رحمه الله: (لكن لم قلتم إن ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك؟ =

علم مما سبق فهذا جواب ندفع به في صدر عامة المجسمة المتشبثين بهذه الشبهة؛ أي سواء أكانوا من المصرحة بالتجسيم أم ممن لزمهم ذلك من مثبتي الجهة فحسب، ثم إن هناك جوابًا آخر يختص الإلزام به بهذا الفريق الأخير نسوقه على لسان الإمام رحمه الله، حيث قال: (وأيضًا إنا كما لا نعقل مرئيًّا في الشاهد إلا إذا كان مقابلًا أو في حكم المقابل للرائي، فكذلك لا نعقل مرئيًّا إلا إذا كان صغيرًا أو كبيرًا أو ممتدًّا في الجهات أو مؤتلفًا من الأجزاء وهم يقولون إنه تعالى يُرى لا صغيرًا ولا كبيرًا ولا ممتدًّا في الجهات والجوانب والأحياز، فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أيضًا أن المرئي في الشاهد وإن وجب كونه مقابلًا للرائي إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز أن يكون كذلك)[1].

= وتقريره أن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية أو استدلالية، فإن كانت بديهية لم يكن في إثبات كونه تعالى مختصًّا بالجهة حاجة إلى هذا الدليل، وذلك لأنه ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة، وثبت أن الباري تعالى قائم بالنفس فوجب القطع بأنه مختص بالجهة، لأن العلم الضروري حاصل بأن كل ما ثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك ،فإذا كان هذا الوجه حاصلًا في إثبات كونه تعالى في الجهة كان إثبات كونه تعالى في الجهة بكونه مرئيًّا ثم إثبات أن كل ما كان مرئيًّا فهو مختص بالجهة تطويلًا من غير فائدة ومن غير مؤيد. شرح وبيان) ص 75 فما بعدها فأنت خبير بأنه فوق أن للقوم أن يقولوا لا بأس من أن يثبت حكم البديهة في شيء فتردفه مع ذلك ببيان ثبوته في آخر وثالث إلى ما نشاء من العد لأنه وإن لم يضف حكمًا جديدًا فإنه يزيد الدعوى قوة ورسوخًا في الأذهان بلا ريب وإنك نفسك وجل المتكلمين في كافة الفنون إن لم يكن كلهم يفعلون هذا متى وجدوا إلى فعله سبيلًا كما لا يخفى على من بذل ولو أدنى قدر من المطالعة وإن هذا مما لا يقدح أصلًا في كون دعواهم إذن بدهية لا تصلح مناقشتها بحال، نقول فوق هذا فإن سياق قوله على هذا النحو الذي ساقه به شديد الإيهام بأنه يسلم للقوم بداهة، ما أرادهم أن يستغنوا بذكره عن هذا الوجه بحيث لو طالع هذا الكلام من لم يطالع ما قبله ولا ما بعده ولا سيما أن هذا القدر من الكلام جزئية مستقلة قائمة برأسها وأنه يحاول الجواب عنها بالذات لأيقن أنه ضالع مع القوم في القول باختصاصه تعالى بالجهة وبضرورية العلم بأن كل ما كان في الشاهد يجب أن يكون في الغائب، غاية الأمر أنه يخالفهم في خصوص إيراد هذه الجزئية للاستغناء عنها بغيرها وهو العود بأوضح النقض على مقصوده الذي يشغل نفسه بتقريره والاجتهاد في إبطال ما كان بخلافه كما لا يخفى.

(1) ص 76.

هـذا **وأما الشبهة السادسة** أعني تشبثكم برفع الأيدي إلى السماء .. إلخ. فنقول إن هـذا معارض لما تقرر في عقول الخلق أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض - أي وهذا شيء يفعله أرباب النحل كذلك كما يفعلون ما تشبثتم به من رفع الأيدي ويعدون هذا تقربًا منه تعالى ويدعونه فيه كما يدعونه في حال رفع الأيدي على نحو ما قال إمامهم الأعظم ﷺ: «**أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء**»[1] - ولما لم يدل هذا على كون خالق العالم في الأرض لم يدل ما ذكروه على أنه في السماء[2] وأيضًا فإنه لا يتعين أن يكون إقدام الخلق على رفع الأيدي إلى السماء لكونهم يعتقدون أن خالق العالم فيها. بل الظاهر أن ذلك لاعتقادهم أن أولى الجهات أن يتجه إليها في طلب الخير وتوقع إجابة المأمول من إله العالم ما كان أشرفها وأكثر ما وقع الخير بالفعل لهم منها ثم إنهم لم يجدوا أحق بهذا كله وأوفر أهلية له من جهة السماء. أما شرفها فقد ترسخ في عقولهم أن السماء مقر الملائكة ومنها ينزلون. وأيضًا فإن جهة العلو أشرف بطبعها فإن أحدًا لا يتردد في أن الرأس أشرف البدن وأنه لمركوز في أعراف سائر الناس أنهم حين يرومون بلوغ الغاية في تكريم شيء أن يقولوا هو فوق الرأس أو يضعوه فوق الرأس بالفعل كما يفعلون في تيجان الملك ونحوها، أما أنها موقع الخير فلا وجه.

أولها كما قال الإمام، رحمه الله: إن أعظم الأشياء نفعًا للخلق ظهور الأنوار وإنها إنما تظهر من جانب السماوات.

ثانيها: ما قاله أيضًا من أن نزول الغيث من جهة الفوق[3].

ثالثها: أنهم ألفوا وحي الله وكتبه الكريمة التي هي ينبوع حضارتهم ورقيهم ومصدر هدايتهم وفوزهم قد تنزلت على رسول الله من السماء[4] قال الإمام رحمه الله: ولما

---

(1) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، انظر جـ4 من صحيحه مع شرح النووي ص 200.

(2) أساس التقديس مع زيادة، انظر ص 76.

(3) انظر نفس المرجع ص 77.

(4) لم يذكر الإمام رحمه الله هذا الوجه بل ذكر بدله وجهًا آخر هو كون الهواء فوق الأرض غير أنا أعرضنا عنه لأن إتيانه من خصوص جهة الفوق دون سواها من اليمين والشمال مثلًا مما لا يظهر حتى يكون باعثًا على التوجه بالدعاء إلى خصوص جهة الفوق.

كانت هذه الأشياء التي هي منافع الخلق إنما تنزل من جانب السماوات لا جرم كان[1] ذلك الجانب عندهم أشرف وتعلق الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالأخس، أي وكان كذلك مرتقب الخير وتعلق النفس بما تترقب منه الخير أقوى من تعلقها بسواه وأيضًا فإنه لا يمتنع أن يكون تركز في عقولهم أن إله العالم كما قال الإمام قد جعل عرشه قبلة للدعاء كما جعل بيته قبلة للصلاة ومقصدًا للحج ونحو ذلك[2] وما أحسن ما وفق وسدد حجة الإسلام رحمه الله في سوق هذه الشبهة ودفعها إذ قال في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: (فإن قيل: فإن لم يكن مخصوصًا بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدي ترفع إلى السماء في الأدعية شرعًا وطبعًا وما باله ﷺ قال للجارية التي قصد إعتاقها فأراد أن يستيقن إيمانها: «**أين الله؟**» فأشارت إلى السماء فقال: «**إنها مؤمنة**». فالجواب عن الأول أن هذا يضاهي قول القائل إن لم يكن الله تعالى في الكعبة، وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره؟ وما بالنا نستقبله في الصلاة وإن لم يكن في الأرض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود؟ وهذا هذيان، بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات، ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالإضافة إلى نفسه واستمال القلوب إليها بتشريفه. ليثبت على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما أن البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في البيت والسماء. ثم في الإشارة بالدعاء إلى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لأمثاله - وهو أن نجاة العبد وفوزه في الآخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه، والتواضع والتعظيم عمل القلب، وآلته العقل والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته فإن القلب خلق، خلقه يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب. ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود لجلال الله وعلوه وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجبة

---

(1) صوابه أن كان.

(2) نفس المرجع.

لتواضعه أنه مخلوق من تراب. كلف أن يضع على التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه الذي هو أعز الأعضاء. ليستشعر قلبه بالتواضع بفعل الجبهة في مماستها الأرض فيكون البدن متواضعًا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه، وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعًا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات إلى ما خلق منه، فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفة على القلب فيها نجاته وذلك أيضًا ينبغي أن تشترك فيه الجوارح، وبالقدر الذي يمكنه أن تحمل الجوارح، وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة عن طريق المعرفة والاعتقاد. وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقادات فإن غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى إن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبة غيره وعظيم ولايته فيقول أمره في السماء السابعة وهو إنما ينبه على علو الرتبة. ولكن يستعير له علو المكان، وقد يشير برأسه إلى السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره، أي أمره في السماء أي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم إلى تعظيم الله، وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان. وأن الجوارح في ذلك خدم وأتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها. ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات، فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم، ويضاف إليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السماوات. وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السماوات وهم الموكلون بالأرزاق، وقد قال الله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب، فطلاب الأرزاق من الملوك إذا أخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعًا وشرعًا فأما العوام

فقد يعتقدون أن معبودهم في السماء فيكون ذلك أحد أسباب إشاراتهم، تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علوًا كبيرًا)[1] فهذا هو المرتضى عندي ليكون الباعث حقًا إلى رفع الأيدي حال الدعاء، فأما قول الإمام مع ذلك: (وأيضًا أنه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم قال تعالى: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾، وقال تعالى: ﴿فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا﴾ وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة وميكائيل ملك الأرزاق وملك الموت ملك الوفاة. وكذا القول في سائر الأمور، وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي إلى السماء رفع الأيدي إلى الملائكة)[2] نقول: أما هذا الكلام من الإمام فلا يصلح قوله ولا التعلق به بحال، كيف والخلق إذ يرفعون أيديهم إنما يدعون الله لا يسألون ملائكته البتة بل كيف وهم لو توجهوا بالدعاء إلى الملائكة أو غيرهم أو اعتقدوا أنهم الذين يملكون لهم نفعًا أو ضرًا لكان ذلك منهم شركًا بالله قطعًا، نعم إن أراد الإمام بهذا الكلام أن ليس إلى الملائكة إلا مجرد رفع الأيدي وأما سؤال المطلوب واعتقاد ملك النفع والضر فليس إلا إلى الله جل وعز، وكأنما القصد بهذا الرفع هو مجرد الإشارة إلى ملائكة الله توسلًا بهم إليه أو ترجيًا منهم أن يتشفعوا إلى الله في إجابة مطلوب الداعي، لم يكن شركًا ولكنه جد بعيد بل لا يكاد يخطر بالبال أصلًا، فوق أنه مما لا يمكن أن تفي به عبارته بل إنها جد متبادرة في المعنى الأول المحظور. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

هذا وأما أولى الشبهتين الخاصتين بالصراحة بالتجسيم أعني قولهم أنا لم نشاهد حيًا عالمًا قادرًا إلا وهو جسم ... إلخ، فجوابها ما ذكره الإمام كذلك من أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء[3] أي فكوننا لا نعقل موجودًا غير الله يتصف بهذه الصفات ثم لا يكون جسمًا لا ينفي بحال من الأحوال أن واجب الوجود المخالف بحقيقة ذاته وصفاته لكل ما سواه يمكن أن يكون كذلك.

---

(1) من ص 26 إلى 28.

(2) أساس التقديس ص 77.

(3) المرجع السابق ص 45.

وأما شبهتهم الثانية أعني قولهم إن علمه تعالى بالجسمانيات يوجب أن يحصل في ذاته صورها .. إلخ، فلا نسلم لهم منها هذه المقدمة حتى يصلح أن يرتبوا على ذلك ما زعموه من جسمانيته، بل نقول بكون العلم هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به[1] أو صفة توجب لمحلها تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض[2] كما اختاره جماعة من الأشاعرة[3] أو بكونه التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم أي الإضافة والنسبة المخصوصة التي يكون بها العالم عالمًا بمعلومه والمعلوم معلومًا لعالمه كما اقتصر عليه جمهور المتكلمين[4].

وإذ ذاك فنقول: كل ما نعلمه من آثار تلك الصفة أو ذلكم التعلق هو حصول ذلكم التجلي أو التمييز التام في محلها، أعني ذاته تعالى وأما أن هذا الحصول يكون بحصول صور متعلق التجلي أو التمييز أعني المعلوم في الذات فهذا ما وقع فيه نزاع عظيم في علم الشاهد، فمن أين يتصور القطع بمثله في الغائب بل إنه حتى على فرض القطع بكون ذلك وحقيته في الشاهد فمن أين يصلح قياس الغائب عليه مع تمام التباين في الحقيقة على ما قلناه غير مرة ولا سيما أنه يمكن أخذكم ههنا باعترافكم أن حصول صور الجسمانيات في ذات العالم يستلزم جسمانية تلك الذات ثم نقيم إذ ذاك البرهان القاطع على استحالة الجسمية عليه تعالى فيقوم ذلك سلطانًا مبينًا على ما عليه أهل الحق من أن علمه تعالى لا يستدعي حصول صور المعلومات في ذاته إنما يستدعي مجرد الانكشاف والتجلي التام على نحو ما صرح به المحقق الطوسي رحمه الله في تجريده، حين قال: (ولا يستدعي العلم

---

(1) كذا هو في المقاصد للمحقق التفتازاني، قال رحمه الله في شرحه: (أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه انكشافًا تامًّا لمن قامت به تلك الصفة إنسانًا كان أو غيره وعدل عن الشيء إلى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم أن المراد به المعلوم لأن في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل إليه تفاديًا عن الدور، وبالجملة فقد خرج الظن والجهل؛ إذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد؛ لأنه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة) انظره بهامش أشرف المقاصد ص 31.

(2) انظر المرجع السابق والمجلد الأول من المواقف وشرحه ص 50.

(3) انظر المجلد الثاني من شرح المو اقف وحواشيه ص 178.

(4) أي فلم يزيدوا عليه كون العلم صفة حقيقية ذات هذا التعلق المخصوص كما هو رأي الأولين، انظر المرجع السابق ص 177 فما بعدها.

- يعني علمه تعالى - صورًا مغايرة للمعلومات عنده - قال - لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا) قال شارحه العلامة القوشجي في شرح هذا التعليل: (معناه ما ذكره بعض المحققين أن حصول الأشياء له حصول للفاعل، وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل، وذلك بالإمكان. والوجوب أشد من الإمكان)[1].

وقال العلامة السيد رحمه الله في شرح مبحث العلم من موقف الإلهيات: (وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها)[2] فإن قيل مهما اعترفتم بالإضافة، أي سواء اقتصرتم عليهاأم زدتم عليها الصفة الوجودية لزمكم حصول الصورة في الذات لا محالة. ذلك بأن الإضافة لا يتصور تحققها قبل تحقق طرفيها اللذين هي نسبة بينهما أعني العالم والمعلوم وإذ لا تحقق للمعلوم في الخارج كما هو الغرض هنا فلابد من تحققه في ذات العالم تعالى وهو عين ما قلناه. قلنا جوابه كما يؤخذ من كلام العلامة السيد رحمه الله في شرح مبحث العلم من موقف الأعراض منع كون تحقق الإضافة يتوقف على تحقق طرفيها، بل هي إنما تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزات لا في الخارج ولا في الذهن)[3].

وإذن فقولكم في سند هذه المقدمة إن المتميز في علم صانع العالم من هذه الأجسام قبل وجودها يجب أن يكون موجودًا مما لا نسلمه لكم أصلًا بل نقول غاية ذلك أعني كونه متميزًا أن يكون متصورًا وهو مالا يقتضي وجوده بحال، كما أطبق عليه نفاة الوجود الذهني وأقرَّ به مثبتوه كذلك[4] ألا يرى إلى أن المثبتين وهم من يأتي الإشكال من قبلهم لم يطمعوا في إثبات هذا المطلب بمجرد تصورنا ما لا وجود له في الخارج بل اضطروا أن يقرنوا إلى ذلك حكمنا عليه بالأحكام الثبوتية وأنهم لذلك قد استجازوا في دفع

---

(1) انظر هامش المجلد الثالث من شرح المواقف وحواشيه ص 173 فما بعدها.

(2) انظر صلب المرجع السابق ص 61 فما بعدها.

(3) انظر المجلد الثاني ص 187.

(4) أما النفاة فظاهر وبهذا أجابوا المثبتين وانظر: أشرف المقاصد ص 145 وأما المثبتون فسيأتي البرهان.

ما استشكل به عليهم من لزوم التناقض في صدق نحو قولنا المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه[1] استجازوا في ذلك أن يقولوا إنما تصدق هذه القضية سالبة لا تقتضي وجود الموضوع[2] مع أنها لا محالة تقتضي تصور موضوعها وامتيازه في الذهن عما عداه، أعني الموجود، ضرورة أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره فلولا أن مجرد تصور الشيء لا يقتضي وجوده أصلًا أي لا في الذهن ولا في الخارج ولا واسطة ما ساغ لهم هذا الدفع أصلًا كما لا يخفى[3] قولكم في سند هذا السند إن المعدوم المحض لا يحصل فيه الامتياز، قلنا: نعم سلمناه ولكن ما معنا ليس عدما محضًا بل عدم إضافي يتعلق بخصوص الأجسام المعدومة كما هو فرض الكلام، فيصح امتيازه وإن لم يخرجه ذلك عن كونه عدمًا فإن المعدومات بل الأعدام متمايزة في أنفسها في العقل ولكن ذلك ليس لكونها موجودة في الخارج أو في الذهن حتى يلزم ما تقولون بل لمجرد كونها مدركة متصورة فلا يلزم ما رتبتم على ذلك أصلًا فالحاصل أننا نختار في هذا المقام أن لا ثبوت أصلًا لهذه الجسمانيات قبل وجودها وإن كانت متمايزة في أنفسها في علم صانع العالم وإنما المتحقق الثابت هو العلم المتعلق بها على نحو ما قاله نفاة الوجود الذهني[4]

---

(1) بيان هذا الإشكال من نص صاحبي المواقف وشرحه أن قالا، رحمهما الله: (فإن قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالأحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجودًا إما خارجًا أو ذهنًا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلًا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لأن كونه معلومًا ومخبرًا عنه في نفس الأمر يستلزم وجوده في الجملة وإذ لا وجود له أصلًا فلا علم ولا إخبار وإنه تناقض لأن المعدوم المطلق صار محكومًا عليه باتصافه بعدم العلم والإخبار عنه فيكون معدومًا مطلقًا وموجودًا في الجملة)، انظر مرصد الوجود والعدم من موقف الأمور العامة، مجلد واحد ص 285 وجوابه ما سيأتي.

(2) أي بمعنى أنه ليس معدومًا مطلقًا يعلم ويخبر عنه أي لا أنها تصدق موجبة معدولة المحمول بمعنى أن ثمة أمرًا يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى تقتضي وجود الموضوع وإذ ذاك أعني كون هذه القضية سالبة لا يكون تناقضًا لأنها لم تقتض وجود الموضوع أصلًا حتى يتم التناقض بين كونه موجودًا وبين كونه معدومًا مطلقًا كما هو الإشكال انظر المرجع السابق ص 285 فما بعدها.

(3) انظر في هذا حاشية المحقق عبد الحكيم السيلكوتي بالمرجع السابق ص 285.

(4) انظر أشرف المقاصد ص 145.



وإن لم يلزمنا بالضرورة تسليم ذلك في حقنا لقيام الفرق عندنا بين الشاهد والغائب وقيام الدليل القاطع بالمنع في حقه تعالى دوننا على ما تبين. سلمنا لكم[1] جدلًا هذه المقدمة ولكن لم قلتم إنه تعالى إذا حصل في ذاته صور الجسمانيات وجب أن يكون جسمًا قولكم في سند هذا لو كان المحل المدرك للمربعين المتساويين المميز بينهما بالعوارض واحدًا لامتنع امتياز أحدهما عن الآخر بشيء من العوارض، قلنا كلام ينادي على سقوط نفسه منهجًا ومضمونًا أما المنهج فمن حيث تخصيص القول ههنا بجزئية بعينها تخصيصًا يتبادر منه أن ما سوى هذه الجزئية على خلاف حكمها، والأمر ليس كذلك، وذلك أنه لا معنى لقصر حديث وجوب التمايز ثم ما تزعمون تبعًا لذلك من تعدد المحل على خصوص المثلين دون غيرهما فقد كانت الجادة لو راعيتموها إما طرد المسألة في سائر الأشياء أي بحيث تعم المتماثلات والمتباينات فتجعلون العبرة بالتمايز وتوجبون تعدد محال إدراك المدرك بتعدد المتمايزات مطلقًا وإما تجويز اتحاد محل المثلين وحصول التمييز بالعوارض مع ذلك بينهما على مثل ما جاز عندكم بمقتضى هذا

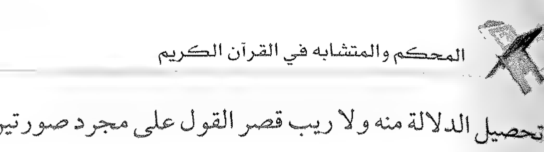
---

(1) إنما اقتصرنا على هذا القدر من القول في علمه تعالى ولم نجاوزه إلى ما قاله البعض من أن علمه تعالى بالأشياء حضوري لا حصولي بمعنى أن الأشياء حاضرة بأنفسها عنده، قالوا كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها، إذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم، قالوا وهو أقوى من العلم الحصولي ضرورة أن انكشاف الشيء على آخر لأجل حضوره بنفسه عنده أقوى من انكشافه عليه لأجل حضور مثاله عنده حسبما يقتضيه العلم الحصولي الناشيء من حصول صور الأشياء أي مثلها في القوي المدركة للعالم. انتهى انظر شرح التجريد بهامش المجلد الثالث من شرح المواقف وحواشيه ص 119 - ولا إلى قول بعضهم إن علمه تعالى بالأشياء إنما هو بحصول صورها في مجرد آخر. انظر المرجع السابق ص 120 مع أن في أي هذين أبلغ الدفع لقول هؤلاء وأتمه. لأنا نقول أما الأول فلما قال شارح التجريد رحمه الله من أن القول بحضور أنفس المعدومات وأحوالها لا سيما الممتنعات منها مشكل، إذ لا حقائق لها ثابتة في أنفسها حتى يتصور حضورها، انظر المرجع السابق ص 119 فما بعدها وأما الثاني فلما يلزمه من احتياجه تعالى في حصول علمه إلى ذلك المجرد الآخر الحاصلة فيه صور الأشياء حتى لو فرض عدم ذلك المجرد لانعدم علمه تعالى واتصف بالجهل تعالى الله عن قول الغافلين علوًّا كبيرًا وأيضًا فإنا نسأل عن خالق ذلك المجرد الآخر ومحصل الصور فيه فإما قيل بقدمه فلزم تعدد ذوات القدماء وإما لزم التسلسل المحالان وإما انتهى إلى الله فيعود عين هذا السؤال عن هذه الصور قبل وجودها كما لا يخفى، فلم يجد هذا في الدفع بحال ولذلك تركناه واقتصرنا على ما قلناه مما هو مقطوع به والله أعلم.

التخصيص أن يحل في المحل الواحد متعدد من المتباينات بالذات بل هذا أولى، فإن ما لا يرتاب فيه العقل أصلًا أن إمكان حلول الكثير المتباين بالذات في المحل الواحد بالمعنى الحقيقي الكامل للوحدة أبعد في التصور من إمكان حلول المثلين اللذين لا تباين بينهما في الحقيقة، ولوازمها في ذلك المحل.

قولكم المثلان إذا حصلا في محل واحد فكل عارض يعرض لأحدهما فهو بعينه عارض للآخر وذلك يمنع من حصول الامتياز أي الواجب في العلم لأحدهما عن الآخر إن كان قصدكم من اتحاد العوارض على هذا النحو ما يصل إلى حد دفع ما لابد منه لتحقيق الاثنينية أعني الاختلاف بالهوية بحيث لا يعد كل واحد منهما شخصًا مستقلًا عن شخص الآخر فممنوع قطعًا ولكنه غير مسلم لكم بحال، كيف ومهما تصورنا المتعدد أي بوصفه متعددًا لم يعقل أن ينفك في تصوره عن هذا الوصف بحال ثم لا يؤثر البتة في لزوم هذا الحكم كون ذلك المتعدد من المتماثل أو من غيره وهو رجوع إلى الإلزام بما سبق. فإن قلتم بين المثلين وبين غيرهما في ذلك فرق هو ما قلناه من أنه لا سبب لامتياز إحدى الصورتين المتماثلتين عن الأخرى إلا امتياز أحد محليهما عن الثاني، فلذلك قلنا: بتوقف إمكان ملاحظتهما عند المدرك على كونهما في محلين متمايزين عنده بخلاف غيرهما من الصور فإنها لما كانت متخالفة في أنفسها كفى ذلك في إمكان ملاحظتها عنده ولم تحتج في ذلك إلى ما احتاجت إليه المتماثلتان.

قلنا ممنوع بل هما متمايزتان في أنفسهما كذلك بالهوية بوصفهما متصورين بوصف الاثنينية على ما قلناه وهو السبب الأقوى في تمايزهما فهما في ذلك كغيرهما وإن زاد الغير إلى ذلك ما ذكرتموه من حديث هذا التخالف في الأنفس. وأما إن قصدتم بهذا الاتحاد ما لا يمنع من هذا الاختلاف بالهوية، ولا نحسبكم قلنا مسلم. ولكن النتيجة التي رتبتم على ذلك أعني امتناع الامتياز بينهما ممنوعة إذ ذاك قطعًا فإنه لا يلزم من اتحاد العوارض على هذا النحو عدم حصول الامتياز بالكلية كما لا يخفى وفوق هذا كله فإنه لا معنى أصلًا لابتنائكم هذا الكلام على فرض مربع آخر إلى هذين المربعين المتساويين، أعني المجنح بهما فإنه ما دام القصد كله في هذا الاستدلال ليس إلا إلى مجرد الحديث عن المثلين، وتحصيل النتيجة المرجوة منه لا يتوقف إلا على ذلك وهو ما يكفي في



تحصيل الدلالة منه ولا ريب قصر القول على مجرد صورتين متماثلتين كصورتي المربعين المتساويين مثلًا ودون أن يزيد في تلك الدلالة شيئًا من القوة أو البيان بحال ما سوى ذلك. نقول ما دام الأمر كذلك فإنه لا يكون معنى إذن البتة لتهويلكم الصورة وتضخيمها بالإضافة إليها هذا المربع الثالث ولذلك فإنا وجدناكم أنفسكم تضطرون إلى إغفال هذه الإضافة وتجاهلها في سائر مقدمات هذا الاستدلال كأنما لم يجر لها منكم ذكر قط مما يدل لا محالة إما على غمرتكم المنطوقة بحيث لا تعرفون ما تقولون ألغو هو أم إفادة ولا نحسبكم. وإما على كونكم تفعلون ذلك عن عمد وقصد ما قلناه من تضخيم الصورة وتهويلها وإيهام من يراها أن الأمر دقيق ومعقد التركيب حتى يتحير ويسلم بالنتيجة وفي كل ذلك ولا ريب أسوأ الخروج عن المنهج المستقيم في طلب الحق ولا سيما في هذه المهمات. فإن قيل لعل قصدهم من ذكر ذلك إلى إيجاد مسافة بين المربعين المتساويين المتطرفين هي مسافة هذا المربع المجنح بهما حتى إذا تصورت صورتاهما المتماثلتان تصورتا متمايزتين متفاصلتين بهذه المسافة خشية أن يسبق إلى الوهم عند تصورهما بدون هذه المسافة اتحاد الصورة أو اتصالها بحيث تشكل صورة مربع واحد لما بين الصورتين من تمام المماثلة فيضيع المقصود من هذا الاستدلال.

قلنا احتمال سقيم وقصد إذن ذميم لأنا بينا آنفًا أنه مهما تصور المثلان بوصف الاثنينية استحال أن يسبق الاتحاد إلى الوهم وهو بين قاطع، فلا محل لخوف الغفلة عن مثله أصلًا.

فإن قيل فلعل قصدهم من ذكره إذن إلى تحقيق المماثلة في التصور بين ذينك المربعين المتساويين بإيراد مربع آخر مغاير لهما كأن يكون أكبر منهما مثلًا وهو هذا المجنح بهما فإنه إنما تتصور مساواة أحد جناحيه، أعني هذين المربعين للآخر أو تتبين في التصور بتصور مغايرة هذا المربع لكل منهما على حد قولهم: وبضدها تتميز الأشياء. فلا يكون ذكره ضائعًا.

قلنا مغالطة بل إنما تتصور المساواة وتتبين عند مقارنة أحد المتساويين بالآخر لا عند مقارنة أحدهما إلى ما يغايره ودون أدنى توقف على هذه الأخرى، إنما الذي يمكن أن يحصل من المقارنة إلى المغاير هو المغايرة فحسب كما لا يخفى وهي غير مفيدة هنا

بحال فلا تدفع اللغوية عن ذكره، فلم يبق إذن إلا كونه صرفًا عن المهم، أعني الاشتغال بالمضمون لغير فائدة أصلًا، اللهم غير أن يكون ما قلناه من قصد السوء.

فهذا ما يتعلق بالمنهج، وإنما طولنا في ذلك مع ما قد يظن من أنه تشبث بمجرد الشك وهو مالا يشتغل بمثله محقق ولا سيما في أمثال هذه المسائل البالغة الأهمية والتي يعتبر صرف الجهد فيها إلى سوى لب الموضوع تبديدًا لما لا يستغنى عنه بل يفتقر إلى أضعاف أضعافه لأنا رُمنا الكشف عن عوراء مسلككم في هذه المهمات وتبيان أن هدفكم المهم في ذلك هو مجرد إثبات ما تلجلج في صدوركم من الشبهة حتى لو كان طريق ذلك السير على ما سداه الغلط الفاضح ولحمته المغالطة البينة و هو ما لا يسوغ مثله في طلب الحق فضلًا عن أن يكون الأمر متعلقًا بالله تعالى.

وأما المضمون فخروج عن المعقول بالكلية ومخالفة لما أطبق عليه من قال بحصول الصورة ومن أباها. أما الأول فإن مقتضى قولكم بتعدد محل المثلين في مدركهما أن تتعدد محال الأمثال في مدركها بمقدار تعدد تلك الأمثال وبالغًا عددها ما بلغ بحيث لو تصور أحدنا آلاف الآلاف من الأمثال كان فيه من المحال الحاصل فيها صور تلك الأمثال بعدد تلك الصور. ومعلوم أنه لا منتهى من العدد يقف عنده تصور أحدنا ويمتنع أن يجاوزه بل ما من عدد حتى لو بلغ آلاف آلاف الأضعاف من ذرات هذا العالم إلا ويمكن تصور مالا يمثل هذا العدد إليه إلا ما تمثله الذرة الواحدة من هذا العدد إليه، وهكذا إلى غير نهاية كما لا يخفى وإذن فإنه يجب بمقتضى زعمكم أن تكون ذات كل مدرك مؤلفة مما لا تتصور له نهاية أصلًا من المحال الممكن أن يحصل فيها صور المتماثلات المتمايزة عند تصورها وهو ما لا أبين من فساده ولا أتم من استحالته نظرًا وواقعًا عند كل أحد بلا أدنى شبهة.

وأما الثاني، أعني مخالفة القائلين بحصول الصورة، فالأمر ظاهر بالنسبة للآخرين لا يحتاج إلى برهان أصلًا، كيف وإنهم لمانعون من حصول الصورة فضلًا عن تعدد محالها! وأما الأولون فمصرحون بتجرد الصور العقلية أي الحاصلة في ذات مدركها على ما تقولون من جميع لواحق المادية الخارجية وإن شأنها لذلك ليس كشأن تلك أي حتى يلزم أن تتمانع وتتدافع مثلًا على ما هو مقتضى قولكم كما تتمانع الخارجية

وتدافع. قالا صاحبا المواقف وشرحه رحمهما الله :(الحكماء قالوا الصورة العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوي في نفس الماهية (بوجوه الأول أنها) أي الصورة العقلية (غير متمانعة في الحلول) إذ يجوز حلولها معًا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فإن المتشكل بشكل مخصوص مثلًا يمتنع أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول، وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معها بصورة أخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحلول فإن النفس إذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرًا جدًا وإذا اتصفت ببعض العلو زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به (الثاني تحل الكبيرة) من الصور العقلية (في محل الصغيرة) منها معًا ولذلك تقدر النفس على تخيل السماوات والأرض والجبال والأمور الصغيرة بالمرة معًا بخلاف الصور المادية فإن العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لا ينمحي الضعيف بالقوي) يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية (فإن الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها) إلى آخر ما قالاه[1] وغيرهما، رحمهم الله، من الفروق بين العقلية المجردة والمادية الخارجية. قال العلامة المولى حسن جلبي في تعليقه على قول صاحب المواقف غير متمانعة .. إلخ (والسر فيه أن التقابل والتماثل ونظائرهما في المنع من الاجتماع من أحكام الوجود الأصلي لا الظلي كما سبق). وقال في تعليقه على قوله: تحل الكبيرة في محل الصغيرة .. إلخ (والسر فيه أن النفس لتجردها لا مقدار لها فيكون نسبتها إلى جميع المقادير على السوية)[2].

فإذا كان شأن الصور العقلية الحاصلة في ذات مدركها هذا فمن أين قضيتم أنتم إذن بتمانع الصورتين المتماثلتين من ذلك وتدافعهما بحيث أوجبتم أن يكون لكل واحدة منهما محل غير محل الأخرى؟

بل لقد صرحوا كذلك في خصوص هذه الجزئية، أعني ما يطنطن به هؤلاء من اجتماع المثلين في محل واحد بما ينقض قول هؤلاء وأن المحلل من ذلك ما كان في الأعيان

---

(1) انظر مبحث العلم من موقف الأعراض، المجلد الثاني ص 195.

(2) انظر المرجع السابق.

لا في غيرها. قال العلامة السيد في شرح أول مقاصد العلم من موقف الأعراض: (واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الإشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته، إذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين. وأجيب عنه تارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية، والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين. انتهى المقصود منه [1].

سلمنا مجرد جدل لكنه لا محالة يقطع حجتكم أن حصول الصورتين المتماثلتين في محل واحد من مدركهما ممتنع وأنه يجب لذلك أن يكون لكل واحدة منهما محل غير محل الأخرى، ولكن لم قلتم مع ذلك إن المؤتلف من هذه المحال يجب أن يكون جسمًا ولِمَ لا يجوز أن تكون هذه المحال مجردة تجرد الصور الحاصلة فيها على ما بيناه فيكون المؤتلف منها مجردًا مثلها لا أثر فيه للجسمية بحال وإن كنا نحن نعوذ بالله ونستغفره من مجرد ترديد هذا القول أو إمراره على الخاطر فإن ما ندين به عقدًا ونوقن به برهانًا وعلمًا والحمد لله رب العالمين أن الرب سبحانه واحد حقيقي من كل وجه وإنما هي مجرد الصنعة لإلزام الخصم وإن كان بخلاف المذهب فإنكم لما التزمتم كون الباري تعالى جسمًا جاز عندكم لا محالة ائتلافه من الأجزاء بل هذا ما تصرحون به في هذه الشبهة فجاز جريًا على مذهبكم أن نجادلكم بهذا السؤال عن الموجب لكون المحال المؤتلف هو منها عندكم جسمية فإنكم ما لم تقيموا البرهان على جسميتها أولًا لم تلزم جسميته بحال، وهيهات هيهات لوجدانكم مثل هذا البرهان بل هيهات هيهات لإتلافه تعالى من المحال أصلًا فضلًا عن جسميتها، تعالى الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد.

وبالجملة فإنه على أي وجه قلبتم الأمر فإنه لا مناص بحال من سقوط هذه الشبهة وبالتالي سقوط ما توهمتم دلالتها عليه من استلزام علمه تعالى بالأجسام قبل وجودها جسميته سبحانه وتعالى عما قلتم علوًّا كبيرًا فهذا ما نراه من القول وافيًا بحق هذه الشبهة وآتيًا بنيانها من القواعد إن شاء الله تعالى، واعلم أنه ليس للإمام رحمه الله في هذا المقام إلا جواب شديد الاختصار فوق أنه لا يعطي هذه الشبهة المهمة حقها من العناية لعدوله

(1) انظر المرجع السابق ص 186.

عن المنع إلى مجرد المعارضة كأنما كل مقدمات هذه الشبهة ملزم يتعذر الفكاك منه فإن معارضته عند التحقيق مما لا يقطع أمل الخصم، وذلك أنه قال: (والشبهة الثالثة - يعني هذه - ساقطة أيضًا، والدليل عليه أنه يمكننا تخيل صورة الشجر والخيل، فهذه الصورة لو كانت منتقشة في ذاتنا لكانت ذاتنا إما أن يكون هو هذا الجسم وإما أن يكون جوهرًا مجردًا، والأول معطل لأنا نعلم بالضرورة أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير. وأما الثاني فإنه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسمًا وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة وبالله التوفيق)[1] وأنت خبير أن للخصم أن يجيب باختيار الشق الأول من هذا الترديد أعني أن تكون ذاتنا المنتقشة فيها هذه الصور هي هذا الجسم.

قوله إنا نعلم بالضرورة أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير قلنا: بل هو ممكن كما يرسم المصور ولا سيما آلة التصوير في عصرنا مثلًا صورة جسم فيما هو أصغر من حجمه مرات حتى إن أحدنا ليرى صورة الجبل الضخم والبحر المترامي الأطراف في الورقة الصغيرة التي لا تمثل بالنسبة إليه شيئًا يذكر وهو مجرد تقريب للأمر بالمثال وإن لم يطابقه من كل وجه، فعند اختيار هذا الشق لا يلزمنا هذا المحال الذي ألزمتنا إياه هذا على الأول فإن المفروض أنا نتحدث عن الوجود الظلي لا عن الوجود الحقيقي حتى يلزم من كون المحل الحاصل فيه صورة الجسم المعين جسمًا أن يكون على مقدار ذلك الجسم ولا النتيجة التي ألزمتنا على الثاني لأنا إذ ذاك قائلون بجسمية المحل الحاصل فيه الصورة لا تجرده حتى تلزم هذه النتيجة كما لا يخفى وأيًا ما كان الأمر فجزاه الله على اجتهاده خيرًا والله أعلم.

فهذا رد ما شبه به القوم من المعقول، فأما ما شبهوا به من نحو ما سقناه من آي الكتاب العزيز ومن أحاديث السنة المطهرة فسيتبين إن شاء الله عند مناقشة كلام غيرهم من طلاب الحق أن هذه الآيات وتلك الأحاديث بعد تسليم تبادر الفاسد من ألفاظها مصروفة عنه بالقرائن الواضحة القاطعة لمطمع كل من كان في قلبه زيغ إن شاء الله أحكم الحاكمين.

(1) أساس التقديس ص 45.

ثانيًا: سوق البرهان على حقية ما يقوله أهل الحق من استحالة أن يكون إله العالم تعالى جسمًا

وإذ قد فرغنا من إدحاض معظم شبهتهم والحمد لله فإنا نسوق البرهان على حقية قولنا وقول أهل الحق من استحالة الجسمية وما يستلزمها عليه تعالى فنقول وبالله التوفيق:

يتمثل هذا البرهان كذلك في معقول ومنقول، نعارض بهما معقول هؤلاء وما تبادر من منقولهم.

برهان العقل:

فأما المعقول فإنا نقرن هنا بين مقالة المقتصرين على نسبة الجهة إليه تعالى وبين مقالة المجاوزين ذلك إلى التصريح بجسميته على نحو ما سقنا القول في شبههم الست، فنقول وبالله التوفيق:

البرهان الأول من المعقول

لو كان الواجب تعالى حالًا في جهة لكان جسمًا، لكن التالي باطل فبطل المقدم، أما الملازمة فلما وعدنا به قبلًا من البرهان على لزوم عنق مثبت الجهة ما فرَّ منه من الجسمية بالمعنى المتبادر من إطلاق الجسم وذلك أن نقول بمقالة الإمام رحمه الله في كتابه أساس التقديس بعد حكاية تحاشي أولئك الكرامية إطلاق الجسم عليه تعالى بهذا المعنى المتبادر من (أن كل ما كان مختصًّا بحيز أو جهة يمكن أن يشار إليه بالحس فذلك المشار إليه إما ألا يبقى منه شيء في جوانبه الست وإما أن يبقى. فإن لم يبق منه شيء في جوانبه الست فهذا يكون كالجوهر الفرد وكالنقطة التي لا تتجزأ ويكون في غاية الصغر والحقارة ولا أظن أن عاقلًا يرضى أن يقول إن إله العالم كذلك، وأما إن بقي شيء في جوانبه الست أو في أحد هذه الجوانب فهذا يقتضي كونه مؤلفًا مركبًا من الجزأين أو أكثر، قال وأقصى ما في الباب أن يقول قائل: إن تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والانحلال إلا أن هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركبًا مؤلفًا كما أن الفلسفي يقول الفلك جسم إلا أنه لا يقبل الخرق والالتئام، فإن ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه

جسمًا طويلاً عريضًا عميقًا، قال فثبت أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصًّا بالحيز والجهة ومشارًا إليه بحسب الحس واعتقدوا أنه تعالى ليس في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تتجزأ أوجب أن يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالى ممتد في الجوانب أو في بعض الجوانب. ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبًا مؤلفًا فكان امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف والمركب امتناعًا عن مجرد هذا اللفظ مع كونه معتقدًا لمعناه. فثبت أنهم إنما أطلقوا عليه لفظ الجسم لأجل أنهم اعتقدوا كونه تعالى طويلًا عريضًا عميقًا ممتدًا في الجهات فثبت أن امتناعهم عن هذا الكلام لمحض التقية والخوف، وإلا فهم يعتقدون كونه تعالى مركبًا مؤلفًا)[1].

فهذا الإلزام عليهم إن أثبتوا الجوهر الفرد. فأما إن أنكروه فالأمر آخذ بخناقهم وأشد إلزامًا، وذلك أن منكره يقول كما نص عليه أيضًا: إن كل متحيز فلا بد أن يتميز أحد جانبيه عن الثاني وكل ما كان كذلك فهو منقسم. قال فثبت أن كل متحيز فهو منقسم مركب)[2] ولا معنى للجسم بالمعنى المتبادر منه إلا هذا، وقد يسلك بهذا البرهان -أعني برهان هذه الملازمة- سُننًا أخر ولكنه مشترك الأداء مع ما ساقه به الإمام من الجسمية، وذلك كأن نقول بمقالة حجة الإسلام رحمه الله في آخر الأصل السابع من أصول أول أركان الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد من إحيائه، قال: (ولأنه لو كان فوق العالم لكان محاذيًا له، وهو محاذ لجسم، فإما أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير محوج بالضرورة إلى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر)[3] بل قد صرح رحمه الله بما لزم من هذه الطريق أعني الجسمية فقال في آخر الأصل الثامن من أصول هذا الركن: (فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسمًا مماسًا للعرش إما مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال وما يؤدي إلى المحال فهو محال)[4] انتهى. قال شارح الإحياء العلامة الزبيدي رحمه الله في شرح هذا النقل الأخير

(1) ص 78 فما بعدها.

(2) المرجع السابق ص 38.

(3) إحياء علوم الدين جـ1 ص 107.

(4) نفس المرجع.

من الإحياء: (وتحقيقه أنه تعالى لو استقر على مكان أو حاذى مكانًا لم يخل من أن يكون مثل المكان أو أكبر منه أو أصغر، فإن كان مثل المكان فهو إذن متشكل بأشكال المكان حتى إذا كان المكان مربعًا كان هو مربعًا أو كان مثلثًا كان هو مثلثًا. وذلك محال وإن كان أكبر من المكان، فبعضه على المكان. ويشعر ذلك بأنه متجزئ وله كل يشتمل على بعض، وكان بحيث لو نسب إليه المكان لكان ذلك المكان ربعه أو خمسه وإن كان أصغر من المكان بقدر لم يتميز عنه إلا بتحديد وتقدير وكل ما يؤدي إلى جواز التقدير على الباري تعالى فتجويزه في حقه كفر من معتقده، وكل من جاز عليه الحصول بذاته على محل لم يتميز عنه ذلك المحل إلا بكون أحدهما محلًا والآخر حالًا فيه وقبيح وصف الباري تعالى بالحصول في مكان. ومتى جاز عليه موازاة مكان أو مماسته جاز عليه مباينته. ومن جاز عليه المباينة والمماسة لم يكن إلا حادثًا. وهل علمنا حدوث العالم إلا بجواز المماسة والمباينة على أجزائه؟)[1] وبهذا تتبين كيف أداء هذا السنن كسابقه إلى ما قلنا به من الجسمية. هذا ثم إن الإمام رحمه الله قد أورد على لسان أولئك مناقشة على هذا الإلزام ثم دفع في صدرها أحسن الدفع، فقال رحمه الله: (فإن قيل لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب ومع كونه كذلك فإنه يكون عظيمًا قولكم:[2] العظيم يجب أن يكون مركبًا منقسمًا وذلك ينافي كونه أحدًا قلنا سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسمًا في الشاهد فلم قلتم إنه يجب أن يكون في الغائب كذلك؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل وأيضًا لم لا يجوز أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر؟

قولكم[3] هو يقتضي أنه حقير وذلك على الله تعالى محال.

قلنا الذي لا يمكن أن يشار إليه البتة ولا يمكن أن يحس به يكون كالعدم فيكون أشد حقارة وإذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك؟ - قال الإمام رحمه الله: والجواب على الأول

(1) جـ2 ص 107.

(2) ساقطة من المطبوعة التي بين أيدينا مستعاض عنها بمجرد واو قبل العظيم وهذا فاسد إنما السياق قاض بما صنعناه.

(3) ساقطة كذلك مستعاض عنها بواو قبل هو وهو كسابقه.

أن نقول إنه إذا كان عظيمًا فلابد أن يكون منقسمًا وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد بل هذا بناء على البرهان القطعي وذلك لأنا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل فإن حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايرًا لها، إذ لو جاز أن يقال إن هذا المشار إليه عينه لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفضي إلى تجويز أن الجبل شيء واحد وجزء لا يتجزأ مع كونه جبلًا وذلك شك في البديهيات فثبت أنه لا بد من التزام التركيب والانقسام وإما ألا يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها فحينئذ يكون نقطة غير منقسمة وجزءًا لا يتجزأ، وذلك باتفاق العقلاء باطل فثبت أن هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد[1].

قال: وأعلم أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسعد حالًا من هؤلاء الكرامية، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبًا من الأجزاء والأبعاض أما هؤلاء الكرامية فإنهم زعموا أنه مشار إليه بحسب الحس وزعموا أنه غير متناه. ثم زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة، فلا جرم صار قولهم قولًا على خلاف بديهة العقل أما قولهم الذي لا يحس به ولا يشار إليه فأشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ.

قلنا: كونه موصوفًا بالحقارة إنما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره. أما إذا كان منزهًا عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار، فلم يلزم وصفه بالحقارة)[2].

فجزاه الله عن هذا التحقيق خير الجزاء.

لا يقال لا نسلم لكم تمام ما زعمتموه من هذه الملازمة إذ الأمر هو على ما قاله ابن رشد وناهيكم به من أن (الشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية - قال ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فإن الجهة غير المكان. ذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم

(1) في المطبوعة التي بين أيدينا قياس للشاهد على الغائب وهو خطأ ظاهر والصواب ما أثبتناه.

(2) المرجع السابق من ص 45 إلى ص 47

نفسه المحيطة به وهي ستة، وبهذا نقول إن للحيوان فوقًا وأسفل ويمينًا وشمالاً وأمامًا وخلفًا، وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلًا. وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضًا مكان للهواء. وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له. وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر. ويمر الأمر إلى غير نهاية. فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانًا أصلًا إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم؛ لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم. فإذن إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم. فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود هو جسم. لا موجود ليس بجسم - قال - وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء. وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئًا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم. أعني طولًا وعرضًا وعمقًا لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدمًا وإن أنزل الخلاء موجودًا لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم. وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين، يريدون الله والملائكة. وذلك أن ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد. فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن. وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك أنه لم يكن ههنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود، أعني أنه يقال إنه موجود أي في الوجود. إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم. فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السماوات ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم - قال - فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع

نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال له، فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه؛ لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم. فإنه لما كان في الشاهد شرطًا في وجوده كان شرطًا في وجود الصانع الغائب - قال - وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثالًا من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم. وإن لم يك ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم، فيجب أن يتمثل في هذا كله فعل الشرع وإلا فيؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله)[1] فقد بان لك من تحقيق هذا الفيلسوف وهو من هو إحاطة بفنون المعقول والمجلي في حلبة هذا الميدان كيف أن فوق العرش وهو ما قلنا به جهة للرب تعالى لا يستلزم الجسمية عليه تعالى وهو المطلوب.

سلمنا ما زعمتموه من هذه الملازمة. ولكنها معارضة بما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه منهاج السنة من أنه يقال لكم يعني نفاة الرؤية: (أنتم تقولون ومن وافقكم من المثبتين للرؤية إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباين له ولا محايث له) إلى أن قال: (فيقال إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباين له ولا محايث له ووجود موجود مباين للعالم فوقه وهو ليس بجسم كان تصديق العقل بالثاني أقوى من تصديقه بالأول وهذا موجود في فطرة كل أحد، فقول الثاني أقرب إلى الفطرة. ونفورها عن الأول أعظم. فإن وجب تصديقكم في ذلك القول الذي هو عن الفطرة أبعد كان تصديق هؤلاء في قولهم أولى وحينئذ فليس لكم أن تحتجوا على إبطال قولهم بحجة إلا وهي على بطلان قولكم أدل. فإذا قلتم: وجود موجود فوق العالم ليس بجسم لا يعقل. قيل لكم كما أن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه لا يعقل. فإذا قلتم نفي هذا من حكم الوهم. قيل لكم إن كان هذا النفي من حكم الوهم وهو غير مقبول

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة بالمطبوعة الموسومة بفلسفة ابن رشد من ص94: 96.

فذلك النفي من حكم الوهم وهو غير مقبول بطريق الأولى – قال – فإن قلتم حكم الوهم الباطل أن يحكم في أمور غير محسوسة حكمه في أمور محسوسة. قيل لكم جوابان: أحدهما أن هذا يبطل حجتكم على بطلان قول هؤلاء لأن قولهم إنه لا يمتنع وجود موجود فوق العالم ليس بجسم أقوى من قول من يقول لا يمتنع وجود موجود قائم بنفسه لا يشار إليه. فإن كنتم لا تقبلون هذا الأقوى لزعمكم أنه من حكم الوهم الباطل لزمكم أن لا تقبلوا ذلك الذي هو أضعف منه بطريق الأولى فإن كليهما على قولكم من حكم الوهم الباطل. وفساد قولكم أبين في الفطرة من فساد قول منازعيكم. فإن كان قولهم مردودًا فقولكم أولى بالرد. وإن كان قولكم مقبولًا فقولهم أولى بالقبول.

الجواب الثاني أن يقال أنتم لم تثبتوا وجود أمور لا يمكن الإحساس بها ابتداءً حتى يصح هذا الكلام بل إنما أثبتم ما ادعيتم أنه لا يمكن الإحساس به بإبطال هذا الحكم الفطري الذي يحيل وجود ما لا يمكن الإحساس به وهو محال، فإن هذا الحكم لا يبطل حتى تثبت الأمور التي ليست بمحسوسة. فيلزم الدور فلا يبطل هذا الحكم حتى يثبت ما لا يمكن الإحساس به ولا يثبت ذلك حتى يبطل هذا الحكم فلا يثبت ذلك. ويقال لكم إن جاز وجود أمر لا يمكن الإحساس به فوجود ما يمكن الإحساس به أولى. وإن لم يمكن بطل قولكم فمن أثبت موجودًا فوق العالم ليس بجسم يمكن الإحساس به كان قوله أقرب إلى العقل ممن أثبت موجودًا لا يمكن الإحساس به وليس بداخل العالم ولا خارجه – قال – ففي الجملة أن ما من حجة يحتجون بها على بطلان قول منازعيهم إلا ودلالتها على بطلان قولهم أشد ولكنهم يتناقضون والذين وافقوهم على بعض غلطهم ما داموا يسلمون لهم تلك المقدمة الباطلة النافية وهو إثبات موجود قائم بنفسه لا يشار إليه ولا يكون مباينًا لغيره ولا محايثًا له[1] ولا داخل العالم ولا خارجه ويطلبون طردها، وطردها يستلزم الباطل المحض فوجه المناظرة أن تلك المقدمة لا تسلم لكن يقال إن كانت باطلة بطل أصل قول النفاة. وإن كانت صحيحة فهي أولى على قول أهل الإثبات. فإن كان إثبات موجود ليس بجسم ولا هو داخل العالم ولا خارجه ممكنًا فإثبات موجود فوق العالم وليس بجسم أولى بالإمكان وإن لم يكن ذلك ممكنا بطل أصل قول النفاة

(1) في المطبوعة التي بين أيدينا ولا مماثلًا له وهو خطأ واضح.

وثبت أن الله إما داخل العالم وإما خارجه فيكون قولهم بإثبات موجود ليس بداخل العالم ولا خارجه أبعد عن الحق على التقديرين وهو المطلوب)[1].

لا يقال ذلك لأنا نقول: كلا هذين الكلامين غلط أو مغالطة لا يخفى أمرها عند التحقيق.

أما الأول: فما كنا لنسلم لابن رشد أن الجهة التي وراء سطح آخر أجسام العالم (الفلك الخارج) ليست مكانًا ولا أن ما يوجد في خصوص تلك الجهة يجب إذن ألا يكون جسمًا. بل نقول إن هذا الفلك الخارج بوصفه جسمًا باعترافك حيث قد أطلقت عليه «عنوان آخر أجسام العالم» فشأنه إذن شأن سائر الأجسام يجب له الحيز والمكان بمثل ما يجب لها. ويمتنع ضرورة حصوله في غير المكان كما يمتنع حصولها. أما أن سائر الأجسام غير هذا الفلك الخارج تستلزم المكان فضروري واتفاق منا ومنكم. بل لانخال من العقلاء من يسعه الخلاف فيه. وأما أن شأنه شأنها فلما سنقيم من الدلالة البينة إن شاء الله على تساوي جميع الأجسام في تمام الماهية وأن أحدها إذا اقتضى لذاته شيئًا كهذا التحيز وجب أن يقتضيه سائرها. وإذن فإن ما وراء هذا الخارج يجب أن يكون مكانًا. وبحيث إذا كان هنالك موجود ما كان وجوده في مكان قطعًا. وكان بالتالي جسمًا على ما هو مقتض اعترافك بأن كل ما هو في مكان يجب أن يكون جسمًا.

قولك في سند هذا النفي: سطح آخر أجسام العالم ليس مكانًا أصلًا إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم. قلنا أما أن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانًا فشيء لا يضرنا تسليمه والتزامه. ولكنه كلام خارج عن معيار التحقيق منهاجًا ودليلًا. أما المنهاج فلأنك إنما اشتغلت في هذا الكلام بإبطال المكان بالمعنى الذي يقول العامة المكان عليه لا يقوله غيرهم، أعني ما يستقر الشيء عليه[2]

(1) جـ1 ص 218 فما بعدها.

(2) لا ينافي أنهم يقولونه كذلك أغلب ما يقولونه على ما عند ابن رشد وشيعته من الحكماء على ما نقله عبد الحكيم عن الشفاء. قال رحمه الله في أول تعليقه على المقصد الذي عقده صاحب المواقف للمكان («قوله في المكان» في الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشيء مستقرًّا عليه، وربما عنوا بالمكان الشيء الحاوي للشيء كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وإن لم يستقر عليه وهذا هو الأغلب عندهم. وإن لم يشعروا به إذ الجمهور منهم يجعلون =

لا بالمعني الذي تراه وشيعتك (سطح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست) والذي أنت مضطر معه لا محالة إلى التسليم بل معترف بالفعل بأن الكائن فيه فهو يجب أن يكون جسمًا. وحينئذ فإنه لا يلزم من إبطال المكان بذلك المعنى الأول إبطاله بهذا المعنى الثاني أعني أنه لا يلزم من كون سطح الفلك الخارج ليس مكانًا ألا يكون ما وراءه هو المكان بحيث إذا وجد في هذه الجهة شيء انطبق عليه لا محالة حكم الكائن في أية جهة ومكان آخر أعني كونه جسمًا بل لا يلزم من إبطال كون هذا السطح مكانًا إبطال ضرورة أنه إذا ما استقر عليه أو ماسه شيء كان ذلك الشيء بضرورة ما تقدم في كلام حجة الإسلام وشارحه جسمًا وكان لا محالة كذلك في مكان بالمعنى الذي تراه بل بكل معنى يتصورأن يقال المكان عليه ضرورة أن ما هو مستقر على سطح هو لا محالة ممتد فيما وراءه فهذا المنهاج. وأما الدليل فإنا لا نسلم لك من هذا الكلام أنه لا يمكن أن يوجد على سطح الفلك الخارج جسم. حتى يتم لك أن ما يوجد هناك يجب ألا يكون جسمًا. بل نقول ذاك ممكن لا يمنع منه إلا من ينكر قدرة الإله تعالى وعموم تعلقها بكل ممكن، فأما من يعترف بهذه القدرة على ما أنت معترف[1] ولم يذهب مذهب الحكماء من كونه تعالى موجبًا بالذات لا مؤثرًا بالقدرة[2] وبأن تعلقها يعم الممكنات كلها ما جرت به منها المقادير و مالم تجر كما قال مولى حسن جلبي في حاشيته على المواقف: أول مقصد القدرة (اعلم أن القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاده وتركه ولا شك أن هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها. ونسبته إلى الضدين على السواء)[3] وقال صاحب المواقف

= السهم ينفذ في مكان. وأن السماء والأرض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وإن لم يعتمد على شيء. لكن الحكماء وجدوا للشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني أوصافًا مثل أن يكون الشيء فيه ويفارقه بالحركة ولا يسعه غيره .. إلخ انتهى. قال - ومنه يعلم أن المكان بالمعنى المصطلح ليس أمرًا وراء ما يعرف العامة) المجلد الثاني من شرح المواقف ص70 من أسفل ولكن الذي يعنينا هنا هو أن ذلك الأول غير هذا الثاني وهو بين.

(1) انظر كتابه السابق ص 79.

(2) انظر المجلد الثالث من المواقف وشرحه ص 41.

(3) نفس المرجع السابق من أسفل.

رحمه الله (الثالث - يعني من الفروع على إثبات القدرة - قدرته تعالى غير متناهية ذاتًا وتعلقًا. أما ذاتًا فلأن التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة وأما تعلقًا فمعناه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيًا فتعلقاتها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة)[1] نقول أما من يعترف بذلك كله وبأن يكون الجسم أعني أي جسم كان لما سنقيمه من الدلالة على تساويها أن هذا التكون ممكن ذاتًا يستحيل أن يتخلف عنه كسائر الممكنات هذا الإمكان الذاتي. لم يكن له بدٌّ البتة من التسليم بأن في حيز قدرة الله سبحانه إمكان أن يحصل وراء هذا الفلك الخارج جسم آخر أصغر منه أو مثله أو أضعاف أضعافه بحيث لا يمثل جميع هذا العالم إليه إلا ما تمثله القطرة إلى جنب البحر. وأن يكون وراء هذا الجسم آخر مثله أو أصغر أو أكبر وهلم جرًا إلى آخر ما يشاء الله أن يكون آخر أجسام العالم.

قولك في سند هذا السند لو كان وراء سطح هذا الخارج جسم لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ويمر الأمر إلى غير نهاية.

قلنا أما أنه لا يوجد وراء آخر أجسام العالم جسم بالفعل فحق بل قطعي. لكن لا لما ذكرت بل لضرورة أنه لا يتصور أن يكون ما وصفناه بآخر أجسام العالم آخرًا إلا حيث لا يكون وراءه جسم آخر البتة. وأنه مهما يكن جسم فهو بالضرورة من العالم المفتقر إلى الخالق سبحانه. لما سيأتي وليس خارج العالم. فلو كان لكان إذن من العالم لا وراءه. ولكن هذا لا يمنع أصلًا من إمكان حصول جسم آخر بل أجسام كثيرة وراء هذا الخارج بحيث لا يكون هذا الخارج آخر أجسام العالم بل يكون الآخر غيره مما يشاء الله آخريته من تلك الأجسام كما قلنا ولا من أن ما وراء هذا الخارج بالتالي ليس مكانًا يستلزم لا محالة جسمية ما يكون فيه استلزام سائر الأمكنة لذلك في الكائن فيها.

فأما ما شككت به من لزوم التسلسل المحال فنستطيع أن نضع أيدينا على جوابه من هذا النص الأخير الذي نقلنا عن صاحب المواقف. ذلك بأنا حيث قلنا إن عدم تناهي الأجسام إنما هو بالقوة. وأما بالفعل فمتناهية فإنه لا يلزمنا إذن من التسلسل ما هو محال أصلًا إنما غاية ما يلزمنا منه ما أطبق العقلاء على عدم استحالته، أعني أن التسلسل إلى

(1) نفس المرجع ص 48 من أعلى.

غيـر نهاية إنما يسـتحيل في أمور موجـودة بالفعل. فأما العدمـات والممكنات الاعتبارية فلا تسلسل فيها بالوجه المحال أصلًا[1] ألم تر إلى مراتب الأعداد بل ألم تر إلى ما أطبق عليـه المسـلمون مـن تجدد لذات أهـل الجنة وأنفاسـهم لا إلـى نهاية كيف أنـه لما كان ما ضبطه الوجود منها بالفعل متناهيًا وما لا يتناهى لم يضبطه الوجود بعد، لما كان كذلك لم يكن فيه من التسلسـل ما يحيله العقل؟ بل إنك نفسـك وفي كتابك هذا نفسه لمعترف بأن حالة التسلسـل ومرور الأمر إلى غير نهاية ليسـت على إطلاقها[2]. بل منه ما تقرر في

---

(1) تسـتطيع الظفـر بهـذا في مقامات كثيرة من كتب القوم، وانظر منها دفعهم لمـا ورد على العمدة في إبطال التسلسـل أعني برهان التطبيق من النقض بالمجلد الأول من شـرح المواقف من ص 541 إلى ص 544. وشرح التجريد بهامش المجلد الثاني من شرح المواقف ص 309 فما بعدها.

(2) اقرأ له من هذا الكتاب هذا النص قال: (وأما المفهوم الأول - يعني من المفهومين المشتركة بينهما المقدمـة القائلـة مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث - وهو الـذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعني الجسم تتعاقـب عليـه أعراض غير متناهية، إما متضـادة وإما غير متضادة كأنك قلت: حركات لا نهاية لها كمـا يـرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر ولهذا لما شـعر المتأخرون من المتكلمين بوحي هذه المقدمة راموا شـدها وتقويتها، بأن يبينوا في زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب علـى محـل واحد أعـراض لا نهاية لها، وذلـك أنهم زعموا أنـه يجب عن هذا الموضـع ألا يوجد منهـا فـي المحل عرض ما يشـار إليه إلا وقـد وجدت قبله أعـراض لا نهاية لها؛ وذلـك يؤدي إلى امتنـاع الموجود منها أعني المشـار إليـه لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء مـا لا نهاية له. ولما كان مـا لا نهايـة له لا ينقضي وجب ألا يوجد هذا المشـار إليه. أعني المفروض موجـودًا مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السـماوي إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجـد ومثلـوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينـار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدًا. وهذا التمثيل ليس بصحيح؛ لأن في هذا التمثيل وضـع مبـدأ ونهاية ووضع ما بينهمـا غير متناه لأن قوله وقع في زمان محـدود وإعطاؤه الدينار يقع أيضًا في زمان محدود فاشـترط هو أن يعطيه الدينار في زمن يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها وذلك مسـتحيل فهذا التمثيل بين من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها. وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقًا في جميع الوجوه وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين إما على جهة الدور وإما على جهة الاستقامة فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها. مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب وإن كان غروب فقد كان =

العقل جوازه نعم إنما يلزم التسلسل المحال إياك وشيعتك بتفسيركم هذا الفاسد للمكان بحيث تعارضت له عندكم ضروريتان قطعيتان ما تقولون بإحداهما إلا اضطررتم بسـبب هذا التفسير الفاسد إلى إلغاء الأخرى لم يلزمنا نحن شيء من ذلك أصلًا. ذلك أنك حين فسرت المكان بتفسير أرسطو والمتأخرين من الفلاسـفة كابن سينا والفارابي وأتباعهما من كونه السـطح الباطن للجسم الحاوي المماس للظاهر من الجسم المحوي[1] حسبما نطقت عبارتك (سـطوح جسـم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست) فجعلتم المكان كالكائن فيه جسـمًا احتاج هو الآخر عندكم إلى مكان آخر جسـم مثله واحتاج هذا الآخر إلى ثالث وهكذا لا إلى نهاية فتعارضت بسبب ذلك ضرورة عقلية هي استحالة التسلسل مـع أخـرى هي امتناع كون جسـم لا في مكان فلزمتـم منطق العقلاء في إحالة التسلسـل وحدتم عن سـبيلهم في إلغاء اسـتلزام الجسـم للمكان وهو مالا يسـع منصفًا -ولا سيما بعد ما سـتقيم من الدلالة على تسـاوي الأجسـام- إلغاؤه. فأما لو كنتم ذهبتم في تفسيره مذهـب المتكلميـن مـن أنـه البعد المفـروض[2] (الخـلاء الـذي رددت) مـا لزمكم هذا التعارض أصلًا ولا ضركم استحالة التسلسـل شـيئًا. وماذا عسـى أن يحول دون اختيار

= شـروق فإن كان شـروق فقد كان غروب وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض وإن كان بخـار صاعد من الأرض فقـد ابتلت الأرض، وإن كانت ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم. فإن كان غيم فقد كان غيم.

وأما التي تكون على الاسـتقامة مثل كون الإنسـان من الإنسـان وذلك الإنسـان من إنسان آخر فإن هـذا إن كان بالـذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسـباب لم يوجد الأخير. وإن كان ذلـك بالعرض مثل أن يكون الإنسـان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسـان الذي هو الأب المصور له وهو يكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع وإن وجد ذلك الفاعـل يفعـل فعلًا لا نهاية لـه أن يفعل بآلات متبدلة أشـخاصًا لا نهاية لها) مـن ص 52 إلى 54.

أرأيت كيف حفل على طوله بالتصريح بما قلناه من أن إحالة التسلسل ليست على إطلاقها؟ وبالله التوفيق.

(1) انظر المجلد الثاني من شرح المواقف ص 75 وشرح التجريد بهامشه ص 393.

(2) المجلد الثاني من شرح المواقف ص 84 فما بعدها. مع ملاحظة ذهاب صاحبي المواقف وشرحه إلـى خلافـه أعني كون المكان موجودًا لا مفروضًا كما يعلم من مراجعة أول المقصد ولكن الحق أحق أن يتبع.

المحقق لهذا المذهب. وهل هي إلا شبهات واهيات تشبث بها من تشبث شاهدًا في وهمه على وجود المكان و بالتالي امتناع ما نقول به فيه من هذا البعد المفروض كالتي حكى شارح التجريد رحمه الله وردها إذ قال (المكان موجود لأنه مقصد المتحرك ولأنه مشار إليه بالإشارة الحسية فإنه يقال الجسم ههنا أو هناك ولأنه ينتقل الجسم منه وإليه ولأنه يقدر له نصف وثلث وربع إلى غير ذلك ولأنه يتفاوت زيادة ونقصانًا[1] ولا يتصور شيء من الأمور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بأن مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية أما للثقال فالمركز، وأما للخفاف فالمحيط فكلاهما موجود. وأما في الحركات القسرية والإرادية فوضع خاص له بالنسبة إلى الأجسام التي في منتهى حركته. والإشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار إليه في الخارج. فإن الحكماء ذهبوا إلى أن الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في أنفسها لا مفصل فيها مع أنهم جوزوا الإشارة الحسية إلى النقطة المتوهمة في وسط الخط. وإلى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار إليه بالإشارة الحسية موجودًا في الخارج[2]، وانتقال الجسم إنما هو عن فراغ موهوم إلى فراغ آخر كذلك[3]،

---

(1) قال صاحب المواقف رحمه الله في إيضاحه: فإن ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة. قال شارحه: (لا يقال ذلك التقدير والتفاوت أمر فرضي فإن العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس، ويحكم بأنه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضًا، ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين أطرافهما. لأنا نقول نحن نعلم بالضرورة أن التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض، وكذا الحال في قبول التقدير) المجلد الثاني ص79.

(2) أي بل يلزم أحد الأمرين كما قال مولى حسن جلبي على المواقف (أما وجوده فيه أي كالإشارة إلى موجود بالفعل في محل موجود كذلك بالفعل كأن تشير إلى نفس سطح الجسم لا إلى خط فيه ولا إلى نقطة في الخط وأما وجود المحل الذي يتوهم المشار إليه فيه) انتهى المقصود منه مع بعض إيضاح.. وقال العلامة عبد الحكيم على المواقف أيضًا («قوله مشارإليه» إن أراد به مشارًا إليه بالذات فممنوع وإن أراد أنه مشارإليه ولو بتبعية الجسم المتمكن فمسلم لكنه لا يقتضي ذلك وجوده بل وجود ما ينتزع منه ويشار إليه بتبعيته كما هو مذهب الأشاعرة) انظر النقلين بالمجلد الثاني ص 70 من أسفل.

(3) سلك عبد الحكيم في تعليقه على المواقف نحوًا آخر في جواب إشكال الانتقال هذا فقال: (قوله: وضرورة أنه ينتقل منه الجسم وإليه. فيه أن الانتقال ليس إلا استبدال القرب والبعد نص عليه في =

والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الأجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان إنما هو بحسب التوهم[1])[2].

وإنما قلنا لا تعارض بين تينك الضروريتين على تفسيرنا المكان بالبعد المفروض، وإن كان هذا البعد، أعني البعد الذي هو خارج العالم، على قولنا كذلك لا نهائيًا لأنا حيث جعلناه مفروضًا لا موجودًا بالفعل، فإن التسلسل حينئذ إنما يكون في مجرد أمر اعتباري وهمي، لا أثارة فيه للوجود الخارجي أصلًا، فضلًا عن عدم تناهي هذا الوجود، وهو ما بيّنا آنفًا إطباق الكل على عدم استحالته، فلم يضرنا إذن أن التسلسل في الموجود محال؛ لما أن كلًّا منا في المفروض لا في الموجود، ولا اضطررنا بسبب تلك الضرورية إلى إلغاء الضرورية الأخرى، أعني استلزام الجسم للمكان بالمعنى الذي قررناه في المكان؛ لأن تلك في واد وهذه في آخر، فلم تجتمعا هنا على شيء واحد أصلًا كما اجتمعتا على قولكم كما هو في غاية البيان.

قولك فيما قلنا به من هذا البعد خارج العالم (الخلاء) إن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئًا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم .. إلخ.

قلنا نختار من ترديدك هذا فيه الشق الأول، أعني أنه الذي رفعت عنه الأبعاد الموجودة في زعمك (الطول والعرض والعمق).

= الشفاء. فاللازم منه وجود ما يقرب الجسم منه وما يبعد عنه وإنما نسب الانتقال إلى المكان لكونه محدودًا وهميًّا باعتبار وقوعه بين الأجسام التي حصل القرب والبعد عنها) المجلد الثالث ص 70 من أسفل وكلاهما حسن.

(1) كلامه هنا محتمل لما أجاب به عبد الحكيم من أن هذا تقدير وتنصيف يتبع الجسم لا بالذات فاللازم منه وجوده وكذا الكلام في أنه متفاوت. نفس المرجع ص 71 وزاده إيضاحًا في تعليقه على ما نقلنا من جواب السيد رحمه الله عن اعتراضه المتقدم فقال: (هذا الجواب لا يتم لو قرر الاعتراض بأن قبوله التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت الأجسام التي تتحدد وتباعدها حتى لو فرض عدم تلك الأجسام انتفى التفاوت والتقدير) نفس المرجع ص 79. وما أجاب به مولى حسن جلبي في تعليقه على ذلك الاعتراض أعني اعتراض العلامة السيد فقال: (الحق في الجواب على ما أشيرإليه في مباحث الزمان منع كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود ألا يرى أن ما بين الطوفان وبين سيدنا محمد عليه السلام أقل مما بين يومنا ويوم الطوفان) نفس المرجع.

(2) شرح التجريد بهامش المجلد الثاني ص 392 فما بعدها.

قولك إنه حينئذ يعود عدمًا.

قلنا هو كذلك وأي مانع منه بعدئذ رأيت الدفع لجميع ما ورد عليه لا يقال فحيث كان المكان عندكم عدمًا فمن أين اقتضى إذن للكائن فيه وجوب كونه جسمًا على ما أنتم قائلون بل ملحون عليه في هذه الملازمة مع أن العدم لا تأثير له ضرورة.

لا يقال ذلك لأنا نقول ليس المقتضي لهذه الجسمية أصلًا هو ذلك العدم إنما المقتضي لها هو أنه لا يعقل من كون الشيء مختصًّا بجهة مخصوصة ومكان مخصوص إلا كونه شاغلًا لقدر مخصوص من الفراغ محدودًا متشكلًا تبعًا لتقدره بخصوص هذا القدر فلذلك يأتي فيه ما سبق من قول الإمام من أنه عند الإشارة الحسية إليه فإما ألَّا يبقى منه شيء في جوانبه الستة أو يبقى .. إلخ وإلا لكان: إما في جميع الأمكنة والجهات وضرورة بطلانه بينة بما سيأتي في موضعه أو لا في مكان ولا جهة[1] أصلًا وهو الحق الذي نشتغل بإقامة البرهان عليه. فلم يلزمنا إذن من سلب الوجود عن المكان المخصوص الذي ينتزعه الوهم من الفراغ اللانهائي سلب خصائص الجسمية المختلفة عما يشغله بخصوصه أعني خصوص ذلك المكان كما لا يخفى.

قولك بعد هذا إنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة.

قلنا أما الآراء السالفة القديمة فلا شأن لنا بها وأما الشرائع الغابرة فقد لحقها التحريف والتبديل فكيف الثقة بأمثال ما بين أيدي الناس منها ولكن الشأن لو رمت التحقيق حقًّا أن تورد من شريعتنا ما يفيد أن جهة ما مسكن لله فهل ذلك لك مستطاع؟! حاشا لرب

---

(1) قال مولى حسن جلبي في تعليقه على قول صاحبي المواقف رحمهما الله وشرحه أول مقاصد مرصد التنزيهات ليس في جهة ولا في مكان (إن أريد بالجهة منتهى الإشارات الحسية أو الحركات المستقيمة تكون الجهات أطرافًا وحدودًا للأمكنة لأنها حينئذ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وإن أريد بها المكان الذي هو جهة ما تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار إضافة ما ثم الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة إن سلمت لم يقدح في الجمع بين النفيين لأن المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى) المجلد الثاني ص 16 من أسفل وبه تبينت سر جمعنا كصاحب المواقف بينهما .. وبالله التوفيق.

العالمين أن يكون له مسكن وهل لائق بمنزل رجل من أعاظم الحكماء وأرباب العقول مثلك إيراد مثل هذا الكلام في معرض الحجاج؟! قولك بعده إن ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد.

قلنا إن أردت بذلك الموضع ما وراء الفلك الخارج فقد تبين ما في سلب المكانية عنه وأما الزمان فليس بضارنا شيئًا أن نسلم لك أنه لا يحويه الزمان ذلك أنه إنما يقدر بالزمان ما هو موجود بالفعل من الأجسام وأعراضها لا ما هو مفروض في مجرد الوهم. وأما أنه غير فاسد فكذلك بل ضروري فإنه إنما يتصف بالفساد قابله من الموجود الجسماني كذلك ولكن هذا لا يدل بحال على أن ما يكون فيه يكون غير فاسد ولا كائن فضلًا عن لزوم ذلك كما زعمت بعد. ومن أين عسى أن يقتضي عدم قبول الأمر العدمي أي كهذا الخلاء لشيء لخصوص كونه عدميًّا مثل ذلك أعني عدم قبول ذلك الشيء فيما هو وجودي لا شركة بينه وبين العدمي أصلًا أي كالذي يكون في تلك الجهة على زعمك، ثم إنا قد بينا أن هذه الجهة مكان فيستحيل أن يكون ما يوجد فيها غير كائن. وأما كونه غير فاسد فإنا نسألك أولًا عن عدم الفساد هذا: ما تريد به؟ أتريد عدم القبول الذاتي للفساد الذي هو بالنسبة إلى الموجود خصيصة واجب الوجود لذاته؟ أي بحيث يؤول هذا الكلام إلى أن ما يكون هنالك يجب أن يكون واجب الوجود لذاته أم تريد منه ما هو أعم من ذلك أعني عدم هذا القبول ولو لعارض؟ فإن كان الأول قلنا لا نسلم لك أن ما يكون في هذه الجهة يكون واجب الوجود لذاته حتى تتحقق له هذه الخصيصة. كيف وهو جسم على ما أبان البرهان وهي منافرة للوجوب الذاتي على ما سيأتي وأما إن كان الثاني فنسلم لك منه خصوص عدم قبول الفساد لعارض كتعلق علم الله وإرادته بعدم فساد شيء ما في هذه الجهة كان أو في أي سواها. ولكنه لا تلازم أصلًا بين عدم قبول الفساد بهذا المعنى وكون الشيء غير كائن في مكان حتى يلزم من تسليمنا ذلك فيما هناك تسليم أنه في غير مكان.

فهذا كله على إرادتك من الموضع الذي ليس هو بمكان ولا يحويه زمان ما وراء سطح الفلك الخارج وأما إن أردت منه نفس سطح الفلك الخارج فنقول أما المكان فقد بينا آنفًا أنه لا يضرنا شيئًا تسليم أنه ليس مكانًا بالمعنى التحقيقي للمكان وأن ذلك لا يلزم منه أصلًا إبطال صيرورة أن يكون ما يستقر عليه أو يماسه جسمًا وكائنًا في مكان.

وأما الزمان فلا نسلم لك أن مثل هذا الجرم لا يحويه الزمان بل نقول إن وجوده وحركته كوجود كل جرم وحركته يقدران بالزمان.

وأما أنه بهذا المعنى غير فاسد فنسلم لك أن ذلك قد يكون ولكنه إن كان فليس لذاته بل للعارض المتقدم وهو ما لا يقتضي حتى مثله فيما يكون مستقرًّا هناك كما لا يخفى.

قولك في بيان هذا الهراء إنه لم يكن ههنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم. وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود أعني أنه يقال إنه موجود أي في الوجود إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم.

قلنا أما أنه لا يكون إلا الموجود المحسوس أو العدم فغلط لا نسلمه لك أصلًا بل ذلك كفر ينطوي على إنكار ما قامت عليه دلالة المتواتر ثبوتًا ودلالة من الملائكة والشياطين والروح وما إلى ذلك من خلق الله تعالى. والذين ليسوا من جنس هذا الموجود المحسوس ولا هم من العدم.

ثم خبرنا علام تريد أن يدلنا هذا السقط أعَلَى أن إله هذا العالم حيث لم يكن عدمًا فهو إذن من جنس هذا الموجود المحسوس وهو لا محالة إذن في جهة مثله ولكنا لا نعرف من الموجود المحسوس إلا ما هو جسم كائن في مكان وغير واجب الوجود لذاته فكيف إذن وأنت لا محال مضطر بل معترف بالفصل في كتابك هذا وفي غيره بنفي جميع ذلك عنه تعالى. وأما أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود لا إلى العدم فمسلم بل ضروري إن أردت بهذا الوجود ما هو صفة الموجود أعني التي لا تزيد على ماهيته إلا في مجرد التعقل ولكن لا دلالة في مثل هذا على ما نحن بصدده أصلًا كما لا يخفى وأما إن أردت منه شيئًا آخر مستقلًّا عن ماهية الموجود خارجًا وتعقلًا كالمكان الموجود على زعمكم بالنسبة لما نعرف من الموجود المحسوس وأن ذلك الشيء هو بالنسبة للإله سبحانه سطح الفلك الخارج أو ما وراءه وإن لم يصلح اعتباره مكانًا على زعمك صلوح اعتبار غيره مكانًا بالنسبة لما عرفناه من الموجودات المحسوسة وما كان من جنس ذلك تريد بهذا الكلام أنه لا يكون الشيء موجودًا إلا حيث يكون في مكان هو الآخر موجود أو شيء هو كذلك وإن لم يكن مكانًا أي بحيث يستلزم عندك ما تقول من كون المكان عدميًّا (الخلاء) ألا يكون ثمة كائن موجود.

حسبما يفهم من ترتيبك عليه أنه إذا كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السماوات. نقول أما إن كان مرادك من الوجود ذلك فغلط محض كيف وإنه ليستلزم فيما نحن بصدده أنه لو عدمت جميع أجسام العالم بما في ذلك الفلك الخارج الذي على سطحه الإله على زعمك للزم من ذلك عدم الإله تعالى وتقدس أي أن وجود الإله سبحانه متوقف لا محالة على وجود جرم يستقر هو عليه وحينئذ فهي الحاجة المنافية للوجوب الذاتي. وأيضًا فهذا الجرم المتوقف عليه وجود الإله تعالى على ما هو مقتضى زعمك إما واجب الوجود لذاته وليس صنعة للباري أصلًا، فتجمع في ذلك بين خسيستي سلب الوجوب الذاتي عمن شأنه الوجوب الذاتي أعني الإله سبحانه وما يستلزمه ذلك من استحالة إلهيته ضرورة كون الإله لا محالة واجب الوجود لذاته وإعطاء هذا الوجوب لما يستحيل عليه هذا الوجوب أعني ذلك الجرم ضرورة ما سنقيم من الدلالة القاهرة على استحالة وجوب الجرم لذاته أي أن الإله أصبح عندك بمقتضى هذا الزعم غير واجب لذاته وسواه أصبح واجبًا لذاته وناهيك بهذا من ضلال مبين. وأما هو أعني ذلك الجرم واجب الوجود لغيره كذلك فتسأل إذن عن صانعه أهو ذلك الإله المتوقف وجوده على وجوده أم غيره.

فأما الأول فهو الدور المستحيل ضرورة توقف وجود الصنعة على وجود الصانع أي سبقه عليها بالذات فلو توقف وجوده مع ذلك على وجود صنعته لكان وجوده إذن لكونه صانعًا متقدمًا بالذات ولكونه متوقفًا على وجود صنعته متأخرًا بالذات ولا معنى للدور المستحيل إلا هذا، أعني أن يكون الشيء سابقًا على نفسه متأخرًا عنها كما هنا.

وأما الثاني: فإن صانع ما يتوقف عليه وجود ذلك الإله لا محالة أولى بالإلهية منه فليكن إذن هو الإله ثم يعود الكلام معك فيه أيفتقر وجوده هو الآخر إلى جرم يتوقف هو عليه فإن كانت لا هدمت قاعدتك ورجعت إلى قولنا بعدم حاجة وجود الإله إلى وجود آخر وبالتالي وجوده في غير جهة أصلًا. وإن كانت نعم سار الكلام إلى آخر الشوط وتسلسل الأمر إلى غير نهاية وهو ما قد اعترفت بإحالته[1].

(1) اقرأ هذا الجزء من نصه الذي نقلنا لك آنفًا في التعليق رقم 2 في ص 486 (وأما التي تكون على الاستقامة مثل كون الإنسان من الإنسان وذلك الإنسان من إنسان آخر فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير).

قولك بعد إن هذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم قلنا بل الظاهر لهم على التمام وجلي البرهان هو تمام فساده كما تبين.

قولك ترتيبًا على كل هذا السقط فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع.

قلنا كل ذلك غلط وضلال أما الوجوب فإن العقل والشرع كلاهما قائم على الاستحالة الذاتية أما العقل فلقضائه بضرورة التلازم بين الكون في جهة وبين الجسمية على ما تبين من كلام الإمام وحجة الإسلام ثم قضائه منافرة هذه الأخيرة للوجوب الذاتي الذي هو لا محالة خصيصة الإله كما سيأتي. وأما الشرع: فسيبين البرهان أن كل قول لله أو لرسوله يتحدث عن ألوهية الله ووحدانيته أو أي من أوصاف جلاله وكماله لابد منافر لهذه الجسمية اللازمة للكون في الجهة وأما أنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، فإنه سيستبين من المعقول والمنقول وجوب صرف هذه النصوص عن ظواهرها إلى المعنى اللائق بكمال الله سبحانه والذي لا شائبة فيه لكون في الجهة أصلًا. ثم لا أغرب بعد ذلك ولا أسقط من دعواك أن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع كيف والعكس هو الصحيح أعني أنه لا تتم الشرائع ولا ألوهية منزلها بدون بطلان هذه الضلالة.

قولك بَعْدُ: إن وجه العسر في تفهم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال له.

قلنا ليس بذاك إنما الوجه حقًّا لو لزمت النصفة هو جزم العقل باستحالته ومنافاته للألوهية .. والله أعلم.

فهذا ما يعنينا من مناقشة قول هذا الفيلسوف. وبه نحسب أن قد سقط بتوفيق الله أول الإيرادين والحمد لله.

فأما ثانيهما أعني ما أوردتموه من كلام ابن تيمية رحمه الله فنقول لا نسلم ما زعمه الشيخ رحمه الله من أن إثبات موجود في جهة الفوق لهذا العالم ليس بجسم أقرب إلى الفطرة وقبول العقل من إثباته لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباينًا لغيره ولا محايثًا له بل نقول هو أبعد ما يكون عن الفطرة وأولى أن ينفر منه العقل. ذلك بأن قولنا بما قلناه لا ينطوي من التناقض البين على مثل ما ينطوي عليه قول الشيخ وأضرابه بما قالوه فإنا حيث قد بينا أول البحث الآنف أن جميع هذه المتضادات مختص بالجسم وأن تضادها إذن ليس إلا بالنسبة لخصوصه فحسب.

نقول حيث قد بينا ذلك فإنه لم يبق إذن معنى للزعم بأن في عدم اتصاف الرب تعالى الذي ليس بجسم إذن باتفاق منا ومنهم بجميع ذلك بعدًا عن الفطرة أو منافرة للعقل بحال. إنما كان يحصل هذا البعد وهذه المنافرة حقًّا لو نفينا عنه الجسمية ثم خرقنا له مع ذلك بعض أوصافها من هذه المتضادات أو غيرها كالذي صنعوه هم حين نفوها أعني الجسمية عنه ثم ادعوا مع ذلك بعض لوازمها المساوية عند العقل وباتفاق وقطع كل منصف أعني التي كلما كانت كان لا محالة الملزوم. وكلما ارتفع ارتفعت (جهة الفوق) وكونه (خارجًا عن العالم ومباينًا له بالجهة) فإنه إذ ذاك للتناقض الذي هو أشد ما يكون بعدًا عن الفطرة ومنافرة للعقل أن أقروا بمساواة لازميتها للجسم. وللمكابرة الظاهرة التي لا يمكن أن يخفى أمر سقوطها ومجانبتها للحق لدى عاقل يحترم منطق عقله أصلًا أن أنكروها ذلك بأنا إنما نتكلم وإياهم الآن فيما هو من خصوص جهات الجسم لا فيما هو خارج عن جهات الجسم بالكلية كما يتبين من أدنى مطالعة لما سقناه من كلامهم. فلا يصلح إذن من العاقل بعدها أعني بعد إثبات خصوص جهة الجسم كما صنعوا الزعم بكون صاحبها غير جسم ضرورة.

قولهم بعد هذا إن كان ما قلناه حكم الوهم فما قلتموه أولى أن يكون حكم الوهم، وإن كان ما قلتموه حكم العقل فأولى منه قولنا بحكم العقل.

قلنا قد بُيِّنَ فساد هذا الكلام وجُلِّيَ الفرق بين القولين بهذا الذي قلناه.

قوله ثانية: أنتم لم تثبتوا وجود أمور لا يمكن الإحساس بها ابتداء... إلخ.

قلنا: لا أبين من فساد هذا الكلام ذلك بأن ههنا أمرين. أحدهما: لا نزاع بيننا فيه أصلًا ولا يمكن أن يكون وهو كون الباري تعالى موجودًا بل واجب الوجود. والآخر هو محل النزاع بيننا وبينهم أنه سبحانه على هذا الوجوب هل هو بحيث يمكن أن يشار إليه بالحس فتكون له جهة كجهات الأجسام أو لا فلا تكون.

فقالوا بالأول وقلنا بالثاني.

فنقول أما الوجود فلا حاجة بنا إذن إلى إثباته لا في الابتداء ولا في غيره. بل هو ثابت متقرر بالنظر والاضطرار والاتفاق منا ومنكم. فما يصلح منكم إذن بالمرة أن

تطالبونـا بإثبـات ما هذا شـأنه. وأما الآخر فلم قلتم إنه يلزم في حقيـة ما قلناه فيه أن نثبت هـذه الحقيـة ابتداء وأنه يمتنـع علينا أن نثبتها بطريق إبطال دعواكـم فيه وتحقيق الأمر في هـذا ونحـوه أنه كما أن للسـائل ما أقررتموه مـن إثبات ما يرى من نقيـض دعوى المعلل أو المسـاوي لنقيضها أي أو الأخص منه اسـتقلالًا. فيسـتلزم ذلك بطلان دعوى المعلل كالـذي نحن بصدد تقريره في هذه البرهنة وهي طريـق المعارضة[1] - فله كذلك أن يثبته بإبطـال الدعـوى ببيان بطلان دليلها كالذي صنعناه من بيان بطلان ما أسـندتم به مدعاكم من الشبهة وهو النقض[2].

وذلك أعني جواز إثبات السـائل مدعاه بمجرد إبطال دعوى المعلل حين يكون محل النـزاع بينهمـا لا يقبل الـدوران بين أكثر من احتمالين تشـبث أحدهمـا بأحدهما والآخر بالآخر بأن يكون ما تنازعا فيه نقيضين أو مسـاويين للنقيضين ضرورة أنه مهما بطل أحد النقيضين ثبت الآخر.

فـإذا تقرر هـذا فإنا نقول ما معنا من هذا القبيل فإن كـون الرب تعالى بحيث يمكن أن يشـار إليـه بالحس فتكون له جهة كالجسـم وهو ما تقولون نقيـض كونه ليس كذلك وهو ما نقول. لا جرم أن كان إبطالنا لقولكم إثباتًا لقولنا.

قولـه يلزمكم الـدور المحال .. إلخ قلنا بـل الجائز فإن الدور دوران. دور سبق وهو المحـال لكنـه ليـس معنـا. ودور معية وهـو جائز بل ضـروري الجواز وهو مـا معنا. فإن النقيضيـن متلازمـان لا يعقـل ثبوت أحدهمـا بدون سـقوط الآخر وبالعكس. بل نقول لو كان إثبات الشـيء بطريق إبطال نقيضه غير تام على ما هو مقتضى هذا الكلام ودعوى تلـك الإحالـة ما تم لأحد إثبـات أحد النقيضين قـط ضرورة أنك ما تسـتطيع دليلًا تقيمه علـى الإثبات إلا وجدتـه ليس في الحقيقة غير دليل على نفـي النقيض ما نخال أحدًا من أهـل العقـل يمكن أن يماري في مثل هذا. أي أن المعارضة والنقض في هذا المقام ليسـا غير شـيء واحد لا يختلف إلا بمجرد الشـكل والاعتبار فحسـب فحيـث وجهت همك

(1) انظر الولدية مع شرحيها ص 92 فما بعدها.

(2) انظر المرجع السابق ص 102 فما بعدها.

إلى إثبـات نقيـض دعوى خصمك الـذي هو مدعـاك وأن إبطال هذه الدعـوى تبع وثان فهي المعارضـة وحيث صرفتـه إلى بيان ما في دعـوى خصمك ودليلها من الفسـاد فهو النقـض. فهذه واحدة. وثانيـة هي أنكم في هذا المقام أهل إثبـات ونحن أهل نفي. فأنتم إذن المطالبون بإثبات قولكم وإقامة البينة عليه دوننا فإنه يكفينا أن نجتهد في إبطاله ليتبين أن نفينا هو الحق كما هو الشأن في كل طرفي إثبات ونفي. لا يطالب أهل النفي من البينة على نفيهم بأكثر من إبطال دعوى أهل الإثبات. فما أخذكم علينا إذن أمرًا ما نحسـب من العقـلاء من يمكن أن ينازع في كونه سـيرًا على الجادة مسـتقيمًا فكيـف لو أقمنا مع ذلك على نفينا قاطع البينة. حسبما رأيتم وترون في هذه البرهنة إن شاء الله. فالحاصل أن شيخ الإسلام رحمه الله غالطنا في كلامه بأمور ثلاثة:

أحدها: أن ما قاله الكرامية ومن لف لفهم في هذا الباب من عدم اسـتلزام جهة الفوق بالمعنى المعروف للأجسـام الجسـمية أقرب إلى قبول العقل مـن نفينا جميع خصائص الأجسام عما ليس بجسم.

ثانيهـا: إيهـام أن محل النزاع بيننا وبينهم هو وجود شـيء لا يحس بـه وأنا لذلك أهل إثبات لهذا الوجود وهم أهل نفي لا كونه بعد الاتفاق على وجوده مما يحس به أو لا.

ثالثها: أنه لا يكفي في إثبات النقيض إبطال نقيضه وكلها بين الغلط كما حررناه وبالله التوفيق. فهذه هي الملازمة. وبها تم البرهان إن شاء الله على لزوم التجسيم لعنق كل من قال بالجهة مهما بالغ في إنكار ذلك والاستنكاف من التصريح به.

وأما بطلان التالي[1] أعني كون الرب تعالى جسمًا فلوجوه.

(1) إن قيل لم اقتصرت في إبطال القول بالجهة على مجرد استلزام الجسمية ولم تعد ذلك إلى إلزامات أخر أوردها علماؤنا رحمهم الله على أصحاب هـذا القول كالذي قاله العلامة الزبيدي رحمه الله في شـرح الإحياء، قال إثر ما نقلت عنه آنفًا: (وقصـارى ما عند الجهلة قولهم كيف يتصور موجود لا في محل. وهذه الكلمة تصدر عن بدع وغوائل لا يعرف غورها وقعرها إلا كل غواص على بحار الحقائق. والـذي يدحض شـبههم أن يقال لهم قبل أن يخلق العالم أو المكان هل كان موجودًا أم لا فمن ضرورة العقل أن يقولوا إنه كان موجودًا فيلزمهم أحد أمرين: إما أن يقولوا المكان والعرش والعالم قديم وإما أن يقولوا الرب تعالى محدث. والكل واضح البطلان إذ ليس القديم بالمحدث وليس المحدث بالقديم. نعوذ بالله من الحيرة في الدين).

=

أولها أن الواجب تعالى لو كان جسمًا لما كان واجب الوجود لذاته بل يجب

= وكالذي قاله صاحب المواقف في أول مقاصد مرصد التنزيهات قال: (الثاني يعني من أوجه إبطال القول بالجهة والمكان - المتمكن محتاج إلى مكانه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل) المجلد الثالث ص 17.
إن قيل ذلك فإنا نقول كلا هذين الوجهين مبني على وجود المكان. ألا ترى إلى إيقاع الخلق والقدم عليه في كلام الزبيدي والوجوب عليه في كلام صاحب المواقف؟ أليس أن الخلق إنما يصلح إيقاعه على خصوص الموجود فلا يقال للمعدوم مخلوق أصلًا وهو بين وأن القدم إنما يستحيل على ما سوى الله حيث كان ذلك السوى موجودًا فأما المعدوم من ذلك فلا قطعًا. كيف وعدم كل ما لم يقدر خلقه مما لا يتناهى. والحاصل قبل خلق ما قدر خلقه قديم بمعنى أنه لا أول له قطعًا دون أن يترتب على التزام العقلاء لذلك من الاستحالة ما ألزم الزبيدي وغيره القائل بالجهة والمكان. وهكذا القول في وجوب الممكن الذي ألزم به صاحب المواقف رحمه الله. فإن الوجوب الذاتي ليس إلا استمرار الوجود وعدم قبوله للأولية والآخرية ذاتًا. وإذن فإن صلوح كل هذا الكلام للإلزام إنما هو بالنسبة لخصوص من يقول من مثبتي الجهة والمكان بوجوههما. فأما لو قال قائل بالحق الذي اخترناه في الجهة والمكان من عدميتهما كالذي قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتبه انظر كتابه منهاج السنة جـ1 ص 217. لم يصلح في مدافعته هذا الكلام أصلًا. نعم هذا الكلام لا شك نافع في الرد على خصوص من يمكن أن يقول بوجوب استواء الرب تعالى على عرشه ولكنك خبير أن ما نسوق له هذا البرهان هو أعم من ذلك وأوسع دائرة أعني أنا نسوقه لإبطال القول بالجهة عامة. أكان معها استواء الرب تعالى على عرشه بالمعنى الذي يقول أولئك أم لم يكن. بل أكان معها وجود العرش نفسه أم لم يكن. فلذلك لم نرتض هذا وجهًا هنا وإن كانت له دلالة في بعض المواضع. قال مولى حسن جلبي في تعليقه على قول صاحب المواقف رحمهما الله لو كان في مكان لزم قدم المكان (إن أراد به إلزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنًا على العرش صح اللزوم لكن لا يكون دليلًا على مطلق انتفاء المكان. وإن أراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه أنه إنما يتم إذا قلنا بأن المكان هو السطح أو البعد المجرد الموجود. وأما إذا قلنا بأنه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا؛ لأن القديم موجود لا أول له ولا وجود للمكان حينئذ. اللهم إلا أن يدعي أن الفراغ محاط بشيء البتة فيلزم قدم المحيط. وفيه منع ظاهر وإن أراد بالقدم الأزلية ورد عليه أن المبرهن عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الأول عما سوى ذاته تعالى لا نفي الأزلية. كيف وإعدام الحوادث أزلية بلا مرية) المجلد الثالث ص 16 فما بعدها من أسفل وقال أيضًا في التعليق على قول صاحب المواقف في هذا النص وجوب المكان (فيه أنه أيضًا مبني على وجود المكان فلا يستقيم على رأي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم أيضًا لأن اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان إلى كون المتمكن شاغلًا فيه وهذا لا يستلزم استغناؤه عنه في وجوده) نفس المرجع ص 17. بخلاف ما اخترناه من هذه الملازمة فإنه لا فكاك =

حينئذ أن يكون أثرًا لغيره[1] لكن التالي قطعي البطلان باتفاق جميع العقلاء فبطل المقدم. أما الملازمة فلأنا نقول إنه لابد للجسم من الكون أعني الحصول في الحيز قطعًا وباتفاق منا ومنكم ثم أن هذا الكون وصف وجودي بضرورة العقل المستند إلى شهادة الحس[2] فإن كل أحد يشاهد الجسم فلابد شاهده في هذه الحال أعني الكون في حيز ما وحينئذ فإنه لو فرض جسم فلا يخلو إما أن يكون ما ثبت له من الكون مسبوقًا بالعدم فيكون ذلك الجسم حادثًا ذاتًا وزمانًا أي لحدوث ما لا يعقل هو بدونه كذلك وإما أن يكون أي ذلك الكون غير مسبوق بالعدم أصلًا وإذ ذاك فلا يخلو إما أن يكون عدم تلك المسبوقية بالعدم لكون ذلك الكون واحدًا قديمًا بالذات فيكون الجسم قديمًا بالذات كذلك أو لكونه واحدًا قديمًا بالزمان لا بالذات أعني أنه لا أول لوجوده ولكنه مع ذلك

= منها للقائلين بالجهة مطلقًا أعني سواء أقالوا بوجودها أم قالوا بعدمها كما هو بين. فكانت عندنا هي البرهان الذي لا تسوغ مجاوزته في هذا المقام. وبالله التوفيق.

(1) إن قيل لم لا جاوزت في هذا التالي إلى ما قاله المتكلمون من لزوم كون الجسم حادثًا بدلًا من الاختصار على مجرد كونه غير واجب الوجود لذاته وهل ظاهر هذا الصنيع منك إلا اختيار قول الحكماء بقدم الجسم وعدم مسبوقيته مع كونه مستندًا إلى الواجب بالعدم أصلًا ويتوسلون إلى هذا الفاسد بنفيهم عن هذا القدم كونه ذاتيًا، قلنا ما إلى هذا قصدنا قط، إنما غاية ما قصدناه بهذا العدول ألا نضيف إلى تحمل أعباء هذا المطلب وما أثقلها أعني مطلب إحالة الجسمية عليه تعالى عبئًا آخر صارفًا عن المهم لغير كبير فائدة بتحقيق كون الجسم حادثًا لا ممكنًا فحسب. ولا سيما أن هذا المبحث أعني مبحث حدوث الجسم متشعب طويل الذيول كما يعلم من مطالعته في مصنفات القوم وأن في بعض ما ترتكز عليه حجته مالم يقدروا على تعضيده ونفي الشبهة عنه ككون ذي القدم غير الذاتي يمتنع استناده إلى المختار فإن البرهان عليه لم يقو على إدحاض الشبهة فيه كما سيأتيك قريبًا إن شاء الله تعالى. لا غرو أنا قد عدلنا عن هذا المسلك إلى ما قلناه مما لا خلاف للفريقين عليه أصلًا فإن المتكلم إذ يقول بكون الجسم حادثًا لا ينافر ألبتة قول الحكيم بكونه ممكنًا مستندًا في وجوده إلى المؤثر كيف وهذا الإمكان هو الأصل الذي يتفرع عليه ذلك الحدوث وأنه لا يعقل أن يتحصل الفرع بدون أصله إنما خلافهما فيما وراء ذلك أعني كون هذا الممكن هل هو قديم أو لا وهو ما لا يتوقف عليه مطلبنا هذا قطعًا فإن حسب قول من الضلالة والسقوط إلى الدرك الأسفل من الباطل أن يتم لك فيه أداؤه إلى كون الإله صانع هذا العالم ممكنًا وصنعة لغيره كما لا يخفى وبالله التوفيق.

(2) انظر مثلًا المجلد الثاني من شرح المواقف وحواشيه ص 281.

مستند في وجوده إلى المؤثر فيكون الجسم مثله كذلك وإما لأن لذلك الجسم قبل كل كون كونًا آخر لا إلى أول فيكون ذلك الجسم قديمًا بالزمان لا بالذات كذلك[1].

فهذه أقسام أربعة لا يتصور لها خامس ألبتة لكن أول هذه الأربعة وأخيريها مؤدية إلى المطلوب أعني ما يلزمكم من كون الواجب تعالى ليس واجب الوجود لذاته بل أثرًا لغيره وثانيها مؤد إلى المحال المعلوم فساده بضرورة المشاهدة أما أداء الثلاثة فيها إلى هذا المطلوب فظاهر ذلك أنه مهما تصورنا الحاجة إلى المؤثر وهو ما حصل في جميع تلك الثلاثة نافى لا محالة الوجوب الذاتي وقضى بوجوب كون إله العالم تعالى أثرًا لغيره بلا شبهة تعالى الله عن قول المفترين علوًّا كبيرًا. هذا فوق أن ثالث هذه الأربعة أن تصور على ما نقله صاحب المواقف عن الآمدي ومولى حسن جلبي في تعليقه عليه عن الإمام الرازي في مباحثه المشرقية رحمهم الله من جواز استناد القديم بالزمان إلى القادر المختار[2].

---

(1) إنما لم يجز على هذا الأخير كون الجسم قديمًا بالذات بأن تكون ذاته غير مستندة في وجودها إلى المؤثر وإن كان كل واحد من أكوانه المفروضة له لا إلى أول حادثًا أي لمسبوقيته بما قبله مستندًا إلى الفاعل أي لكونه مع ذلك وصفًا وجوديًا كما تقدم؛ لأنه حيث قد عرفنا أنه لا يعقل وجود الجسم بدون الكون أي أن وجود الجسم في الخارج إذن لا محالة متوقف على وجود الكون له فإنه لا يتصور إذن بحال كون ذات الجسم هي الفاعلة لأكوانها ضرورة أن الشيء لا يمكن أن يفعل ما يتوقف عليه وجود نفسه وإلا لأمكن أن يفعل وجود نفسه وهو ما لا تشتبه استحالته على عاقل أصلًا وإذ ذاك فلابد لأكوان ذلك الجسم من فاعل آخر غير ذاته ثم إنه حيث كانت هذه الأكوان هي الأخرى متوقفة في وجودها على وجود ذات الجسم ضرورة أنها وصف خصوص تلك الذات على ما قضت به الملازمة الآنفة أول هذا البرهان وأن الوصف لا يعقل أن يوجد بدون وجود موصوفه فلابد إذن لكي يتصور استناد وجود ذلك الوصف أعني الكون إلى المؤثر أن يستند موصوفه أعني ذلك الجسم إلى المؤثر كذلك إذ لا يتصور استقلال أحدهما في الوجود الحقيقي عن الآخر أصلًا على ما تبين فإذا كان الجسم مستندًا في وجوب ذاته والأكوان الحاصلة له إلى المؤثر كان ممتنعًا بالضرورة كونه قديمًا بالذات فلم يبق إذن في هذا المقام أعني مقام فرض أكوان لذلك الجسم لا إلى أول إلا احتمال أن يكون ذلك الجسم قديمًا بالزمان وهو ما قلناه.

(2) عبارة هذا الأخير (في المباحث المشرقية في الفصل التاسع والأربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم إلى المختار . قال – وقد نقل مثله عن بطليموس) انظر المجلد الأول ص428.

بأن يكون استناد ذلك الواحد القديم بالزمان إلى المختار غير مبالين بأن ذلك مما أطبق على استحالته الجمهور[1] فنعم ليس فيه إلا مجرد ما تقدم من الأداء إلى هذا المطلوب وكفى به سلطانًا ببطلان قولكم وإن تصور على أنه استناد هذا القديم بالزمان إلى الموجب أي بالمباشرة أو الوسايط المنتهية إليه أعني ذلك الموجب والتي لا اختيار فيها ففيه فوق هذا الأداء أداء آخر إلى عين المحال الآتي في ثانيها. وأن في رابعها محالًا

---

(1) أي ولا باحتجاجهم عليه بأن فعل المختار لا محالة مسبوق بالقصد إلى إيجاده وأن هذا القصد لا محالة يجب أن يكون مقارنًا لعدم ذلك الفعل ضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود ممتنع بديهة: انظر المرجع السابق ص 425 فما بعدها أي لأنه إذ ذاك يكون محض عبث وطلبًا لتحصيل الحاصل ولا يقول محقق مثل السعد رحمه الله في مقاصده: المنازع يعني في هذا الدليل مكابرة. انظره مع شرحه أشرف المقاصد ص 276 دافعين في صدر ذلك بنحو ما قاله العلامة السيد في شرح هذا المقام من أن تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانًا لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبل. انظر المرجع الأسبق ص 429 أي كما أجابوا على اعتراض المشبه على التأثير في الممكن بأن إيجاده مثلًا إما حاصل حال وجوده وهو محال لأنه إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وإما حال عدمه وهو محال كذلك لأنه جمع للنقيضين أي لأن حصول الأثر مع التأثير، أي بوصفه تأثيرًا كالوجود الحاصل بذلك الإيجاد والانكسار الحاصل بالكسر مثلا، لا يمكن أن يتخلف عنه أصلًا، فحيث فرضنا أن الإيجاد لشيء حاصل في حال عدمه كان وجوده الحاصل بهذا الإيجاد حاصلًا لذلك الشيء في حال عدمه لذلك فيجتمع في الشيء الواحد الوجود والعدم معًا وهو الجمع بين النقيضين قطعًا أقول كما أجابوا على هذا الاعتراض فيما أجابوا باختيار الشق الأول فقالوا إن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل أي قبل هذا الإيجاد فإنه تحصيل لما كان حاصلًا قبل هذا التحصيل وهو المحال بديهة كما ذكرتم، فأما إذا كان الإيجاد للموجود بوجود مقارن لهذا الإيجاد أعني نفس أثر هذا الإيجاد لأن حصول الأثر مع التأثير زمانًا كما قلتم فذلك تحصيل للحاصل بعين هذا التحصيل ولا استحالة فيه بحال. انظر نفس المرجع ص 403 فما بعدها أي وغاية الأمر أنه يجب تقدم هذا الإيجاد بوصفه علة على هذا الوجود بوصفه معلولًا له تقدمه بحسب الذات لا بالزمان، كما هو شأن العلة مع معلولها يتقدم وجودها على وجوده بالذات مع وجوب تقارنهما زمانًا كما أجابوا بهذا هناك فكذلك يمكن الجواب بعين هذا هنا ودون أن يلزم منه تحصيل الحاصل المحال إذ كل ما لزم هنا هو ما لزم هناك من تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وهو ما عرفت عدم امتناعه. قال العلامة السيد: وبالجملة فالقصد إذا كان كافيًا في وجود المقصود – أي كقصده تعالى – كان معه وإذا لم يكن كافيًا فيه فقد يتقدم عليه زمانًا كقصدنا إلى أفعالنا. انظر المرجع السابق ص 429 وحسبك بهذا التحقيق.

آخر وذلك أنه التسلسل فحسبك إذن في تبين إحالته الرجوع إلى ما أقامه المتكلمون من البراهين المشهورة على تلك الإحالة أعني إحالة التسلسل كبرهان التطبيق والتضايف وغيرهما[1].

وأما أداء ثانيها إلى ما قطعت بإحالته ضرورة المشاهدة فلأنه لو كان ذلك الكون قديمًا بالذات لكان واجب الوجود لذاته مستحيلًا عليه العدم لذاته، لكن التالي باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله بيان الملازمة أنه لا يتصور اجتماع جواز العدم والقدم بالذات لشيء أبدًا لما أقامه علماؤنا – رحمهم الله – من البرهان على وجوب البناء للقديم بالذات والذي لا قديم سواه، أعني الواجب تعالى، وحاصل ذلك أنه لو قدر لحوق العدم لما فرضناه قديمًا بالذات لكانت ذاته، لا محالة، قابلة إياه قبولها لضده أعني الوجود الذي فرضنا قدمه قبل لتلك الذات ذلك بأن الشيء لا يمكن أن يتصف بصفة إلا إذا كان قابلًا لها لكن هذا القبول – أعني قبول القديم بالذات للعدم – محال ضرورة أنه لو قيل العدم لكان هو والوجود الذي فرضنا قدمه له قبل بالنسبة له سيين إذ القبول للذات نفسي لا يختلف بحيث يكون لها في وقت دون وقت وحينئذ فإن هذا الوجود الذي فرضنا قدمه لا يكون واجبًا لذاته بل يكون جائزًا جواز ضده أعني العدم المقدر لحوقه لذات ذلك القديم فيفتقر لا محالة إلى موجب يرجحه على ضده الجائز ضرورة أن الطرفين المتساويين لا يمكن أن يتحصل أحدهما بدون محصل فيكون حادثًا ذاتًا وزمانًا أو ذاتًا فقط على أقل تقدير وهو ما يمنع من القدم بالذات ويوجب لا محالة الاستناد إلى المؤثر[2] فيكون القدم بالذات إذن مانعًا من جواز العدم قطعًا وهو ما قلناه. فإن قيل: لا نسلم ما زعمتم من أنه لو قبلت ذات القديم الاتصاف بالعدم في وقت لزم أن تقبل ذلك في سائر الأوقات حتى يلزم أن يكون هو والوجود المفروض قدمه قبل لتلك الذات بالنسبة لها سيين، بل نقول قد يكون ذلك القبول حاصلًا لها في وقت دون وقت قولكم القبول نفسي للذات فلا يختلف.

(1) انظر ذلك مثلًا في مبحث العلة في كلامهم على الأمور العامة ومبحث حدوث الأجسام في كلامهم على الجواهر وغير ذلك.

(2) انظر في هذا البرهان شرح الكبرى للسنوسي ص 153 ولكن مع ملاحظة بعض التصرف فيه بطوعه لمسألتنا.



قلنا: ممنوع بل شأن قبول أي عرض شأن ذلك العرض المقبول فكما لا يجب اتصاف ذات الجوهر بخصوص البياض مثلًا بل يمتنع اتصافها به عند اتصافها بما يضاده فكذلك لا يجب لها الاتصاف بقبوله بل يمتنع عليها ذلك القبول ما كانت معروضة المضاد لذلك اللون، والحاصل أنه إنما يتأتى قبول الصفة المعينة للذات أن لو لم يقم بتلك الذات مانع يمنع من حصول ذلك القبول فأما إذا قام بها مثل ذلك المانع فإن هذا القبول لا يتأتى حصوله لتلك الذات أصلًا فضلًا عن لزومه في سائر أوقات وجود الذات فإن سألت عن هذا المانع في مسألتنا قلنا: هو عدم السبب المقتضي لهذا القبول مثلًا ألا ترى إلى المحل الصالح للاحتراق عند مماسة النار كيف أنه لا محالة قابل لذلك الاحتراق غير قابل لعدمه ما عدم السبب الموجب لذلك القبول أعني قبول عدم الاحتراق حتى إذا ما وجد ذلك السبب بأن يطرأ على هذا المحل ما يضاد النار كبلل مثلًا حصل له من ذلك القبول ما كان ممتنعًا قبل وجود السبب، والأمثلة على هذا لا تكاد تحصى. أو نقول ذلك المانع هنا هو كون المحل أعني هذا القديم بالذات مشغولًا بالمضاد للمقبول، أعني الوجود المفروض قدمه المضاد للعدم المقدر لحوقه حتى إذا مازال ذلك المضاد أمكن أن يتصف هذا المحل بقبول ضده أعني العدم وأيًا ما كان الأمر فإن فيه السقوط لما زعمتموه من نفسية قبول العدم لو قدر لذات القديم سلمنا أن القبول للعدم يكون حاصلًا لذات القديم بالذات في جميع الأوقات وأن الوجود والعدم لذلك يكونان بالنسبة لذاته سيين ولكن لا نسلم أن وجوده حينئذ يحتاج إلى موجب يرجحه على العدم حتى يلزم ما لا سبيل إلى الشك في استحالته وتهافته من استناد القديم بالذات في وجوده إلى المؤثر. قولكم الطرفان المتساويان لا يمكن أن يتحصل أحدهما بدون محصل. قلنا: ممنوع بل يمكن ذلك؛ ألا ترى إلى الهارب من السبع مثلًا يسلك أحد الطريقين المتساويين والجائع والعطشان مثلًا يأكل ويشرب أحد الرغيفين والماءين المتساويين وهلم جرًا مما لا شك في كونه ترجيحًا لأحد المستاويين بدون مرجح أصلًا.

إن قيل ذلك فإنا نقول كلا هذين الإيرادين غلط أو مغالطة صارخة وتشكيك في البديهيات غير مقبول، أما غلط الأول أو مغالطته فإن ما اشتغلتم بإيراده والمبالغة في تقريره عن السند في وادٍ والدعوى التي ترومون إثباتها به في وادٍ آخر، وذلك أن حاصل

هذا السند امتناع اتصاف الذات بقبول صفة ما اتصفت بضدها وهذا حق لا ننازعكم فيه أصلًا، بيد أن مآل هذا الكلام إلى ضرورة بشرط المحمول، أعني أن سلب قبول الضد ضروري بشرط الاتصاف بضده وذلك ما يعرف عندهم بالضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي الإمكان الذاتي الذي كلامنا فيه، أعني إمكان اتصاف الذات بالشيء من حيث هي، إذ الملاحظ فيه كما ترى هو مجرد الذات أي لا مع قيد كونها موصوفة بالضد أو بغيره فامتناع القبول إذن بشرط هذا القيد أعني الاتصاف بالضد لا ينافي إمكانه بالنظر إلى ذات القابل أصلًا وكمال إيضاح الأمر أن الدعوى الحاصلة بهذا الدليل امتناع قبول الشيء مع ضده في آن واحد والدعوى التى فرض كلامنا فيها بل التي لا كلام لنا إلا فيها هي حصول قبول الشيء بدلًا عن ضده أي لا معه وهي ما لا تصادفه هذه الحاصلة بدليلكم أصلًا كما لا يتصور أن يمنع من حصوله مانع البتة لا ما ذكرتموه من عدم السبب الموجب لأنه لا سبب له إلا نفس الذات فطالما كانت الذات كان ولا ما قلتموه من قيام مضاد بتلك الذات فإنه لا يتصور قيام مضاد لهذا القبول بذات القابل أصلا، ذلك بأن المضادّ لهذا القبول، أعني قبول الشيء بدلًا عن ضده، هو عدم هذا القبول، وهذه العدمية صادقة بأحد احتمالين لا ثالث لهما فإما ألا يكون هناك قبول بالكلية[1] أي لا للشيء بدلًا عن ضده، ولا للشيء مع ضده لكن هذا ممتنع القيام بذات القابل قطعًا لأنه تجرد الذات من جميع صفاتها، وهو لا يكاد يتصور، فضلًا عن أن يقع ولأنه لا محالة ارتفاع للنقيضين. ألا تراه قد رفع عن الذات الشيء ونقيضه معًا وهو ما لا شبهة في استحالته وإما قبول الشيء مع ضده في آن واحد لكن هذا اجتماع النقيضين وهو إذن قطعي الامتناع كما ذكرتم، فلم يتصور إذن قيام المضاد لذلك القبول أصلًا وبهذا أيضًا يتبين خطل ما صغتموه من المثل على وفق هذا الدليل. هذا وأما تشكيككم بهذا الأول في البديهيات فلأن مقتضى كون حصول الأمر لذات الشيء أو مقتضى ذاته أو نفسيًّا لذاته إلى أمثال هذه العبارات على نحو ما فرضناه في حصول الوجود للقديم بالذات لذات ذلك القديم أن يمتنع تخلف ذلك الأمر عن الذات ما كانت تلك الذات وإلا ما كانت الذات سبب حصوله ضرورة أن المسبب واجب الوجود ما وجد سببه بل يكون سببه إذ ذاك شيئًا

(1) أي لأن القضية السالبة تصدق بنفي الموضوع.

خارج الذات وطارئًا عليها فلا يكون مقتضى تلك الذات بحال، ألا ترون إلى الكون كيف أنه لما كان مقتضى ذات الجسم، استحال تخلفه ما كان الجسم. فكذلك الوجود حيث سلمتم أن ثبوته لذلك القديم هو لذاته كما هو مقتضى فرض الكلام، أعني كون كلامنا في القديم بالذات الحاصل وجوده لا عن مؤ ثر فكان حق هذا الوجود إذن ألا يقبل التخلف عن تلك الذات أصلًا ولا معنى لذلك إلا أنه يستحيل عدم تلك الذات، فأنى ساغ إذن عندكم القول بإمكان لحوق العدم لتلك الذات وقبولها إياه في وقت مهما كان الشأن في ذلك الوقت أي مهما خصصتم وجوب امتناع ذلك بوقت دون وقت كما هو مقتضى تشبيهكم بهذا على ما قلناه من وجوب الوجود واستحالة العدم على ما هو قديم بالذات، هذا وأما تشكيك ثاني هذين الإيرادين في البدهيات كذلك فإنه إذا كان مثل هذا التشكيك قد حصل على الأول منهما بالنحو الذي رأيت فإن حصوله على ثانيهما لأقوى في الظهور وأوغل في الشناعة؛ ذلك أنه إذا كان الأول قائمًا على التسليم بإمكان لحوق العدم لذي الوجود الذاتي في بعض الأوقات دون بعض على ما تبين، فإن هذا الثاني صريح التسليم بذلك في جميع الأوقات ثم فيه إلى ذلك تشكيك في بدهي آخر مركوز البداهة حتى في عقول الصبيان، أعني امتناع ترجح أحد المتساويين بلا مرجح، وأما غلط هذا الثاني أو مغالطته فلعين ما تقدم من سوق الدليل على غير المدعى وبيان ذلك هنا ما دفع به المحقق التفتازاني - رحمه الله - هذه الدعوي أعني دعوى أن الممكن يقع بلا سبب والاستدلال عليها بهذه المثل، فقال في شرح مقاصده (والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل أصلًا أن هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح أحد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار أحد الأمرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع. قال: فإن قيل هذا الاختيار والترجيح أمر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل إنما وقع بالإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص)[1] فهذه هي الملازمة، فأما بطلان هذا التالي، أعني أن يكون هذا الكون المفروض قدمه بالذات واجب الوجود مستحيلًا عليه العدم بالذات فقائمة على بداهته المشاهدة؛ ذلك بأن مثل هذا الكون لا يتصور إلا أن يكون سكون ذلك الجسم المفروض هو له، أعني حصول

(1) انظر هامش «أشرف المقاصد في شرح المقاصد» ص 263.

ذلك الجسم في حيز واحد أبدًا؛ إذ مسبوقية الحركة بمثلها أو بالسكون ضرورية فلا يتصور قدمها بالزمان فضلًا عن الذات، فلم يبق إذن إلا أن يكون هذا الواحد القديم من الكون هو السكون لكن هذا السكون لو كان حاصلًا للجسم بالذات أي ما كانت ذات الجسم لم يتحرك جسم أبدًا(1) ولا أبين من بطلان ذلك بالمشاهدة لدى كل أحد قطعًا فإن قيل هذا الذي تقوله من أنه لو كان السكون المفروض لجسم ما قديمًا لم يتحرك جسم أبدًا إنما يلزم أن لو كانت سائر الأجسام متماثلة في الماهية بحيث إذا وجب لأحدهما شيء هو له بالذات كهذا السكون المفروض قدمه وجب لسائرها ضرورة أن ما بالذات لا يختلف باختلاف الأشخاص، فأما إذا تصورنا جسمًا يخالف سائر الأجسام في الماهية فإنه لا يمكن أن يلزم من وجوب السكون وقدمه له وجوب ذلك وقدمه في غيره من سائر الأجسام، حتى يلزم هذا المحظور قطعًا، فإذا تمهد هذا فإنا نقول لم لا يكون ذلك الجسم هو الواجب تعالى وهو ما تقطعون معنا بمباينته لسائر من سواه في الماهية فإن قلتم ما حملكم إذن على أن جعلتم له كونًا كغيره من الأجسام؟ قلنا لأنه لا يتصور جسم إلا كذلك، ولكن ذلك لا يستلزم موافقته لغيره من الأجسام في الماهية أصلًا، ضرورة أن الكون حكم من أحكام الجسم لا نفس ماهيته وأن الاشتراك في الأحكام لا يستلزم التساوي في الذات قطعًا، فإن قلتم فما حملكم على أن جعلتم هذا الكون قديمًا له بالذات مع قولكم بحدوثه في سائر الأجسام مع اشتراك ماهية الكون في الجميع أليس هو بالنسبة إليه كما هو بالنسبة إليها لا يعني إلا الحصول في الحيز؟ قلنا تبعًا لقدم ذاته بالذات لما نقطع به وإياكم من البرهان على وجوب وجوده ولكن هذا البرهان لما لم يكن قائمًا في غيره من الأجسام بل المشاهدة على خلافه كما قلتم اقتصرنا على حصول الكون لها بالذات لثبوت ذلك لها قطعًا واتفاقًا ثم قلنا مع ذلك بحدوثه تبعًا لحدوثها فلم يلزمنا إذن ما ذكرتم من المحظور أصلًا إن قيل ذلك فإنا نقول أنتم بين اثنين رجل صرح بجسميته تعالى بمعنى ائتلافه من الأجزاء كما تأتلف الأجسام ورجل لزم عنقه ذلك مهما استنكف من التصريح به حسبما اضطرته إليه الملازمة الآنفة أول هذا البرهان فإذا تمهد هذا فإنا نقول يتوقف إثبات مماثلة هذا الجسم لو كان لكل الأجسام في الذاتيات بحيث إذا وجب

(1) انظر الطوالع بهامش المجلد الأول من شرح المواقف ص 250.

لذاته شيء وجب مثله لسائرها على إثبات مطلبين، أحدهما ائتلاف جميع الأجسام من الجواهر الفردة. ثانيهما ومبناه على تمام هذا الأول تماثل هذه الجواهر ذلك بأنه ما لم يتم لنا هذان المطلبان كلاهما بأن عَيِيَ الدليل بإثباتهما أو بإثبات أحدهما فإنه لا يكون بحق سبيل إلى إلزامكم(1) هذا الأمر الذي أنكرتم وبالتالي فإنه لا يكون معنى بالمرة لجميع

(1) إن قيل بل لك مندوحة من ركوب هذا الصعب في التدليل على تماثل الأجسام رأسًا بأوجه أخر جد مختصرة وغير محوجة إلى ما سيضطرك إليه لا محالة سلوك تلك السبيل من كثير أخذ ورد وذلك كأن تدلل على هذا المطلب أعني تماثل الأجسام مثلًا بأن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك. أو بأنها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض فتكون متساوية في الماهية أو بأن الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز، والأجسام بأسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية . قلنا ما كان أيسر ذلك علينا وأخف مؤنته لو كان شيء من هذه الثلاثة تامًّا لقائله لكن ثلاثتها مما حكاه شارح التجريد رحمه الله، وضعفه بما لا نهوض لأيها معه فأجاب عن أولها بأن هذه الدلالة إنما تصح في حق من تصفح جميع الأجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها وأما قبل ذلك فليس إلا الرجم بالغيب والأخذ بالظن. وعن ثانيها بأنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية وأن جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة إبراهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وأيضًا فلم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى خلق في بدن إبراهيم عليه السلام كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما في النعامة وغيرها؟ ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الأعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لأن الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات. وعن ثالثها بأن الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكمًا من أحكامه وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات هامش المجلد الثاني من شرح المواقف ص 455. وكل ذلك حق لا سبيل إلى مدافعته، لا غرو أن عدلنا عن هذه إلى ما سيأتي لكونه مما لا يصلح دفعه بحال كما سيتبين إن شاء الله وإن كان ركوبا للصعب فإنما هي الضرورة وإنما هو المقام على جلالته وتعلقه بأصل الدين. فإن قيل بل ثالث هذه الأوجه حق ولا عبرة بما رده به شارح التجريد كيف وقد بين الإمام رحمه الله بأجلى البيان هذه الحقية أعني حقية كون الحصول في الحيز هو تمام ماهية المتحيز لا مجرد عرض من أعراضها اللازمة لها وأقام عليها البرهان البين كما في كتابه أساس التقديس. انظر أول براهين الفصل الثالث الذي عقده في هذا الكتاب لإقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة من ص 33 إلى ص 36 وعده لذلك برهانًا قاطعًا في المسألة، في هذا الباب قلنا إنما كانت تصح هذه الدعوى منكم ومن الإمام رحمه الله أن لو تم لكم وله ما أقامه عليها من ذلك البرهان لكن ذلكم البرهان من شدة الضعف بل وضوح الفساد وإطباق الجمهور على خلاف الدعوى المبرهن به عليها وبالتالي وجوب عدم الالتفات إلى مثله بالكلية منقول هذا البرهان من ذلك كله بحيث =

ما طولنا به ذيول القول واجتهدنا في تحريره حتى الآن فأما عند تمام جميعهما فإنه

= لا نزال نعجب من خطور صحة مثله ببال من هو مثل الإمام فضلا عن جريانه على قلمه، أما بيان ذلك فإن حسبك في تبين مدى هذا الخطل أن تطالع قول الإمام في ذلك البرهان (وأما القسم الثاني وهو أن يقال الذات هي تلك الخصوصية يعني التي يمتاز بها كل واحد من المتحيزين عن الآخر والصفة هي المتحيزية فنقول هذا محال وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث إنها هي هي مع قطع النظر عن المتحيزية إما أن يكون لها اختصاص بالحيز وإما ألا يكون كذلك، والأول محال لأن كل ما كان حاصلاً في حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متحيزًا فلو كانت تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التحيز حاصلة في الحيز لكان الخالي عن التحيز متحيزًا وذلك محال). انتهى المقصود منه أساس التقديس ص34. فما أنت ذا تراه يفرض من عند نفسه ما لا يصح فرضه في هذا المقام ولا يسلمه له الخصم بل ولا منصف أصلًا ثم يرتب على هذا الفرض من الحكم المحال ما يوهم به أنه يلزم عنق الخصم وهو في الحقيقة ما لزم غير فرضه الذي على أتم خلافه وغاية إنكاره خصمه وكل منصف وإلا فمن سلم له صحة قطع النظر عن متحيزية ذات المتحيز وفرض تلك الذات خالية عن هذه التحيزية على ظهور تهافت هذا الفرض وجمعه بين النقيضين، أعني أن تكون ذات المتحيز لا متحيزة حتى يلزمنا فيما زعم من إبطال كون الذات هي الخصوصية والصفة هي المتحيزية بهذه النتيجة، أعني أن يكون الخالي عن التحيز متحيزًا وتحقيقه أن الإمام رحمه الله غالطنا بالخلط المتعمد فيما أحسب بين الشيء في الذهن وبينه في الواقع فأجاز قطع النظر عن متحيزية ذات المتحيز أي في الذهن لا في الواقع وإلا فلا نزاع في امتناع ذلك واقعًا وهو حق فإنه لا حجر على العقل حقًّا في تصور مجرد ذات المتحيز أعني مجردة عن تحيزها كما لا حجر عليه في تصور مجرد التحيز أي مجردًا عن ذات المتحيز، كما له أن يتصور الوجود مجردًا عن ماهية موصوفه وماهية موصوفه مجردة عنه وهلم جرًّا ولكن هذا لا يقضي بحال بأنه عند هذا التصور أعني تصور ذات المتحيز على هذا النحو فشأن تلك الذات في الواقع شأنها في الذهن أعني خالية عن التحيز في الواقع خلوها عنه في الذهن كما لم يلزم من إمكان انعزال كل من الوجود والماهية عن الآخر في التصور إمكان ذلك في الواقع حتى يلزم أنه عند فرض تلك الذات مختصة بحيز وجهة أي في الواقع إذ لا يعقل غيره حصول ما ذكر من المحال فإيهام الرجل إذن أنه يلزم من فرض هذا المعزول عن التحيز في الذهن مختصًّا به في الواقع هذا المحال باطل من القول لا يمكن أن تخفى المغالطة فيه على مثله. نعم إنما كان يلزم ذلك أن لو زعم زاعم أن وصف المتحيزية ثابت في الذهن كذلك لا في مجرد الواقع للذات المعزولة عنه في حال عزلها عنه ولكن هذا غير وارد بل غير متصور أصلًا، كيف وكل تقسيم أو ترديد في العقل فهو بهذه المثابة يلاحظ الشيء من حيث هو هو مجردًا عن سائر الأقسام أو الأوصاف المردد بينها لا مقيدًا بجميعها ولا ببعضها البتة كما سبق تحقيقه في موضع آخر؟ ومع ذلك فإنه لا يقدح في حصوله في أي هذه الأقسام أو اتصافه بأي تلك الصفات المردد بينها في وجوده الحقيقي فلو لزم ما زعمه الشيخ هنا ما صح تقسيم ولا ترديد =

لا محالة يسقط سؤالكم ولا تكون مندوحة من الاعتراف بهذا التماثل المؤدي بالضرورة إلى ما قلناه فأما أول هذين المطلبين فنقول إن الأجزاء التي يأتلف منها أي جسم كان أي في الشاهد كان ذلك الجسم أم في الغائب لابد متناهية بالفعل، أي لا يقبل كل واحد منها الانقسام أصلًا وهو ما يطلق عليه المتكلمون الجوهر الفرد وذلك لوجوه نجتزئ منها بثلاثة لا يمكن دفعها:

أحدها أنه لو كانت المسافة المتناهية المقدار من جسم ما[1] مركبة من أجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه وذلك لأنه لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها وهكذا إلى ما لا نهاية له فيمتنع قطعها في زمان متناه ضرورة أنه لا ينقضي جزء إلا ويتلوه آخر لا إلى نهاية وإلا لتناهت الأجزاء وهو خلاف المفروض ولما لحق[2] السريع البطيء مهما قلت المسافة المتوسطة بينهما وذلك لأن تلك المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه كما تبين فلا يلحق البطيء قطعًا، لكن بطلان هذا اللازم بداهة دليل بطلان هذا الملزوم كذلك.

= أصلًا للزوم مثل ذلك فيه وهو بين البطلان فالحاصل أنه لا الخصم الذي يفتري المتحيز به عليه تعالى ولا نحن معشر الذين ننزه ساحته الكريمة عنها يلزمنا هذا المحال بل إنه عندما يكون التردد بين اختصاص تلك الخصوصية بالحيز وعدم اختصاصها به نختار الشق الأول وينتهي الأمر. فهذا تبين خطله وأما إطباق الأكثرين على خلاف الدعوى المبرهن به عليها فإن الحكماء والمتكلمين مطبقون على أن التحيز عرض للمتحيز لا جزءًا لذاته فضلًا عن تمامها على خلاف بينهم في مجرد التسمية لا في الحقيقة، الحكماء يسمونه أينًا والمتكلمون يسمونه كونًا كما يعلم من مراجعة كتب الكلام المعروفة. انظر على سبيل المثال لا الحصر: طوالع وشرحه بهامش المجلد الأول من المواقف من ص 195 إلى ص 197 ثم نفس المرجع ص 277 والمواقف المجلد الثاني ص 2 فما بعدها، ص 275 والتجريد وشرحه بهامش المجلد الثالث من المواقف ص 216. كل ذلك في مباحث الأعراض من هذه الكتب وغيرها أما دعوى الإمام هذه فلم أرها لأحد غيره اللهم غير ذكر شارح التجريد رحمه الله إياها في النقل السابق عنه وتضعيفه لها دون أن يعزوها إلى أحد البتة كما رأيت. لا غرو أنا عدلنا عن هذا الوجه كذلك إلى ما اخترناه. وبالله التوفيق.

(1) أي أعم من أن تكون هذه المسافة جميع الجسم أو بعضه.

(2) معطوف على قولنا لامتنع قطعها في زمان متناه.

القائلون بالجوهر الفرد سبيلًا إلى مدافعته أصلًا كما يُعلم من أدنى مراجعة لكتب الكلام المعروفة[1] فلا أقل إذن من التساقط إن لم يرجح هذا المقابل لقولكم لوفرة براهينه، لا يقال ذلك لأنا نقول لا واحد من هذه الإيرادات بمستقيم أصلًا.

أما أولًا فلأن مسألة ائتلاف الجسم من الأجزاء بالفعل فيمكن البرهنة عليها بما لا يدافع أصلًا مما سبق في كلام الإمام رحمه الله جوابًا عن الاعتراض السالف على الملازمة أول هذا البرهان، أعني قوله هناك: وذلك لأنا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم... إلخ. ومع هذا فإنا نضيف إليه خير ما استدل به المتكلمون هنا. وإيضاح ذلك من نص صاحبي المواقف وشرحه، رحمهما الله، أنه (لو كان القابل للانقسام واحدًا في نفسه متصلًا في حد ذاته كان التفريق الوارد على ذلك القابل إعدامًا له وإيجادًا لغيره والتالي باطل، أما الملازمة فلأن التفريق حينئذ إعدام لهويةٍ هي متصلة في حد ذاتها وإحداث لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية وإلا كانت منقسمة بالفعل، والمفروض خلافه، فقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير إعدامًا وإحداثًا، فإن من المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها أصلًا وتارة هويتين متفاصلتين[2] وأما بطلان اللازم فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بإبرته للبحر المحيط إعدامًا لذلك وإيجادًا لبحرين آخرين[3]، وبديهة العقل تنفيه)[4]. لا يقال مدخول بما أورده عليه شارح الطوالع رحمه الله من أنه (لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة، بل

---

(1) انظر على سبيل المثال فقط المرجع السابق من ص 367 إلى ص 374.

(2) لخص هذا الدليل صاحب الطوالع، رحمه الله. فقال: (هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب وإلا لكان التقسيم إعدامًا للجسم الأول وإحداثًا للجسمين) هامش المجلد الأول من شرح المواقف ص 305.

(3) إن قيل: كيف وهو لم يشق بإبرته إلا جزءًا جد يسير من سطح البحر دون سائره وإنما كان يتصور ذلك لو كان الشق لجميع البحر. قلنا: إيضاحه ما ذكره شارح الطوالع حين قال: (لأنه متى تفرق الاتصال في موضع شق الإبرة فقد فني ذلك المقدار، ومتى فني ذلك المقدار فقد فني ما كان متصلًا به، وهلم جرًّا إلى آخر البحر) المرجع السابق ص 308.

(4) المجلد الثاني من المواقف وشرحه ص 359 فما بعدها.

رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة أمر محسوس)[1]؛ لأنا نقول: مقتضى البرهان المذكور ألا يكون الأمر مجرد إعدام للاتصال وإحداث للانفصال، بل أن يلزم من هذا الإعدام وذلك الإحداث إعدام نفس هوية الجسم المتصل بذلك الاتصال المعدم وإحداث هويتي الجسمين المتفرقين بذلك التفريق المحدث. ألا يرى إلى قولهم في هذا البرهان: (فإن من المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها أصلًا وتارة هويتين متفاصلتين)؟ وهو ما لا يخفى امتناعه وفساد ما أورد عليه من هذا الإيهام، ولا عبرة أيضًا بما ذكره شارح المواقف رحمه الله حين قال: (وقد أجيب عنه بأنه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة)[2]. لأنا نقول: إن لم يفد اليقين فلا أقل من إفادته لغلبة الظن في هذا المقام فيرجحه لا محالة على كلام ليس له من البرهان ما يفيد ما هو أدنى من مجرد الظن فضلًا عن غلبته كما يُعلم من مراجعة كلامهم هناك في المقدار من مباحث الكم[3]، وذلك حسبنا هنا سلمنا ما قلتموه من هذا الاتصال وأنه ليس ثمة انقسام بالفعل إلى الأجزاء، ولكن هذا لا يدفع أنه إذا وقع التقسيم للجسم بالفعل - وهو غير محظور قطعًا - فلابد من وقوف ذلك التقسيم عند حد لا يمكن تجاوزه وذلك حين يصل الجزء إلى الغاية التي لا يتأتى معها تجزئته، وهو ما نقول من الجوهر الفرد، فإنه لا يضيرنا فيه شيئًا أن يكون هذا الاتصال ما دامت الأيلولة آخر الأمر إلى إمكان انقسام كل جسم بالفعل إلى هذه الجواهر الفردة وامتناع سواها، فإن ذلك كاف في تحصيل ما قلناه من ائتلاف كل جسم في الحقيقة من هذه الجواهر ثم بالتالي ما سنبني على ذلك من تماثل جميعها في الذاتيات. فإن قيل: لا نسلم إمكان انقسام كل جسم بالفعل حتى يتم ما قلت، بل بعض الأجسام يمتنع عليه مثل هذا الانقسام، ألا ترى إلى قول الحكماء أنه قد يمنع من القسمة الانفكاكية مانع كصورة نوعية كما في الأفلاك أو صلابة شديدة كما في بعض الأجسام العنصرية؟[4].

---

(1) انظر المرجع الأسبق.

(2) المجلد الثاني ص 360.

(3) انظر مثلًا نفس المرجع من ص 46 إلى ص 49.

(4) نفس المرجع ص 374.

قلنا: مردود، وتفصيل الرد فيما سيأتي آخر هذا الوجه من بيان جواز الاجتماع والافتراق على كل جسم إن شاء الله تعالى.

وأما ثانيًا فلأن ما دفع به النظام هذه البراهين الثلاثة مما تشهد ببطلانه البديهة قطعًا، كيف ولا أفسد في حكم المشاهدة مما قاله في أولها من هذه الطفرة؟ قال العلامة القوشجي رحمه الله في شرح التجريد: (ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة أنَّا نُمُدُّ القلم فيحصل خط أسود من غير أن يبقى في خلاله أجزاء بيض، وليس ذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس؛ لأن الأجزاء الممسوسة أقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها إليها لكونها غير متناهية، فينبغي أن يقع الإحساس بالبيض)[1]. ولا مما قاله في أخيريها من ذلك التداخل وناهيك في ذلك بما قاله الفحلان المقرمان صاحبا «المواقف» وشرحه رحمهما الله في هذا الباب، قالا رحمهما الله: (الجواهر يمتنع عليها التداخل أي دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع[2] ومقدار الحجم. قال السيد- رحمه الله- وهذا الامتناع ليس معللًا بالتحيز كما ذهب إليه المعتزلة من أن الحيز له باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه[3] بل هو لذاتها بالضرورة البديهية[4] إذ لو جاز

(1) انظر هامش المرجع السابق ص 373.

(2) عرفه الحكماء القائلون به بكونه هيئة تعرض للجسم بسبب نسبتين؛ نسبة بعض أجزائه إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الأرض. انظر المرجع الأسبق ص11. وقال شارح التجريد رحمه الله بعد إيراد هذا المعنى وكلام آخر لا حاجة هنا إليه: والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع انتهى المقصود منه. هامش المجلد الثالث من المواقف ص 264. أقول: وهو بأي هذين المعنيين صالح للإرادة هنا كما لا يخفى.

(3) أي فهذان الكونان ضدان لا يجوز اجتماعهما في حيز واحد ولو قالوا في شرح ذلك يلزم كون كل واحد من الجزأين المفروض تداخلهما متحيزًا بالذات بوصفه جوهرًا ولا متحيزًا بالذات بل بالتبع لما هو متحيز بالذات، أعني الجزء الآخر بوصفه داخلًا فيه وهو جمع بين النقيضين - لكان عندي أظهر.

(4) ليس القصد بهذا الكلام إلى رفض استلزام التداخل لاجتماع الكونين المتضادين في حيز واحد على ما قرره المعتزلة أو اجتماع النقيضين في المتحيز بالذات على ما شرحناه، كيف واستلزامه =

ذلك- أي تداخل الجواهر - لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجسامًا كثيرة متداخلة، وجاز أن يكون الذراع الواحد من الكرباس[1] مثلًا ألف ذراع، بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة، وجاز أيضًا أن ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها، وصريح العقل ببداهته يأباه. قال: وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل - قالا - أما النظام فقيل إنه جوزه، والظاهر أنه لزمه فيما صار إليه من أن الجسم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد؛ إذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها وأما أنه التزمه وقال به صريحًا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة لا يرتضيه عاقل لنفسه، وإن صح أنه قال به كان مكابرًا لمقتضى عقله)[2]. وقولهما فيما ذكرا من هذا الوجه: إن صريح العقل ببداهته - أي بداهة هذا اللازم - يأباه. قلت: إنما كانت بداهة امتناع هذا اللازم بسبب أمرين قاطعين هما استناده إلى الواقع والبرهان العقلي القطعي؛ أما الواقع فظاهر أن حكمه القاطع على خلاف هذا اللازم وأن مقدار حجم الخردلة الواحدة ليس كمقدار حجم مثلها فضلًا عن العالم وأنه مهما أخذ منها نقص حجمها ومهما أضيف إليها زاد. وأما البرهان العقلي فلأن حاصل هذا الوجه هو ما نبه عليه عبد الحكيم رحمه الله في موضع آخر من استلزام التداخل بطلان الحكم البديهي الأولي، وهو كون الكل المقداري، أعظم من جزئه المقداري[3] وإنما كان كون الكل المقداري أعظم من جزئه المقداري حكمًا بديهيًّا أوليًّا؛ لأن خلاف هذا الحكم يستلزم الجمع بين النقيضين مرتين، ذلك بأن

= لذلك ضرورة لا يمكن أن تدافع إنما القصد به إلى رفض أن يكون امتناع التداخل متوقفًا على ذلك توقف المعلول على علته بحيث يكون العلم به متأخرًا عن العلم بتلك العلة تابعًا له وذلك ببيان أن هذا الامتناع ذاتي للجوهر ذاتية وجوب التحيز له، أعني أن بداهة هذا ليست دون بداهة ذاك منزلة على ما يقضي به كون الامتناع معللًا بالتحيز بل كلاهما في درجة واحدة من البداهة وجزم العقل بوجوبه للذات من أول الأمر أعني بمجرد العلم بنفس الذات دون شيء زائد عليها، فالحاصل أن استحالة التداخل لوجهين قطعيين أولهما هذا المتقدم وثانيهما، وهو أظهر من هذا الأول، أسرع تبادرًا إلى العقل ما سيذكره، والله أعلم.

(1) هو الثوب الخشن كما في المصباح.

(2) المجلد الثاني من المواقف ص 497.

(3) انظر تعليقه بنفس المرجع ص 361.

الانفكاك فتكون تلك الأجزاء قابلة[1] لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض. قال: صاحب المطالع رادًّا عليه أول هذين الجوابين ومسلّما له ثانيهما أعني المبني على تسليم التماثل: ولقائل أن يقول: الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا يختلف مقتضي ما في الأفراد، فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا فكاك امتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر ويلزم المطلوب، وأما كون الأجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فهو مسلَّم، فإنه عائق خارج عن طبيعة الامتداد، وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد)[2]. قلت: وكذلك يندفع أول هذين الجوابين بما سنقيمه من البرهان على تماثل تلك الأجزاء التي يأتلف منها الجسم، فالأخير إذن هو الحق الذي لا يصلح غيره، فالحاصل أن للحكماء في هذا المقام دعويين.

أولاهما: كون الجسم واحدًا متصلًا في نفسه وهذه على فرض مصادمتها لقولنا بائتلاف الجسم بالفعل من الجواهر الفردة لكنهم لم يبرهنوا عليها بهذه البراهين أعني القاضية بلا تناهي القسمة الوهمية أصلًا وما ينبغي لهم وما يستطيعون، كيف وهذا اتصال ووحدة وتلك افتراق وكثرة كما قد سبق القول بأنهم لم يقيموا البرهان المقبول عليه على حين أقمنا نحن ذلك البرهان على خلافه، فلا ينهض في معارضة قولنا، بل تبين آنفا أن لا معارضة في الحقيقة بينه وبين قولنا أصلًا.

ثانيتهما: وهي ما أقاموا عليه من هذه البراهين ما لا يدافع عدم تناهي القسمة الوهمية، ولا تعارض بينها وبين قولنا بتناهي القسمة الفعلية كما تبين. وبهذا يتبين خلل قول من ذهب إلى عدم تناهي هذه القسمة أعني القسمة الفعلية، وبرهنته على ذلك بعين ما برهن به الحكماء على عدم تناهي الوهمية كالنظام الذي جمعتم آنفا بينه وبينهم. أمَّا أولا فلما لزمه من تعارض القاطعين أعني ثلاثة براهيننا وما أقامه الحكماء على قولهم من البرهان تعارضًا لم يجد منه مهربًا إلا إلى مُحَالات العقول وضحكة العقلاء كالطفرة والتداخل الآنفين مع أنه لا يتأتى تعارض قاطعين في الحقيقة أبدًا. وأما ثانيًا فإنه بقوله بحصول

(1) أي وإن كانت حتمية الاتصال بالفعل.

(2) انظر هامش المجلد الأول من شرح المواقف ص 317 فما بعدها.

القسمة بالفعل لا بمجرد الفرض والوهم كما قاله الحكماء لزمه ما فر منه من الجوهر الفرد الذي به نقول. قال شارح المواقف رحمه الله في بيان هذا الإلزام: (فإنه إذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلًا فيه بالفعل - أي على ما هو مقتضى قوله - فمالا يكون من الانقسامات حاصلًا في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام، فقد وقع فيما كان هاربًا عنه نافيًا له غير معترف به)[1]. فهذا ما يتعلق بالمطلب الأول، فأما ثاني هذين المطلبين وأداء تمام كليهما إلى ما قلنا به من تماثل جميع الأجسام وبالتالي ما يستلزمه هذا التماثل فنقول: إن هذه الأجزاء المفروض تناهيها يجب أن تكون متساوية في الماهية ضرورة أن كل جزء منها يشارك الآخر في الجوهرية والقيام بالنفس وقبول الأعراض وحصول الكون له بالذات، فلو تخالفت مع ذلك في الماهية لكان كل واحد منها مركب الذات مما به المشاركة لغيره وما به المخالفة لذلك الغير فلا يكون إذن جزءًا لا يتجزأ بل يكون منقسًما، هذا خلف. وإذن فإن جميع الأجسام شاهدها وغائبها يجب أن تكون متماثلة في الماهية بحيث لا تختلف إلا في العوارض ضرورة أن المؤتلفات من الأجزاء المتماثلة في الماهية، لا تكون إلا كذلك، وإذن فما يجب لأحد الأجسام بالذات لا بد واجب لسائرها، كذلك ضرورة أنه عند المماثلة في الذات يجب المماثلة فيما هو مقتضاها، فلو وجب السكون إذن لأحدها بالذات لوجب لسائرها كذلك.

لا يقال هذا منك مشكل وغير مسلَّم أصلًا، ذلك أنه لا يخلو إما أن تريد بالعوارض التي لا تختلف الأجسام إلا فيها عوارض الأنواع والماصدقات المندرجة تحت جنس الجسم أي بحيث تكون دعواك أن تلك الأنواع والماصدقات لا تتخالف إلا بمجرد عوارض لها مفارقة إياها أو تريد بها عوارض نفس جنس تلك الأنواع والماصدقات أعني الجسم - فإن كان الأول قلنا: لا نسلم لك إذن أصل الدعوى أعني دعواك أن الأجسام لا تتخالف إلا بالعوارض، بل نقول إن من الأجسام ما لا يتخالف إلا بذلك على ما تقول كماصدقات النوع الواحد كأفراد الإنسان مثلًا فإنه لا يصح نزاع البتة في أن تخالف مثل ذلك ليس إلا بمشخصات تلك الماصدقات وأن هذه المشخصات عوارض مفارقة لتلك الماصدقات أعني غير داخلة في ماهيتها ولا لازمة لتلك الماهية، لكن من الأجسام مع

(1) المجلد الثاني ص 361.

ذلك ما لا يقتصر التخالف بينها على مجرد تلك العوارض، بل يتعدى ذلك إلى الذاتيات أيضًا وذلك كالأنواع المندرجة تحت جنس الجسم والماصدقات المتخالفة بتخالف تلك الأنواع فإنه لا يشتبه على عاقل أصلًا أن تخالف تلك الأنواع والماصدقات هو بالذاتيات لا بمجرد العوارض. ألا ترى إلى ضرورة تخالف ماهياتها بالفصول التي تتقوم بها تلك الماهيات وأن تلك الفصول ذاتيات لها ضرورة أن كل فصل فهو جزء ماهية ما هو فصله وأن جزء الشيء لا محالة ذاتي له لا عارض خارج عن ذاته، فإطلاقك القول إذن مع ذلك على هذا النحو من العموم الشامل لجميع ذلك مع أن الأمر في الحقيقة هو على هذا التفصيل، بل مع كون التخالف في الذاتيات أكثر وأظهر من التخالف في مجرد العوارض؛ لكون الأول قائمًا بالنسبة إلى الأنواع وإلى الماصدقات المختلفة باختلافها كما مر، وهو أكثر قطعًا من قيام الثاني بالنسبة إلى خصوص الماصدقات المتفقه النوع كما لا يخفى. نقول إطلاقك القول على هذا النحو غير مقبول[1] وإذن فحيث لم تسلم لك أصل الدعوى بل جاز أن يكون اختلاف بعض الأجسام عن بعض بالذات لا بمجرد العرض المفارق لم يصلح لك إذن البتة ما رتبته على هذه الدعوى من الزعم بأن ما وجب لأحد الأجسام بالذات يجب لسائرها كذلك، بل نقول: تختلف مقتضيات ذوات الجسم باختلاف أنواعه ضرورة ولا ما فرعته على هذا الزعم من أنه لو وجب السكون لأحدها بالذات وجب لسائرها. كذلك فإنا نقول: لم لا يجوز أن يكون مقتضى ذات أحدها على حين يكون عرضًا مفارقًا لذات آخر. هذا وأما إن كان الثاني أعني أن تريد من تلك العوارض عوارض نفس جنس الجسم المندرجة تحته أنواعه وماصدقات تلك الأنواع أي بغض النظر عن أن من تلك العوارض ما يكون عارضًا مفارقًا لبعض ما يندرج تحت ذلك الجنس كما تقدم من مشخصات الماصدقات المتفقة النوع كالطول مثلًا فإنه كما يكون عارضًا غير لازم بالنسبة إلى جنس الجسم فإنه يكون كذلك بالنسبة إلى أفراد الإنسان مثلًا، ومنها ما يكون ذاتيًا لما يندرج تحته كالذي مر كذلك من الفصول

(1) اللهم إلا أن تكون أطلقت معنًى عامًّا وأردت به خاصًّا، فحينئذ تسلم أصل الدعوى ولكن يؤخذ عليه إذ ذاك فوق إيهامه خلاف المقصود بإطلاقه دون تنبيه على المراد منه، ومثله لا يركب في الاستدلال ولا سيما على هذه المطالب. نقول: يؤخذ عليه فوق ذلك عين ما سيأتي على الشق الثاني.

بالنسبة إلى أنواع الجنس وماصدقات تلك الأنواع كالناطق مثلًا فإنه بالنسبة إلى جنس الجسم كسابقه عارض غير لازم قطعًا، على حين أنه بالنسبة إلى أحد أنواعه وماصدقات ذلك النوع أعني الإنسان ذاتي كما مر[1]. نقول: إن أردت بالعوارض هذا فمسلم لك إذن أصل دعواك ولكن لا يصلح بعد هذا منك بحال ما رتبت عليها من هذا الزعم، إذ بعد الاعتراف بأن بعض الأجسام قد تختلف عن بعض بالذات لا يسوغ إطلاق القول بأن ما يجب لذات أحدها لابد واجب لذات الآخر ولا ما فرعته على هذا الزعم لما سبق. نعم إن أردت من هذا الزعم؛ أعني كون ما يجب لأحد الأجسام بالذات يجب

(1) تحقيق ذلك كله أن تماثل الأنواع والماصدقات المتعددة في النوع في ذات الجنس والماصدقات المتحدة النوع في ذات ذلك النوع أو جنسه لا يمنع من تخالفها في أنفسها بغير تلك الذات ذاتيات لها كان ما به ذلك التخالف كما في الأنواع والماصدقات المتعددة بتعددها. أو عرضيات كما في الماصدقات المتحدة النوع ضرورة أنه لا يتصور الخصوص أصلًا إلا بتخالف أفراد العام المندرجة هي تحته في أنفسها بعوارض ذات ذلك العام ألا ترى أنه لو لزم من تماثل الإنسان وغيره في ذات جنسهما (الحيوان) وبالتالي ما فوقه إلى الجنس الأعلى (الموجود) أو من تماثل زيد وغيره من أفراد نوعه في ذات ذلك النوع فما فوقه كذلك أعني إلى الجنس الأعلى. نقول لو لزم من ذلك عدم التخالف بينها بالكلية لوجب أن يتحقق لكل واحد من الأنواع في الأول جميع الصفات الممكنة لجميع أنواع جنسه حتى يكون الإنسان ناطقًا صاهلًا وهكذا إلى جميع فصول أنواع جنسه ولكل واحد من الماصدقات في الثاني جميع المشخصات الحاصلة لكل واحد من ماصدقات نوعه، فإن تحقق له جميع ذلك في وقت واحد لزم الجمع بين الأضداد وإن تحقق له على التناوب كجنسه في الأول ونوعه في الثاني كان النوع في الأول لا محالة عين جنسه والنوع في الثاني عين ماصدقه لا أخص منه بحال بل قل جميع ذلك في الأول بالنسبة إلى صفات أنواع جنس جنسه فما فوقه إلى الجنس الأعلى إن كان فوق جنسه أجناس أخر كهذا المثال، وفي الثاني بالنسبة إلى صفات أنواع جنسه فيكون النوع فيما معنا من هذا الأول إذن أعم من جنسه والماصدق في ذلك الثاني أعم من نوعه، لكن كلا من ذلك الجنس في الأول والنوع في الثاني هو الآخر مشارك لما يندرج معه تحت جنس نفسه في ذات ذلك الجنس. فيجب على هذا الفرض إذن أن تتحقق فيه جميع صفاتها إلى آخر ما قلناه. وهكذا في جنس ذلك الجنس إلى الأعلى فلا يتصور إذن على هذا الفرض العموم والخصوص أصلًا بل يجب عليه تماثل كل ما ظن بينهما عموم وخصوص من جميع الوجوه وأن تبطل عليه نوعية النوع وجنسية الجنس فإنه لم يبق معنى لذلك على هذا الفرض أصلًا كما لا يخفى، وهو معنى قولهم: وجود الأعم لا يستلزم وجود الأخص.

لسائرها كذلك في خصوص الماصدقات المتفقة النوع فمسلم[1] كأصل الدعوى ولكن لا معنى حينئذ لترتيب خصوص ذلك الحكم على هذه الدعوى، بل لا إفادة له فوق ذلك فيما أنت بصدد تقريره أصلًا كيف وإن في مقدور مجسم أن يقول: نحن لا نريد بكونه تعالى جسمًا إلا أنه تعالى مندرج تحت جنس الجسم ومتفق بذلك مع سائر أنواع الجسم وماصدقاتها في مجرد ذات ذلك الجنس. وأما أنه تعالى متفق فوق ذلك مع أيٍّ كان من الأجسام المشاهدة في نوعه بحيث يصلح أن تفرع على هذا الخاص هنا أنه لو وجب هذا الكون أعني السكون له تعالى لذاته وجب لسائر ماصدقات ذلك النوع كذلك فلا تقول به أصلًا، بل نحن قائلون بانحصار نوعه تعالى في شخصه ومخالفته لذلك لجميع الأجسام المشاهدة فلا يوجب إذن ثبوت شيء له بالذات ثبوته لأي تلك الأجسام كذلك، فلو أردت بهذا الزعم إذن هذا الخاص لكان دعوى لا صلة لها بمحل النزاع أصلًا. قولك في سند هذا الزعم: (إن التماثل في الذات يوجب مثله فيما هو مقتضاها) قلنا: إن أردت بالدعوى التي فرعت عليها هذا الزعم الاحتمال الأول أو أردت بهذا الزعم العام الذي رددناه على الاحتمال الثاني فيها لم يصلح البتة أن يكون هذا سندًا له، ذلك أنه حيث تبين عدم قيام هذا التماثل فيما نقضنا به من الأنواع والماصدقات المتخالفة بتخالفها. اللهم إلا أن يكون تماثلها على الاحتمال الثاني في مجرد ذات جنسها وهو ما لم ينف تخالفها في أنفسها بالذاتيات كما عرفت، نقول: إنه حيث كان الأمر كذلك فإن هذا السند على صحته في نفسه وكونه بحيث لا يسع العاقل مدافعته يكون في غير محل الدعوى قطعًا إذ حديثه إنما هو عن شيء لم يصح قيامه في هذه الدعوى المسندة به، أعني هذا الزعم على أي هذين الاحتمالين، وإن أردت بهذا الزعم الخاص الذي لغينا. قلنا: شأن سنده إذن شأنه، فمع كون هذا السند صحيحًا في نفسه ودليلًا مسلمًا على صدق الدعوى المسندة به أعني هذا الخاص لكنه لما كانت هذه الدعوى غير مفيدة في هذا المقام لتقطع صلتها بمحل النزاع كما تبين كان سندها لا محالة مثلها في عدم هذه الإفادة وتمام هذا الخروج قطعًا فلم يصح إذن بحال ما حاولت إلزامنا إياه. لا يقال ذلك لأنا نقول: نختار الشق الثاني من ذلك الترديد نعني أن نريد من تلك العوارض عوارض نفس جنس الجسم

(1) يرد عليه الإيهام السابق قطعًا.

بغض النظر عن كون بعضها مفارقة لبعض ما يندرج تحته وبعضها ذاتية أو لازمة لبعض آخر، وتحرر المراد بتلك الذات التي قلنا إن ما يجب لأحد الأجسام لها فلا بد واجب لسائرها كذلك، فنقول إن المعني بها هو عين معروض تلك العوارض أعني ذات نفس جنس الجسم لا ذات كل واحد من الأنواع والماصدقات المندرجة تحته، ولا ريب أن ما يجب لأي من تلك الأنواع والماصدقات لذات جنسه لا بد واجب لسائرها لتلك الذات ضرورة اتفاق الجميع في ذات جنسه وبه اعترفتم[1]. قولنا إذن في التنبيه على هذه الضرورية إنه عند المماثلة في الذات يجب المماثلة فيما هو مقتضاها ضروري كالدعوى المنبه به عليها وفي عين محلها إذ المراد بالذات فيه عينها في تلك الضرورية، أعني بذات الجنس وهكذا القول فيما فرعناه على هذه الضرورية، كل ذلك ضروري لا ينازع فيه إلا مكابر.

فإذا تمهد هذا، فإنا نقول: إن قال بهذه الشبهة قائل فليست منه في واقع الأمر إلا محض مغالطة لا ترد على الدعوى أصلًا أو جحدًا للبدهيات لا يعد راكبه في العقلاء البتة، ذلك بأن حديثنا عن وصف واجب الوجود بمعنى مستمرٍّ مستحيل عليه العدم أزلًا وأبدًا كهذا الكون، أعني السكون المزعوم له تعالى على مقتضى هذا الفرض وحديث هذه الشبهة عن شيء واجب الحصول لخصوص ذات موصوفه لا بمعنى وجوب الوجود الذي ذكرناه لتلك الذات بل بمعنى كونه جزء ماهية تلك الذات، لا تتقوم تلك الماهية إلا به وبيِّن أنه إذا لم يستلزم وجوب حصول مثل هذا الوصف للخاص أعني خصوص موصوفه وجوب حصوله للعام أعني جنس ذلك الموصوف، بل لا يزال هذا الوصف مع ذلك جائز الحصول لذلك العام ومجرد عرض من أعراضه المفارقة كما تقول هذه الشبهة وبه نقول، بل هو الواقع الذي لا يسع أحدًا مدافعته. نقول: إنه إذا كان كذلك بالنسبة لهذا الوصف

(1) إنما كان هذا الاتفاق ضروريًا لأن ثبوت الأخص كالماصدق بالنسبة إلى النوع وهما بالنسبة إلى الجنس يستلزم ثبوت الأعم، أعني النوع في الأول والجنس في الأخيرين. ألا ترى أنه لا معنى لتحقق علي مثلا إلا تحقق ذات نوعه أعني الإنسان عارضًا لها أحد عوارضها المفارقة أعني مشخصات ذلك الماصدق وأنه لا معنى لتحقق ذات ذلك النوع إلا تحقق ذات جنسه أعني الحيوان عارضًا لها ما يفارقها كذلك أعني الفصل المقوم لحقيقة ذلك النوع وأنه بدون ذلك لا يمكن أن يتصور عموم أصلًا كما لا يخفى.

فليس الأمر على هذا النحو أصلًا بالنسبة للوصف الواجب الوجود بالمعنى الذي قلناه، بل وجوب وجود الوصف بهذا المعنى لما يندرج تحت الجنس يستلزم وجوب وجود هذا الوصف كذلك لذات ذلك الجنس ضرورة أن هذا الخاص، أعني المتصف بما هو واجب الوجود لا يتصور إلا واجب الوجود، كوصفه إذ لو جاز لاحتاج لا محالة إلى موجد كما تقدم، فيلزم أن يفتقر وصفه الذي فرضنا وجوب وجوده إلى الموجد كذلك لما أن الوصف يمتنع تحصله بدون الموصوف ضرورة فيكون ما فرضناه واجب الوجود، أعني هذا الوصف غير واجبه، هذا خلف، وأيضًا فإن أمر ذلك هنا حتى بدون هذا الاستدلال لا محالة قطعي حتمي التسليم، إذ لا نزاع بيننا أصلًا في أن من فرضنا اتصافه بهذا الوصف، أعني الباري تعالى، واجب الوجود لذاته ضرورة، فإذا قرنت إلى ذلك ما قد عرفت من أنه لا معنى للخاص إلا العام عارضًا له ما يمتاز به هذا الخاص من بين أفراد ذلك العام، وأن ما يمتاز به هذا الخاص هنا لا يصلح أن يكون عارضًا مفارقًا لذلك العام ضرورة أنه لا يتصور وجوب وجود حقيقة هذا الخاص أصلًا دون وجوب وجود ما تمتاز به تلك الحقيقة وأن واجب الوجود أعني ما يمتاز به هذا الخاص يمتنع أن يكون عارضًا مفارقًا ضرورة أن كون الشيء عارضًا مفارقًا يستلزم لا محالة جوازه المنافي بالضرورة لوجوب وجوده نقول: إذا قرنت ذلك إلى ما تقدم تبينت على القطع أن وجوب وجود الوصف للخاص كالسكون وصفًا له تعالى هنا والعياذ بالله من هذا الوصف ومن فرض أدى إليه يستلزم لا محالة وجوب وجود ذلك الوصف للعام كجنس الجسم على زعمكم ويمنع من كونه بالنسبة لذلك العام مجرد عرض مفارق أي جائز الحصول له فحسب ضرورة أن هذا الوصف حينئذ إما قد وجب لحقيقة الخاص من حيث هي مؤلفة من كل من حقيقة العام وما يمتاز به هذا الخاص أي بحيث يكون لكل واحد من هذين الجزأين مدخل في وجوب وجود ذلك الوصف لهذه الحقيقة المؤلفة منهما فيكون ذلك الوصف إذن واجب الوجود لحقيقة العام باعتبارها واحدًا من الجزأين اللذين تقوم بهما حقيقة موصوف هذا الوصف أعني هذا الخاص وأما قد وجب لتلك الحقيقة أعني حقيقة الخاص من حيث خصوص ما تمتاز به أي بحيث لا يكون مدخل في هذا الوجوب إلا لخصوص ذلك المميز وحينئذ فإن هذا الوصف يكون واجب الوجود لحقيقة العام كذلك ضرورة أن الواجب للواجب للشيء كهذا الوصف الواجب على هذا الفرض لما يمتاز به الخاص

الواجب لحقيقة العام كما عرفت واجب لذلك الشيء قطعًا، وأيضًا فإنه لا يتصور سكون أي جسم كان إلا بسكون الأجزاء التي يتألف منها ذلك الجسم أعني الجواهر الفردة، فكذلك وجوب وجود هذا السكون المتفرع على أصل وجود. غاية الأمر أنه قد يقال هنا ربما كان وجوب هذا السكون للأجزاء بوصفها مجتمعة مؤلفة هذا الجسم المخصوص أعني واجب الوجود تعالى على زعمكم لا بوصفها فرادى حتى يقتضي ذلك وجوبه لكل جزء منها على حياله ولكن مثل هذا الاحتمال لا يغني عن راكبه شيئًا أيضًا؛ لأنه حيث كان وجوب وجود هذا السكون الذي لا بد منه على مقتضى هذا الفرض متوقفًا على وجوب الاجتماع لأجزاء ذلك الجسم كان ذلك الاجتماع لا محالة واجب الوجود لتلك الأجزاء كما عرفت، فيعود هنا عين ما في الذي قبل، أعني كون الواجب للواجب للشيء واجبًا لذلك الشيء كما لا يخفى، فلو وجب السكون إذن لتلك الأجزاء لوجب لسائر الأجزاء التي تتألف منها جميع الأجسام ضرورة ما أقمناه من البرهان على تماثل جميع الأجزاء بل لوجب لجميع الأجزاء، فوق ذلك وبمقتضى هذه المماثلة الاجتماع على هذه الهيئة المخصوصة المؤلفة لجسم الإله، سبحانه وتعالى عن زعمكم علوًّا كبيرًا، والمقتضية بهذا التأليف لوجوب وجود السكون لذلك الجسم، فيكون كل جسم في الكون حتى البعوضة فما دونها بل القاذورة المطروحة في الحشى إذن إلهًا بل للزم قبل ذلك كله أن تكون جميع أجزاء تلك الأجسام واجبة الوجود بالذات ضرورة أن ذلك يتوقف عليه وجوب وجود هذا الاجتماع المتوقف عليه وجوب وجود ذلك السكون، فلا تكون ذرة في الكون إلا وهي واجبة الوجود بالذات مستحيلًا عليها العدم لذاتها، وكفى بهذا كله إشراكًا وطرحًا للعقل بالكلية وجحودًا بالواقع المشهود الذي لا يسع عاقلًا مكابرته.

أما كونه إشراكًا وجحودًا بالواقع فبيّن، وأما كونه طرحًا للعقل فلأنه مهما يعترف عاقل بإمكان الممكن[1] فإنه لا محالة يلزمه بركوب مثل هذا القول قلب حقيقة ذلك

(1) أي وأما إذا لم يعترف بذلك بل كابره أيضًا فإنه يعود الأمر معه إلى مصادمة الواقع فوق أنه يلزمه ما سيأتي لزومه لراكب هذا القول بعامة.

الممكن بجعله غير ممكن وهو التناقض[1] ضرورة، وأيضًا فإنه يلزم راكب هذا القول جحد الصانع تعالى لأنه إذا كان كل ما يتناوله الوجود واجب الوجود لذاته لم يتصور أن يحتاج شيء من ذلك إلى الصانع أصلًا، فضلًا عن أن يكون له صانع بالفعل وأيضًا فلأن وجوب وحدانية الصانع الثابت بقاطع المعقول والمنقول يمنع منه ضرورة ابتناء هذا الفرض على تعدد واجب الوجود لذاته بل كثرته كثرة لا تكاد تحصى، وإذن فإن راكب هذه الشبهة إن قصد بها تجاهل ما فيه الكلام وإيهام أن ما قلناه في هذا الكلام من وجوب وجود الوصف هو ما قاله في هذه الشبهة من وجوب حصول الفصل لخصوص الحقيقة المتقومة به فمغالط وإن قصد بها التسوية بين ما قلناه من ذلك وما قاله من هذا وإعطاء ذلك الأول جميع ما لهذا الثاني من الحكم، فمكابر جاحد لهذه البدهيات البينة لا يقال فلو تماثلت هذه الأجزاء التي تتألف منها الأجسام في ذواتها كما تقول لوجب أن تتماثل في عوارضها كذلك، بحيث لا يعرض لأحدها وصف البتة إلا ومثله عارض لجميعها، لكن التالي باطل فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأن مقتضى تماثل المعروضات أن تتماثل عوارضها وإلا فهي التفرقة بين المتماثلين والزعم بأنه لا يجب لأحدهما ما يجب للآخر وهو ما اعترفت بفساده. فإما قلت إذن بتخالفها بالذات فلا يتم لك أن ما هو مقتضى ذات أحدها يجب أن يكون مقتضى ذات الآخر، وإما قلت بتماثلها فلزمك ألا يجوز أن تختلف عوارضها كما لم يجز أن يختلف ما هو مقتضى ذاتها أو أن يجوز مع هذا التماثل أن يختلف ما سميته مقتضى الذات كما جاز أن يختلف معه هذه الصفات العارضة لها، وأما بطلان التالي فإنه لا أقطع به من شهادة الواقع المحسوس؛ ذلك أنه لو كان هذا التماثل في العوارض للزمه لا محالة اتفاق جميع الأجسام في صفة واحدة أو أن يتصف كل واحد منها في وقت واحد بجميع صفات جميعها ضرورة أنه لا معنى لاختلاف صفات الأجسام إلا اختلاف عوارض أجزائها التي تتألف هي منها، لكن الواقع الذي أنت لا محالة معترف به بل الذي لا يسع أحدًا مدافعته أن لكل جسم من الصفات ما

(1) أي لأن مقتضى الاعتراف بكونه ممكنًا التسليم بكونه غير واجب الوجود ومقتضى جعله واجب الوجود رفض ذلك التسليم وقول بنقيضه أعني كون هذا الممكن غير الواجب الوجود غير ممكن واجب الوجود وهو تناقض بيِّن.

ليس للآخر، فهذه بينة بما أقمت على تماثل تلك الأجزاء عن بينة، فلا أقل من أن تتعارضا فتتساقطا فيخلو إذن قولك من البرهان فلا يصلح دافعا لقولنا.

إن قيل ذلك فإنا نقول : إنه لا يمكن أن يشتبه العاقل البتة في قيام الضرورة القاهرة على التفرقة بين ما هو مقتضى الذات لازم لها لا يتصور بقاؤها مع ارتفاعه وبين ما هو عارض مفارق إياها لا يمتنع بقاؤها مع ارتفاعه، فالتشكيك في مثله جحد للضروريات كذلك لا يصح سماعه ولا يشتبه فساده، فمن هنا جوزنا اختلاف العوارض المفارقة دون المقتضيات اللازمة، أما مسألة سبب اختلاف هذه العوارض مع اتفاق الذوات اتفاقًا تامًّا على ما أثبتناه فإنه لا يضيرنا في شيء البتة إغفال الحديث عنها بالكلية اكتفاء بما هو مركوز في عقولنا من هذا القدر، أعني ضرورية الفرق بين هذه العارضة وتلك اللازمة إذ الجهل بذلك وأمثاله لا يمكن أن يخرج الضروري عن كونه ضروريًّا وهو ما يكفينا في هذا المقام بلا ريب، ومع ذلك فإن أمر درك هذا السبب جد هين، ذلك أن ذوات تلك الجواهر المفردة وإن كانت من حيث هي مستوية النسبة إلى جميع الأعراض لكنها لما لم تك واجبة الوجود بالذات أصلًا بل ممكنة مفتقرة في وجودها إلى المؤثر باتفاق منا ومنكم لم يك مانع البتة من اختصاص كل منها بعرض معين لمخصص خارج عنها، ألا وهو الفاعل المختار جل وعلا، وبهذا تقولون كما نقول، وهو ما لا ينافي تماثلها في الذات وما هو مقتضى الذات أصلًا، كما لا يخفى. لا غرو إذن أن وفق إلى هذا الرشد الذي قررناه من البرهنة على هذا المطلب أعني قضاء امتناع وجوب السكون في شاهد الأجسام بامتناعه في غائبها بتماثل جميعها في الائتلاف من الأجزاء المتماثلة. نقول: لا غرو أن وفق إلى هذا الرشد صاحب المواقف وغيره رحمهم الله تعالى. قال صاحبا المواقف وشرحه رحمهما الله: (وأما الدليل - يعني على بطلان وجوب السكون في أي الأجسام - فلأن الأجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت، فيصح على كل من الأجسام من الحيز ما صح على الآخر، وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه. قال أو نقول: الأجسام إما بسيطة[1] ويجوز على كل جزء منه أي

(1) الجسم البسيط عندهم رسمان مشهوران أولهما ما جزؤه أي المقداري مساو لكله في الاسم والحد أي التعريف كالماء مثلًا فإن كل جزء منه مساو لكله في اسم الماء وحده. ثانيها ما لا يتركب من =

من البسيط ما يصح على الآخر فيصح أن يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو إلا بالحركة. وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماس كل منها[1] الآخر وما هو إلا بالحركة. وبالجملة فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط؛ لأن أجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل أوضاعها نظرًا إلى طبيعتها وكذا للمركبات؛ لأن تبدل أوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل أوضاعها ونعلم أيضًا بالضرورة أنه ما من جسم إلا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس، وإنكاره مكابرة لا يعتد بها)[2] . فلو كان ذلك القادر المختار جسمًا مثلها لامتنع إذن وجوب السكون له بالذات امتناعه بالنسبة لها فليس الأمر إذن مجرد تساو في الأحكام حتى لا يلزم منه الاتفاق في الماهية، إنما هو التساوي في الذاتيات أوجب مثله في ما هو مقتضاها. هذا ثم إن أمر تماثل الأجسام ضرورة تلزم عنق كل مسلم فلا مندوحة بحال للمسلم عن القول به ما وُجِد إلى ذلك القول سبيل ولم يحل دونه مانع، ألا وإن السبيل بحمد الله مستبينة والمانع منتف على ما تبين وإنما قلنا: إن أمر هذا التماثل ضرورة لأنه ينبني على ذلك كثير من قواعد الإسلام المهمة. قال شارح التجريد رحمه الله: (واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة، اختلفوا في أن الأجسام متماثلة أي متحدة الحقيقة وإنما الاختلاف بالعوارض أو متخالفة بالحقيقة فذهب الأشاعرة إلى أنها متماثلة وهذا أصل يبنى عليه كثير من قواعد الإسلام كإثبات القادر المختار وكثير من أحوال النبوة والمعاد، فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد أن يكون لمرجح مختار؛ إذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات وأحوال القيامة)[3].

= أجسام مختلفة الطبائع وهو أعم من سابقه كما لا يخفى، والمركب عندهم ما كان بخلاف البسيط. انظر المجلد الثاني من شرح المواقف ص 396 فما بعدها.

(1) في المطبوعة التي بين أيدينا أن يماسها الآخر. والصواب ما أثبتناه.

(2) المرجع السابق ص 493.

(3) انظر هامش المرجع السابق ص 454 فما بعدها.

فبهذا كله ثبت تماثل جميع الأجسام فيثبت بالتبع لا محالة ما نازعتم فيه من امتناع قدم كون أيها بالذات وأنه إذا قامت المشاهدة على هذا الحكم في أي الأجسام كان ذلك دليلًا عليه في سائرها[1] وما يستلزمه ذلك من عدم وجوب وجود الجسم لذاته ووجوب استناده إلى المؤثر.

هذا ثم إن جميع ما صدق من قولنا على الكون حركة وسكونًا فهو بعينه صادق عليه اجتماعًا وافتراقًا أي بحيث يحصل كل من الاجتماع والافتراق من عدم وجوب وجود الجسم كذاته ما يحصل كل من الحركة والسكون من ذلك. ذلك بأن كلًّا من الاجتماع والافتراق ليس إلا نوعًا من الكون شأن ما تناوله الحديث منه أعني الكون من الحركة والسكون، وذلك لأن حصول الجوهر في الحيز الذي هو الكون إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا والثاني هو ما سبق تناوله، أي بخصوص ما يجدي في مسألتنا من الحركة والسكون. والأول هو الاجتماع والافتراق فإنه إن كان حصوله بالنسبة للآخر بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع[2]، بل قد قالوا: إن الكون الذي هو مقسم هذه الأنواع نوع و احد في الحقيقة (والمميزات التي بها تميزت تلك الأنواع بعضها عن بعض أمور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقًا بكون آخر إما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في

---

(1) إن قيل: ذكرت فيما سلف أن فرض الكون قديما بالزمان مستندًا إلى قديم بالذات على سبيل الإيجاب مباشرة كان ذلك الاستناد أم بوسائط لا اختيار فيها مؤد إلى عين ما سيؤدي إليه فرضه قديمًا بالذات من المحال وهأنت ذا أتممت الحديث عن برهان القدم الذاتي فأنى كان الأداء إلى عين استحالته؟ قلنا: من حيث إن استناده على سبيل الإيجاب قاض لا محالة بوجوب بقائه وامتناع عدمه ما بقيت علته الموجبة له ضرورة أن عدمه قطعي الاستلزام لعدم تلك العلة التي فرضنا قدمها بالذات مادام الفرض أن استناده إلى تلك العلة على سبيل الإيجاب فإنه لا معنى لذلك الإيجاب إلا أن وجود العلة مستلزم لوجود معلولها وإن عدم ذلك المعلول لا يتأتى أصلا مع وجود تلك العلة فمهما فرضناه إذن مستندًا إلى الموجب امتنع عدمه ويأتي فيه عين ما تقدم من حديث المشاهدة فإن قلت: أفلا يأتي ذلك أيضًا فيما إذا كان استناده إلى علته على سبيل الاختيار إن قلنا بجواز استناد القديم بالزمان إلى المختار على ما سبق. قلنا: لا لأن هذا لا يمتنع عدمه قطعًا بل يجوز عند قيام المخصص له، أعني تعلق إرادة هذا المختار بذلك العدم كما لا يخفى.

(2) انظر المرجع الأسبق ص 277 ثم ص 280.

السكون على رأي أو غير مسبوق به أي بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقًا بكون آخر كما في السكون على رأي آخر ونحو إمكان تحلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع، ولا شبهة في أن هذه الأمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج)[1]. وإذن فإنه لا مناص من حتمية هذا الحصول ما كان جوهران فأكثر حتمية ذلك الحصول ما كان متحيزًا[2] وإذن فإنه يرد هنا عين ما ورد أول الكلام من جريان الاحتمالات الأربعة فيه وأداء ثلاثة منها إلى المطلوب من عدم وجوب الوجود بالذات والاستناد بالتالي إلى المؤثر والباقي إلى ما علمت استحالته بضرورة المشاهدة سواء بسواء، أما برهان استواء جميع الأجسام في جوازهما عليها استواءها في جواز ما سبق من الحركة والسكون بحيث لا يكون أحدهما واجبًا لبعض الأجسام دون بعض، فنقول: إن من يعترف بالقسمة الفعلية للجسم إلى الجواهر الفردة وتماثل تلك الجواهر لا يمكنه أن يمتري في جوازهما على الجسم بحال، أما من ينكر ذلك أو بعضه فمدافع بمعظم ما أسلفنا في البرهان عليهما ثم لا بأس من مزيد تفصيل لجميع ذلك هنا وتحرير بهذا النص الجامع للإمام رحمه الله قال في الاستدلال على استحالة كون إله العالم تعالى في جهة: (البرهان السابع أنه تعالى لو كان مختصًا بالجهة والحيز لكان عظيمًا. ثم استدل على هذه الملازمة ببعض ما سبق له، ثم قال: وإذا كان كذلك فنقول الجانب الذي منه يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش، أو غيره والأول باطل؛ لأنه إن عقل فلم لا يعقل أن يقال: إن يمين العرش عين يسار العرش، حتى يقال: العرش على عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ وذلك لا يقوله عاقل والثاني أيضًا باطل لأن على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء، ثم تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية، أو مختلفة الماهية والأول محال لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها متلاقية والمثلان صح على كل واحد منهما ما يصح على الأجزاء، فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى وهو محال. وأما

(1) انظر نفس المرجع ص 281.

(2) أي حتى ولو كان جوهرًا واحدًا كما لا يخفى.

القسم الثاني وهو أن يقال: إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية. فنقول: كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية فلابد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرأ عن التركيب لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات فلولا حصول الوحدات لما عقل اجتماعها. إذا ثبت هذا فنقول: إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كل واحد منها بيمينه شيئًا وبيساره شيئًا آخر، لكن يمينه مثل يساره وإلا لكان هو في نفسه مركبًا وقد فرضناه غير مركب، هذا خلف. وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين لابد وأن يشتركا في جميع اللوازم لزم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس، ومتى صح ذلك فقد صح التفرق والانحلال على تلك الأجزاء، فحينئذ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى، وهو محال)[1] فهذا إذن هو برهان الملازمة بين الجسمية التي تقولون بها وعدم وجوب الوجود بالذات الذي يلزمكم وبه تم لنا الوجه الأول على بطلان التالي من قولنا: لو كان إله العالم في جهة لكان جسمًا، فسبحان الله وتعالى علوًا كبيرًا.

الوجه الثاني في بطلان التالي

أما ثاني أوجه بطلان هذا التالي فنقول: لو كان إله العالم جسمًا لكان ذلك الجسم إما متناهيًا أو غير متناه، وكل واحد من هذين القسمين إما أن يكون بالنسبة إلى جميع الجهات فيكون الآخر بالنسبة إلى بعضها أو العكس، أعني أن يكون بالنسبة إلى البعض فيكون الآخر بالنسبة إلى الجميع؛ لكن التالي باطل فالمقدم مثله. أما الملازمة فظاهرة لدوران القسمة بين النفي والإثبات وهو ما لا يتصور معه ثالث لأنه إما اجتماع النقيضين وإما ارتفاعهما المستلزم لاجتماعهما على ما سبق ولا شبهة في قطعية استحالته، وأما بطلان اللازم فإنما يستبين ببطلان كل واحد من قسميه، فنقول: أما الأول أعني أن يكون متناهيًا فإن مقتضاه أن يتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص لما أن تناهي الجسم لا يتصور إلا كذلك وإذ ذاك فنقول: لا جائز أن يكون هذا التخصص لغير مخصص أصلا لما سلف التنبيه إليه من أن تحصل أحد الطرفين المتساويين بدون محصل

(1) أساس التقديس ص 59 فما بعدها.

بدهـي الاسـتحالة، ولا جائز أن يكون لمخصص من خـارج أعني خارجًا عن ذات الرب تعالى وصفاته لأدائه إلى عين ما أدى إليه الوجه السـابق من عدم وجوب الوجود بالذات والاسـتناد إلى المؤثر، ولا أن يكون ذلك الشكل والمقدار هو مقتضي ذاته لاستواء نسبة ذاته إلى جميع الأشـكال والمقاديـر[1] ولأنه قد تبين تماثل جميع الأجسـام في الذاتيات ومـا هو مقتضاها فلو كان خصوص أحد الأشـكال مقتضى ذات أحدها لوجب أن يكون ذلك الشكل مقتضى ذات جميع الأجسام فكان يجب إذن أن تتفق في ذلك الشكل بحيث لا تختلف أشـكالها أصلًا وضرورة المشاهدة على خلافه، ولا أن يكون مقتضى ما تمتاز به تلك الذات عن ذوات سـائر الأجسـام غير الإرادة أعني خصوص صفاته التي أوجبت لـه الإلهية من دون هذه الأجسـام غير الإرادة للقطع بأن شـأن هذه الصفات شـأن الذات فيما سـبق من اسـتواء النسبة إلى جميع الأشـكال، ولا أن يكون مقتضى إرادته تعالى لأن مـا هو مقتضى الإرادة يسـتحيل أن يكون واجب الوجود لذاتـه، فلا يكون خصوص هذا الشـكل إذن واجب الوجود لذاته، فإذا عرفت مما سـبق أن شـأن الجسم مع الشكل شأنه مع الكون أعني أنه يتحتم تشكل الجسم بشكل ما تحتم كونه في حيز ما[2] لما سيأتي قريبًا من برهان اسـتحالة عدم التناهي مع ما عرفت من كون نقيضه الذي يسـتحيل ارتفاعه إذا ارتفع هو أعني التناهي، يسـتلزم لا محالة الشـكل المخصـوص، عرفت أن عدم وجوب الشكل بالذات لا محالة قاض بعدم وجوب ما هو شكله بالذات، فيؤدي إلى عين ما أدى إليه الوجه الآنف، ولا أن يكون مقتضى مجموع ذلك؛ لأن المجموع المؤلف من الباطل

(1) أورد المولى حسن جلبي – رحمه الله – في تعليقه على المواقف سؤالًا على هذه الدعوى ولكن في مسـألة إبطال اختصاصه تعالى ببعض الأحياز دون بعض لا اختصاصه ببعض الأشـكال دون بعض كما هنا فقال: (قيل لم لا يجوز أن يكون لذاته تعالى نسـبة مخصوصة إلى بعض الأحياز؟ – ثم قال بعد كلام لا حاجة إليه هنا – وأجيب عن الأول بمعنى هذا السـؤال – بأنه لا محل لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب إليه) انتهى. المقصود منه المجلد الثالث من المواقف ص 17 ولكن حيث قد عرفت أن الجهة لا محالة تستلزم الجسمية فلا ريب أن تناهيها يستلزم تناهي الجسم الذي هي حيزه، وبالتالي تشكله وتقدره بشكل ومقدار معينين فالسؤال إذن هو السؤال والجواب هو الجواب.

(2) بهذا يتبين أنه يمكن سـلوك سـبيل أخرى في إبطال الشـكل على ذات الإله سـبحانه هي عين سبيل الوجه السـابق أعني أن تجري فيه الاحتمالات الأربعة الآنفة هناك وتسير في ذلك إلى آخر الشوط إلزامًا ودليلاً.

يجـب أن يكـون باطلًا؛ ولأنه إن كان كل واحد من ذلك المجموع مؤثرًا في غير ما أثر فيه الآخر بأن يكون كل واحد قد اسـتقل بالتأثير في شـكل جزء معين من أجزاء ذلك الجسم صلـح لا محالـة تناول كل واحد من ذلك المجموع على حدته بما سـبق فيه ولم يكن أثر بالمـرة لانضمامـه إلـى غيـره. وإن كان مؤثـرًا في عين ما أثـر فيه الآخر لزم فوق ما سـبق اجتماع مؤثرين تامي التأثير على أثر واحد بالشخص وهو قطعي الامتناع، فإن مقتضاه أن يكـون كل واحـد من ذلك المجموع هو في الحقيقة علة مسـتقلة لجميع المعلول، أعني: ذلك الجسم لا جزء علته[1] فقط كما لا يخفى.

وأما ثاني[2] قسمي هذا اللازم أعني أن يكون ذلك الجسم غير متناه فظاهر الاستحالة

(1) إن قيـل: فيـم كان ذلـك قطعي الامتناع فقد أنكـر المعتزلة ذلك الامتناعَ فضلاً عـن قطعيته، فما تنفُذ إذن مـن هـذا المطلب إلا بسـلطان. قلنا: لِمَا قالـه علماؤنا رحمهم الله من أن الواحد بالشـخص لو علل بمستقلتين لكان محتاجًا إلى كل واحدة منهما للعِلِّيَّة أي لكون كل واحدة علة له، فإن المعلول محتـاج إلى علته البتة مستغنيًا في ذات الوقت عن كل منهمـا، إذ بالنظر إلى كل واحدة منهما يوجد ولـو لـم توجد الأخرى إذ الفرض أن كلا منهما مسـتقلة أي تامة التأثير، وهو معنى الاسـتغناء. انظر المجلـد الأول من المواقف وشـرحه ص 506 مع بعض تصرف. قال شـارح المواقف رحمه الله: (لا يقـال منشـأ الاحتيـاج إلى كل واحدة هو عليتها له ومنشـأ عـدم الاحتياج إليهـا علية الأخرى له فـلا اسـتحالة في اجتماعهـا) أي لاختلاف جهتي الاحتيـاج وعدمه كما نبه عليه عبـد الحكيم قال السـيد رحمه الله: (لأنا نقول احتياج شـيء إلى آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سـواء كانا مسـتندين إلى سـبب واحد أو إلى سـببين) قال العلامة عبد الحكيم رحمه الله: (يعني أن الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير مقيد بجهة وحيثية حتى توجب تغاير محلهما بالاعتبار بل مطلق، إنما التعدد والاختلاف في السـبب فيلزم فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه في شـيء واحد بالذات والاعتبار وإن كان سـببهما متعددا) انظر نفس المرجع ص 506 فما بعدها. فجزاهم الله عن هذا التحقيق خير الجزاء.

(2) مما يرشد إلى هذا الجواب من كلام القوم ما ذكره مولى حسن جلبي رحمه الله في إبطال احتمال اختصاصه تعالى ببعض الأحياز وهو ما عرفت استلزامه للاختصاص بالشكل بالواسطة جوابا عن قوله أثر السـؤال السـابق نقله عنـه منذ قليل (أو يكون المخصص هـو الإرادة) فقال: (وعن الثاني) أي أجيـب عن هذا الاحتمال (بأن اسـتناد التمكـن إلى الإرادة يوجب حدوثه والمتمكن يسـتحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم أيضًا معترف به) انتهى نفس المرجع، ثم قال: (فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون قبل هذا المكان مكان آخر لا إلى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان؟ قلت: الانتقال من مكان إلى مكان لا يكون إلا بالحركة وهذا معلوم ضرورة، والحركة حادثة قطعًا =

كذلـك، ذلك بأنه لا يخلـو إما أن يكون عدم التناهي حاصلًا بالنسـبة إلى جميع الجهات - أي بحيث يكون ذلك الجسم شاغلًا لجميع الأحياز بلا استثناء - أو يكون بالنسبة إلى بعضها دون بعض، فإن كان الأول لزم عليه إما عدمنا وعدم سـائر ما نشـهده من الأجسام وإما تداخله مع أجسامنا وسائر تلك الأجسام، لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

أما الملازمة فظاهرة ضرورة أن أجسـامنا وسـائر تلك الأجسـام شـاغلات لأحيازها قطعًـا، وبـه لا محالـة يعترف الخصـم، وأنه لا يمكن أن يُشْـغَل الحيز الواحـد بمتحيزين بالـذات أصلًا، وحينئذ فإنه لا يتصور أن يشـغل ذلك الجسـم المفـروض عدم تناهيه من جميـع الجهـات أحيـازَ غيره مـن الأجسـام إلا إذا انعدم هـذا الغير، بحيـث تكون جميع الأحيـاز مشـغولة بذلك الجسـم دون سـواه، أو يتداخل ذلك الجسـم مع غيـره من تلك الأجسـام حتى يتصور أن يكون شـاغلًا لأحيازها بوصف تلك الأحياز جزءًا من حيزه في ذات الوقت الذي هي شاغلة لتلك الأحياز فيه بوصفها أحيازها، وأن تكون تلك الأجسام شـاغلة لجزء من حيـزه، بوصف ذلك الجزء حيزها في ذات الوقـت الذي هو أعني ذلك الجسـم شـاغل لذلك الحيز فيه بوصفه جزءًا من حيزه وأما بطلان اللازم فلا أبين منه أما أول قسـميه فبضرورة وجودنا ووجود سائر ما نشاهد من الأجسام ضرورة لا يمتري فيها إلا مكابر أو رجل سقطت مكالمته وبان جنونه فكفينا مناقشته.

وأما الثاني فيما سبق لك من البرهان القطعي على استحالة التداخل فهذه واحدة وثانية بالغـة الشـناعة لازمة لا محالة عنـق من قال بهذا الباطل، أعني: عدم تناهي ذلك الجسـم مـن جميـع الجهـات ومترتبة على هذه الأولى وهـي أنه يلزم مخالطتـه تعالى على فرض

= فيلزم كونه تعالى محلًّا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا) نفس المرجع. قلت: لو استبعد في الجواب عن هذا الأخير مسـألة لزوم الاتصاف بالحوادث واسـتعاض عن ذلك بما هو أقطع اسـتحالة من هذا اللزوم وأظهر، أعني: ما يرشـد إليه ما قررناه في الوجه الآنف في احتمال أن يكون لذات ذلك الجسم أكوان مترتبة لا إلى أول من أن الذات الحاصلة لها تلك الأكوان يستحيل أن تكـون واجبة الوجـود بالذات، لتوقف وجود تلك الذات على وجـود أكوانها، وعدم صلوح أن تكـون هـذه الأكوان إذن مـن فعل تلك الذات إلى آخر مـا قررناه هناك مما هـو قاطع بعدمِ وجوب الوجـود بالـذات فإن هذا لا يصلح فيه نزاع أصلًا، أقول: لو فعـل ذلك أو جمع بينهما بدلًا من ترك هذا الأقوى والأظهر لكان عندي أولى والله أعلم.

كونه ذلك الجسـم لجميـع قاذورات العالم[1] أما الملازمة فكما سـبق وأما بطلان اللازم فلأنـه لا يخفـى شـناعته على عاقل فضلا عمَّن يخشـى اللـه ويتقيه، وأمـا إن كان الثاني، أعني: كون عدم التناهي بالنسـبة إلى بعـض الجهات دون بعض فإنه يرد بالنسـبة للجهة أو الجهـات المتناهيـة جميع ما أوردنـاه آنفا على كونه متناهيا)[2] ثم يَرِد ههنا سـؤال آخر عن سـبب اختصاص بعض الجهات بالتناهي وبعضها بعدمه مع اسـتواء الكل في أنفسها واسـتوائها بالنسـبة إلى ذاته القدسـي؛ إذ ذلك ليس إلا التفرقة بين المتماثلات من جميع الوجـوه وإعطـاء بعضها من الحكم ما يضاد حكم البعض الآخر، وهو ما لا يسـيغه منطق العقـلاء أصلًا، كيف ولا معنـى للمثلين بوصفهما كذلـك إلا أن الحكم الذي هما مثلان

(1) اقتصـر صاحـب المواقـف - رحمـه الله - في إبطال هذا القسـم مـن المقصد الذي عقـده لإبطال الجسـمية عليه تعالى على اسـتلزامه لذلك التداخـل وهذه المخالطة، فقال هو وشـارحه رحمهما اللـه: (وأمـا الثاني وهو أن يكون في جميع الأحياز فلأنه يلزم تداخل المتحيزين لأن بعض الأحياز مشغول بالأجسام وأنه أي تداخل المتحيزين مطلقًا محال بالضرورة وأيضًا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا) المجلد الثاني ص 17 وبالله التوفيق.

(2) اختصـر صاحـب المواقف - رحمه الله - في المقصد الذي عقده لإبطال الجسـمية عليه تعالى من هذا الوجه على أول قسميه أعني كونه متناهيًا اعتمادًا على ما سبق له من البرهنة على وجوب تناهي الأجسـام، ولخصه هو وشـارحه العلامة السـيد على هذا النحو قالا رحمهما الله في هذا المقصد: (وأيضًا فيكون متناهيًا على تقدير كونه جسمًا فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص، فاختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، ويلـزم حينئـذ الحاجة إلى الغير فـي الاتصاف بذلك الشـكل والمقدار). المجلـد الثالث ص 22. نعم قد اسـتوفى القسـمين في سـابق هذا المقصد، أعني: الذي عقده لإبطال الجهة أي المسـتلزمة للجسـمية كمـا سـبق وإن لم يف كلامه هنـاك أيضًا بجميع محامل هذا القسـم إيـرادًا وإبطالًا. قال رحمـه اللـه وشـارحه هنـاك: (الثالـث - يعني من وجـوه إبطال الجهـة - لو كان في مـكان فإما أن يكون في بعض الأحياز أو في جميعها وكلاهما باطل أما الأول فلتسـاوي الأحياز في أنفسـها لأن المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشـابه، وتسـاوي نسـبته أي نسـبة ذات الواجب إليها وحينئذ فيكـون اختصاصه ببعضهـا دون بعض آخر منها ترجيحًا بلا مرجـح إن لم يكن هناك مخصص من خارج أو يلزم الاحتياج أي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير أن كان هناك مخصـص خارجي) المرجع السـابق ص17 فالحمد للـه الذي هدانا لهذا وما كنـا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

فيه لا يختلف بحال في أحدهما عنه في الآخر، اللهم غير مجرد اعتبار كونه في أحد المحلين، أعني ذينك المثلين غيره في المحل الآخر، فإذا كانت جميع الجهات تامة التماثل في أنفسها وتامته كذلك بالنسبة إلى الذات الأقدس بحيث لا يصلح أن ينازِع في ذلك إلا مكابر وبلا أدنى شبهة فضلًا عن بينة فكيف يصلح أن يعطى لبعضها من الحكم ما يضاد حكم البعض الآخر، فإن زعم المخصص ههنا عدنا إلى جميع ما قلناه هناك هذا كله إلى ما أقامه علماؤنا – رحمهم الله – من البراهين العديدة على وجود تناهي الأبعاد واستحالة خلافه[1] مما لم نر بنا حاجة إلى ذكره بعد أن تم لنا الأمر بدونه والحمد لله رب العالمين.

فهذا هو الوجه الثاني على بطلان الجسمية عليه وهي ما ينطق به التالي في هذا البرهان أعني قولنا لو كان إله العالم تعالى في جهة لكان جسمًا.

الوجه الثالث
في إبطال الجسمية عليه تعالى

أما الوجه الثالث على ذلك فإنا نقول: لو كان إله العالم تعالى جسمًا بالمعنى الذي صرح به بعض ولزم آخرين لاتصف إما بجميع صفات الأجسام أو بعضها أو لم يتصف بصفاتها أصلًا. أما الملازمة فظاهرة لما سبق في الوجه قبله، وأما بطلان التالي فلأن أول أقسامه وآخرها بَيِّنا الاستحالة وما بينهما مؤد إلى ما سبق في نحوه من الوجه الآنف. أما استحالة أولها فلاستلزامه اجتماع الضدين بل الأضداد الكثيرة في المحل الواحد، فإن مقتضى اتصاف الشيء بجميع صفات الأجسام أن يكون في وقت واحد طويلًا قصيرًا دقيقًا غليظًا مستديرًا مربعًا مثلثًا نباتًا جمادًا حارًّا باردًا صلبًا رخوًا وما إلى ذلك من صفات الأجسام التي لا تكاد تحصى، والتي هي صفات متضادة لا يمكن اجتماعها في ذات واحدة قطعًا، فإن جميع ذلك من صفات الأجسام فلا يصدق كون الاتصاف بالجميع إلا إذا حصلت جميع تلك الأوصاف بحيث لم يتخلف منها واحد ألبتة وهو

(1) انظر مثلًا المجلد الثاني من شرح المواقف من ص 499 إلى ص 503.

بدهي البطلان[1] وأيضًا فلأن من أوصاف الجسم كونه ممكن الذات والصفة فلو اتصف الرب تعالى بجميع صفات الجسم لوجب إذن كونه ممكنًا أي غير واجب الوجود مفتقرًا في ذاته وسائر صفاته إلى الصانع، وهو قلب لا محالة للحقيقة مرتين إن اعترف الخصم بوجوب وجود الرب تعالى لذاته مرة بجعل الممكن أعني الرب سبحانه على تقدير اتصافه بالإمكان الذي هو بعض صفات الأجسام كما هو مقتضى هذا الفرض جعل هذا الممكن غير ممكن، إذ لا معنى للاعتراف مع هذا الإمكان بالوجوب الذاتي إلا هذا. وأخرى بجعل الواجب لذاته أعني الرب سبحانه كذلك بوصفه إله هذا العالم ضرورة أن الإله لا يكون إلا كذلك أعني واجب الوجود لذاته جعل هذا الواجب غير واجب إذ لا معنى لوصفه بالإمكان مع الاعتراف بهذا الوجوب الذاتي إلا هذا. وكل ذلك جمع بين النقيضين ظاهر. فإن لم يعترف راكب مثل هذا الفرض بوجوب الوجود الذاتي له تعالى فناهيك بها خزية أن يلزم على قول إنكار الواجب سبحانه وبالتالي جحد الإله الصانع لهذا العالم بالكلية، لأنه لا يعقل إله لا يكون واجب الوجود لذاته أصلًا كما قلنا، فهنا تدفع في صدر راكب مثل هذا الفرض بما تدفع في صدور أمثاله من الجاحدين من براهين ثبوت الصانع تعالى ووجوب وجوده. هذا وأما استحالة آخرها أعني أن لا يتصف بشيء من صفات الأجسام فلأن كون الشيء جسمًا يوجب لا محالة أن يتصف ببعض صفات الأجسام ضرورة أن الذات لا يمكن أن تحصل مع ارتفاع جميع صفاتها فإنه لا معنى لذلك الارتفاع إلا ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما ضرورة كما عرفت، أعني: أن تكون الصفة لا صفة وهو تهافت ضروري البطلان عقلا وواقعا، فلذلك لم يذكر علماؤنا رحمهم الله هذا القسم لظهور امتناعه واستحالة صدور القول بمثله عن العاقل، وإنما ذكرناه نحن استكمالا للقسمة وإلزاما للخصم بخلافه الممتنع كذلك، وإنه لا يمكن أن يفر من هذا الخلاف إلى غير الحق الذي نقول به إلا ويستجير من الرمضاء بالنار، وأما أداء ما بينهما إلى ما سبق في نحوه أعني كونه تعالى متناهيا فلظهور أنه يصلح أن يورد هنا أكثر ما سبق من الاحتمالات

(1) لخص صاحب المواقف رحمه الله جميع ما قلناه في هذا القسم حين قال: وأيضًا فإن كان جسمًا لا تتصف بصفات الأجسام أما كلها فيجتمع الضدان. انتهى المقصود منه. انظر المرجع السابق ص 21.

المؤدية إلى ذلك هناك[1]. فإن قيل: ما تذكرون هنا في هذا القسم الوسط وما ذكرتم هناك في الاختصاص ببعض الأشكال والمقادير كلام مشترك الإلزام فإنه كما يجري في هذين يجري بعينه فيما تعترفون به من اختصاص ذات الرب تعالى بصفاته العليا دون سواها فإنه لا أيسر من إمكان إلزامكم في ذلك بما ألزمتمونا من أنه إن كان ذلك الاختصاص مقتضى ذاته العلية فذاته مستوية النسبة إلى جميع الصفات فلا وجه له وإن كان مقتضى خارج عن الذات لزم المخصص إلى آخر ما قلتموه، فمهما تقولوا هناك نقل مثله ههنا إن قيل ذلك فإنا نقول: نختار الشق الأول نعني كون اختصاصه تعالى بصفاته العليا مقتضى ذاته ومع ذلك فإنه لا يلزمنا ألبتة عليه من المحظور ما ألزمناكموه على ذلك، وبيانه ما قاله الشيخ مسعود الشرواني في تعليقه على قول شارح المواقف رحمه الله في التعليق السابق لاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات إلخ (وقوله لاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات لكونها متساوية الأقدام بخلاف صفات الباري فإنها صفات كمال لا تضاد بينها فيتصف بها لذاته وأضدادها صفات نقص فينزه عنها لذاته)[2]. وتحريره أنه إنما يتصور استواء نسبة الذات إلى الأشياء حيث تكون تلك الأشياء متساوية في أنفسها أي بحيث يجزم العقل باستواء الشيء وضده، وإنه لو حصل واحد منها للذات مكان الآخر ما لزم محظور ألبتة وإن اختصاص الذات بأحد تلك الأشياء بعينه لذلك يحتاج إلى مخصص وذلك كجميع الأشكال والصفات الجائزة على الأجسام، فإن عاقلاً لا يمتري أصلاً في أن ما هو طويل من الأجسام يصح عليه القصر وما هو أبيض منها يجوز عليه السواد مثلا فلذلك منعنا في هذا ونحوه أن يكون الاختصاص ببعض دون بعض هو مقتضى الذات. فأما حين لا تستوي الأشياء بهذا المعنى في نظر العقل بأن كان بعض تلك الأشياء في ذاته كما لا يليق بالذات في حكم العقل وبعضها الآخر أعني المضاد لذلك البعض الكامل نقصا لا يليق بها في حكمه، فإن العقل لا يمكن أن يقول باستواء نسبة الذات إليها بل يقطع باختلاف تلك النسبة ويجزم بحصول ما يليق من تلك الأبعاض وامتناع خلافه؛

(1) قال صاحب المواقف وشارحه رحمهما الله أثر النقل السابق: (أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات كلها أو الاحتياج أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض إلى غيره) نفس المرجع ص 21 فما بعدها.

(2) نفس المرجع ص22.

فلذلك قلنا بكون الصفات العلية هي مقتضى ذات الرب تعالى لكونها في ذواتها كمالات لائقة بذاته سبحانه وكون أضدادها في ذواتها كذلك نقائص لا تجوز على ذات الرب جل وعلا، فلم يلزمنا هنا إذن ما لزمكم هناك بالمرة، فإن قيل: بعض أشكال الأجسام وصفاتها كذلك نعني أنها كمالات وأضدادها نقائص ألا ترى أن القصر والطول المفرطين مثلًا نقص بالنسبة لذات الإنسان؟ وأن الوسط بينهما هو الكمال بالنسبة لتلك الذات؟ وقل مثل ذلك في ما لا يحصى من الأوصاف والأشكال. قلنا هذا عرفي عرضي لا كلام لنا فيه لا أصلي ذاتي وهو ما فيه الكلام كما لا يخفى. فهذا هو الوجه الثالث، وبتمام هذا الوجه على النحو الذي بيَّنَّا يتم كلامنا في هذا البرهان من المعقول على استحالة الجهة والجسمية عليه تعالى، وهو كما ترى جامع في الحقيقة لدلائل متعددة كلها قاطع في المسألة لا فكاك للخصم من إساره والحمد لله رب العالمين.

البرهان الثاني من المعقول

أما البرهان الثاني من المعقول فننقل نصه من كلام الإمام رحمه الله في كتابه «أساس التقديس» قال في البرهنة على فساد دعوى الكرامية القائلين بالجهة: (البرهان الخامس هو أن الأرض كرة وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة، بيان الأول أنه إذا حصل خسوف قمري فإذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا: إنه حصل في أول الليل وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا: إنه حصل في آخر الليل فعلمنا أن أول الليل في أقصى الشرق وهو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب وذلك يوجب كون الأرض كرة[1] وإنما قلنا إن الأرض لو كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز .. وذلك لأن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب وعلى العكس، فلو اختص الباري تعالى بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس وعلى العكس، وذلك

(1) وأيضًا فإن هذا المطلب قد أصبح في عصرنا هذا وفي منطق علمه الحديث قطعيًّا ملتحقًا بالبدهيات إن لم يصر منها بالفعل فلذلك لا نحتاج إلى إطالة القول فيه بإيراد براهينهم العديدة والقطعية على ثبوته.

باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم، فثبت أنه يمتنع كونه تعالى مختصًا بالجهة)[1]. قلت: وإنما كان يتصور أن يكون تعالى مع ثبوت هذه الكروية فوق الجميع أن لو كان سبحانه عند القوم على مثال الكرة المجوفة المحيطة بهذه الكرة الأرضية بل بالكون كله لما أنه عندهم فوق الكون جميعًا حتى تكون نسبة الكون إليه تعالى نسبة مركز الدائرة لمحيطها، فكما أن مركز الدائرة هو أسفل من جميع محيطها وجميع محيطها إذن أعلاه وفوقه[2]. أي: بمعنى أن كل جزء من هذا المركز يكون فوقه جزء من ذلك المحيط لا أن جميع المحيط يكون فوق كل جزء من المركز كما هو بين، نقول: كما أن مركز الدائرة هو كذلك بالنسبة لمحيطها يكون تعالى على هذا الفرض هو أعلى وفوق لسائر الكون المحيط هو به بعين هذا المعنى، ولكن هذا الفرض - فوق أنه يلزمه عين ما تقدم من كون الرب تعالى جسمًا ذا أجزاء كثيرة وهو ما سبق إبطاله في البرهان الآنف وكون ما هو فوق بعض الكون من أجزاء ذلك الجسم غير ما هو فوق البعض الآخر من تلك الأجزاء ضرورة، نقول هذا الفرض إلى ذلك كله فرض بالغ الشناعة كما ترى لا يتصور أن يقول به عاقل أصلًا، ولذا فنحن متفقون وإياهم على نبذه؛ فلذلك لم يورده الإمام رحمه الله في هذا البرهان، فإن قيل: فكيف تصنع إذن بما دفع به شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لزوم هذا الفرض لقول هؤلاء الذي هو قوله كذلك حين قال في رسالته العرشية: (وإنما تبينا الشبهة (يعني على كون العرش محيطًا بسائر الأفلاك وكون الله مع ذلك فوقه كما هو قولهم) في اعتقادين فاسدين أحدهما أن يظن أن العرش إذا كان كريًّا والله فوقه وجب أن يكون الله كريًّا ثم يعتقد أنه إذا كان كريًّا فيصح التوجه إلى ما هو كري كالفلك التاسع من جميع الجهات، وكل من هذين الاعتقادين خطأ وضلال، فإن الله مع كونه فوق العرش ومع القول بأن العرش كري سواء كان هو التاسع أو غيره، لا يجوز أن يظن أنه مشابه الأفلاك في أشكالها، كما لا يجوز أن يظن أنه مشابه لها في أقدارها ولا في صفاتها

(1) ص 56 فما بعدها.

(2) انظر المجلد الثاني من المواقف وشرحه ص 406، والرسالة العرشية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص 17.

سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، بل قد تبين[1] أنه أعظم وأكبر من أن تكون المخلوقات عنده بمنزلة داخل الفلك في الفلك وأنها عنده أصغر من الحمصة والفلفلة ونحو ذلك في يد أحدنا[2] فإذا كانت الحمصة أو الفلفلة بل الدرهم والدينار أو الكرة التي يلعب بها الصبيان ونحو ذلك في يد الإنسان أو تحته أو نحو ذلك هل يتصور عاقل إذا استشعر علو الإنسان على ذلك وإحاطته به أن يكون الإنسان كالفلك؟ والله وله المثل الأعلى أعظم من أن يظن ذلك به وإنما يظنه الذين ما قدروا الله حق قدره والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون)[3].

قلنا إن لا يكن الرب تعالى على تقدير عدم كريته محيطًا بعرشه إحاطة العرش بالأفلاك بحيث لا يكون جزء من العرش ألبتة إلا ومن ورائه جزء من الذات العلية والعياذ بالله تعالى من أمثال هذه الفروض الشنعاء التي أحوجتنا إليها أمثال هذه المزاعم. نقول إن لا يكن كذلك فبين أنه لا يمكن أن يستقيم القول إذن بأنه تعالى حينئذٍ يكون فوق جميع أجزاء سطح الكرة الأرضية فضلًا عمن يكون على تلك الأجزاء سواء أفسرنا الفوق بما يلي السماء والتحت بما يلي الأرض، أم فسرا بما يلي رأس الإنسان وقدمه بالطبع[4] بل لا بد أن يكون من أجزاء سطح الأرض على هذه الحال ما لا يلي سماءه ولا رأس من

(1) أي مما ساقه من قوله تعالى في سورة الزمر: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ الآية ومن الأحاديث والآثار المبينة لها انظر هذا المرجع من ص 13 إلى ص 15. ولكن ذلك كله مؤول مصروف عن ظاهره المحال كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

(2) أي أخذًا من نحو ما ساق قبلًا من قول ابن عباس رضي الله عنهما: (ما السماوات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم). انظر نفس المرجع ص 14، ولكن هذا الأثر على فرض ثبوته وكونه ليس من الإسرائيليات التي لا وزن لها فيما هو أدنى من هذا الشأن فضلًا عنه مؤول مصروف عن ظاهره المستحيل بمثل ما ستؤول به أمثال هذه الظواهر فيما سيأتي.

(3) ص 30.

(4) إنما قيدوهما بهذا القيد ليخرج ما يلي الرأس والقدمين على خلاف الطبع كما إذا صار القائم منكوسًا فإن ما يلي رأسه في هذه الحال لا يعد فوقًا ولا ما يلي قدميه يعد تحتًا بل كل منهما إذ ذاك باق على حاله حيث الاعتدال من التحت في الأول والفوق في الأخير لكون الولي في هذه الحال =

عليه بالطبع شيء من الرب تعالى أصلًا ضرورة أن الكرية التي هي شكل الأرض وكون كل جزء من سطحها له سماء تلي رأس القائم عليه بالطبع لا يتصور مع ما فرض من عدم تلك الإحاطة إلا كذلك. نعم العرش حينئذٍ على تقدير إحاطته وكريته يكون فوق جميع أجزاء سطح هذه الكرة أعني الأرض بالمعنى المتقدم في فوقية المحيط للمركز لكونها إذ ذاك مركزه وهو محيطها ولكن هذا شيء وكون الرب تعالى فوقه بالجهة على زعم هؤلاء غير محيط به حسبما هو الفرض شيء آخر. فلا تقتضي فوقية ما هو محيط مثلها لما هو غير محيط قطعًا. هذا وأما إن كان الرب تعالى على تقدير عدم كريته كذلك كما هو إطباقنا وإياهم محيطًا بالعرش إحاطة العرش بغيره من بقية أجزاء الكون. قلنا إن كان العرش حينئذٍ كريًا سلمنا أنه تعالى حينذاك يكون فوقًا لجميع ما هو داخل كرة العرش من الأفلاك الكروية وما عليها بالمعنى المتقدم كذلك لأنه ما من جزء من ذلك الجميع إلا ويصدق حينئذٍ أن من وراء ما فوقه من المحيط جزء من الرب تعالى وتقدس عن هذه المزاعم كلها.

ولكنا لا نسلم إذ ذاك فوقية الرب تعالى على جميع أجزاء العرش كما هو مذهب هؤلاء أصلًا بل نقول يجب حينئذٍ أن يكون فوق بعض أجزاء العرش دون بعض بل يجب أن يكون بعض أجزاء العرش على هذا فوق بعضه تعالى لكونه تعالى إذ ذاك لا يصلح أن يكون على مثال محيط الدائرة لمركزها حتى يكون كل جزء من ذلك المحيط فوقًا لما دونه من أجزاء ذلك المركز[1] ألا ترى إلى الكف تحيط بالحمصة أو الفلفلة أو الكرة التي يلعب بها الصبيان مثلًا وهو ما تشبث به الشيخ من المثال كيف أن بعض تلك الكف لا محالة يكون أسفل بعض أجزاء ذلك وقل عين ذلك في جميع ما ليس كرويًا من المحيط الكروي وغيره فأما استبعاده - طيب الله ثراه - أنه عند استشعار العاقل علو الإنسان على ذلك وإحاطته به تصور أن يكون ذلك الإنسان على شكل الفلك فنعم، ولكن ذلك لعدم المانع من كون بعض الإنسان العالي على ذلك يكون على تقدير ذلك العلو وتلك الإحاطة أسفل من بعض أجزاء ذلك، فأين ذلك إذن مما يزعمون من دعوى أنه لا شيء من الرب تعالى إلا وهو فوق جميع أجزاء العالم من فرشه إلى عرشه ما يصلح أن يكون شيء منه سبحانه أسفل من أي تلك الأجزاء أصلًا. فإن كان العرش على تقدير إحاطته بالأفلاك غير كري كذلك. أتى الوادي بطمه على القرى فلم يكن لا الرب سبحانه ولا عرشه المجيد فوقًا لجميع أجزاء تلك الأفلاك فضلًا عمن عليها بل كانت بعض الأجزاء وما عليها فوق بعض أجزاء العرش المجيد والرب العظيم معًا. لعين هذا المتقدم فلا مناص إذن مع القول بفوقية الجهة للرب تعالى على جميع خلقه ثم مع ما ثبت بما لا يصح مدافعته ألبتة من كروية الأرض نقول لا مناص مع ذلك أصلًا من لزوم هذا الفرض الشنيع، أعني كون الرب سبحانه على شكل كرة مجوفة مركزها العالم بأسره. لزوم ذلك لعنق راكب هذا الزعم كما رأيت تعالى ربنا وتقدس عن قول أولئك الغافلين علوًا كبيرًا فهذا ما يتعلق ببرهان العقل على استحالة كون الحق تعالى جسمًا أو في جهة الجسم قد جمعنا خلاله بحمد الله أحسن ما وقفنا عليه من كلام علمائنا رحمهم الله من الأوجه القاطعة على إثبات هذا المطلب النفيس، كما يتبين لكل من يلقي نظرة على كتب

= قد حصل على خلاف الطبع فلا يغير ما هو حاصل لهما بالطبع أصلًا. انظر المجلد الثاني من شرح المواقف ص121.

(1) بهذا التعليل وما بعده يتبين الجواب عمَّا يمكن أن يرد على هذا الكلام من دخل تقريره كيف تكون جميع أجزاء ما وراء الشيء فوقًا لجميع ما بداخل ذلك الشيء ثم يكون بعض أجزائه مع ذلك أسفل من بعض ذلك الشيء وهل الفوقية إلا العلو فإن كان شيء وراء ما هو عالٍ على آخر كان ذلك الشيء في جهة العلو بالنسبة لكليهما لا يكون في تلك الجهة بالنسبة لأحدهما وفي ضدها بالنسبة للآخر أليس أنه إذا كان الفرض هو كون شيئين دون ثالث على الترتيب كما هنا كان الزعم بأن ما دون الثالث مباشرة يكون أعلى منه ثم ما هو دون ذلك في نفس هذه الجهة يكون أسفل مما لا يسمع مثله العقلاء أصلًا وتقرير الجواب أن فوقية بعض تلك الأجزاء وسفليتها هما لشيئين = اثنين كما هو بيِّن، ثم لاعتبارين مختلفين كذلك لا لشيء واحد أو اعتبار واحد حتى تنافر إحداهما الأخرى فأما الفوقية لما بداخل المحيط الكري فلمجرد كون ذلك من وراء محيط ذلك الداخل والذي هو سماء لذلك الداخل كما تقدم وفي نفس جهة ذلك المحيط وهو ما لا يمنع أصلًا من سفلية ذلك البعض لتلك السماء أو ذلك المحيط الكري بمعني أنها معتمدة على ذلك اعتمادًا هابطًا أو أنها لو خرت لخرت عليه واعتبر ذلك بمركز كرة معتمدة على شيء تحتها وليكن الأرض مثلًا، أليس أن الأرض لا محالة تكون فوقًا لذلك المركز لكونها من وراء بعض سمائه أعني محيط تلك الكرة على حين أن هذه الأرض نفسها تكون سفلًا لذلك المحيط ضرورة اعتماده عليها اعتمادًا هابطا وكذلك ترى فيما سقناه من مثال الشيخ قصد الرد عليه وبالله التوفيق.

القوم قدس الله أسرارهم وجزاهم عن الحق وأهله خير الجزاء ثم أعرضنا فيه كذلك عن كثير من الأوجه التي لا تنهض في الاستدلال ولا تقوى أمام الشبهة، فما من شيء قد ذكروه من ذلك فضربنا عنه الذكر صفحًا إلا وقد أظهرنا المحققون منه على دخل ما استقام لنا دفعه كما يعلم من مراجعة هذه الكتب أيضًا وأيًا ما كان الأمر فجزاهم الله جميعًا أجر المجتهدين في نصرة الدين وإظهار نوره المبين، ثم إنا نعوذ بالله تعالى من سوء مغبة ما ركبنا خلال ذلك كله من فروض شنعاء ما أحوجنا إليها إلا مزاعم القوم الباطلة في ربنا جل جلاله وقصد إدحاضها علم الله، فما كان من ذلك خيرًا فمن الله والحمد لله رب العالمين وما كان غير ذلك فمني ومن الشيطان أبرأ إلى الله العظيم من قصده وأستغفر ربي الرحيم من ركوبه.

سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك. لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.



برهان النقل على استحالة الجسمية وما يستلزمها عليه تعالى

فأما برهان النقل على هذه الاستحالة فإنه كذلك من أوجه أولاها بالاعتبار عندي أربعة[1].

أحدها: أنه حيث قد قام المعقول على منافاة الجسمية لإلهية الرب تعالى وأوصاف كماله وجلاله على هذا النحو الذي رأيت. فإن في كل آية من كتاب ربنا سبحانه وكل حديث من سنة نبيه ﷺ يتحدث عن ألوهية الله أو وحدانيته ونفي الشريك له أو أن من صفات كماله إذن لشاهدًا بينًا على استحالة الجسمية وبطلان القول بها في حقه تعالى ضرورة أن ما يثبت شيئًا لابد قاض بنفي نقيضه.

وثانيها: أنا وجدنا الخليل عليه السلام وهو من هو يستدل فيما قص الله لنا من شأنه مع قومه بأفول الكواكب الذي هو تغير في أوضاعها بانتقال واحتجاب بالاستتار[2] على عدم صلوحها للألوهية، بل إنها لذلك ممكنة محدثة مفتقرة في وجودها إلى الصانع[3] كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٧٩﴾ وأنه

---

(1) عدها الإمام رحمه الله في أساس التقديس تسع عشرة حجة. يختلف مسلكه في تقرير أكثرها عن مسلكنا في تقرير هذه الأربع فأما أكثر ما يتم له من ذلك فصالح للاندراج فيما قلنا والانضواء تحت مسلكنا كما يعلم لمن طالعه مع أدنى شيء من النظر والتصرف وأما ما لا يتم له بل يأتيه الضعف إما من قبل ابتنائه على ضعيف لا يسلم له عند التحقيق أو لأنه لا يتعين ما ذكره من الاحتمال بل يمكن حمله على محمل آخر مقبول فلا غرو أنا قد ضربنا عنه الاعتبار صفحًا وقصرنا القول على ما سترى من هذه الأربع وبالله التوفيق.

(2) تفسير البيضاوي ص 172.

(3) المرجع السابق وأساس التقديس ص 22.

سبحانه قد أثنى منه عليه السلام على هذا المنطق وعده حجة من لدنه تعالى آتاه إياها على قومه قاضية برفعة درجته حيث قال عز قائلًا في أعقاب هذا الاحتجاج وما ألزمهم عليه السلام إياه من النتائج المترتبة عليه»: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ فلو كان إله العالم تعالى جسمًا لجاز عليه إذن من هذا التغير ما هو جائز على هذه الكواكب ضرورة ما أقمناه من الدلالة على تماثل الأجسام(1) إذن لمعني بإثبات هذا المطلب من ربوبية الله وحده ورفض ربوبية غير الله منطقه بل لعاد هذا المنطق عليه بنقيض القصد حاشا لحجة رب العالمين. لا يقال لم لا يجوز أن يكون قد استدل بالأفول من حيث هو ذهاب للأثر الدال على وجود الآفل أعني ضوء هذه الكواكب الذي لولا ظهوره ما عرفنا بوجودها، فإن ذلك هو الظاهر من حقيقة الأفول في اللغة إذ هي الغيبة كما أفاده صاحبا القاموس واللسان وغيرهما(2) وإن آثار الرب الدالة على وجوده وربوبيته لا تنقطع فكأنه والله أعلم قد قال الذاهب الأثر ليس له ما يعرف به حتى يُحَب فضلًا عن أن يكون ربًّا يعبد وإذ ذاك فإنه لا يكون في هذا الكلام دلالة على ما ادعيت كما لا يخفى وأيضًا فإنه لو أراد ما ذكرت لكان الأقرب أن يستدل على هذا المطلب بالبزوغ فإن عاقلًا لا يرتاب في كونه تغيرًا في أوضاع الكواكب كذلك ضرورة أن من الراسخ في ذهن كل أحد أن هذا البزوغ إنما حدث بعد أن لم يكن وأنه قد كان قبله لا محالة حال أخرى لهذه الكواكب هي أفولها لا أن ينتظر حتى ينقضي هذا البزوغ ويعقبه الأفول فإن ذلك فوق أنه عار من الحكمة وهو ما يتنزه عن ركوبه العقلاء بله أبي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. مدٌّ للضال في أجل ضلالته وهو تقصير في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل أسوة سيئة في ذلك وتقرير من الله لها لما أن عمل الرسول سنة متبعة وأن الله قد ساق هذا الصنيع منه مساق الحمد وعده حجة كما ذكرت، حاشا للخليل بل حاشا لله العظيم، لا يقال ذلك لأنا نقول فساده ظاهر من أوجه.

(1) أساس التقديس ص: 22 ط مصطفى الحلبي 1935م.

(2) عبارة الأول في هذه المادة أفل كضرب ونصر وعلم أفولا غاب انتهى. وعبارة الثاني فيها أفل أي غاب وأفلت الشمس تأفل وتأفل أفلا وأفولا غربت. وفي التهذيب إذا غابت فهي آفلة وآفل وكذلك القمر يأفل إذا غاب وكذلك سائر الكواكب. قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ﴾. انتهى.

أما أولاً: فإنا لا نسلم أن ذهاب الآثار الدالة على المؤثر يقتضي عدم وجوده واتصافه بسائر الكمالات في نفسه حتى يصلح أن يصدر عن مثله حاشاه مثل هذه المقالة. كيف والدليل إنما يلزم طرده لا عكسه بل كيف وقد كان الله ولا شيء معه من غير أن يقدح ذلك أصلًا في وجود الرب تعالى. وكماله في نفسه أزلًا لا يتصور أن يخفى مثل ذلك على غاية وضوحه وعلمه بالاضطرار من كل مؤمن على من هو مثل الخليل عليه السلام.

وأما ثانيًا: فلأن مثل هذه المقالة لا محالة كلام مشترك الإلزام ولا سيما على قول من يقول إن له تعالى مكانًا مخصوصا هو أبعد ما يكون عن أولئك المتحاورين بل عن أهل الأرض جميعًا وهو العرش العظيم وأنه تعالى إذن محتجب عنا بالسماوات السبع وبهذا العرش العظيم وأنه سبحانه لا يزال كذلك ما كانت الدنيا فإنه ما كان أيسر حينئذ من أن يحاجوه عليه السلام لو أنه اعتقد هذه المقالة بأن الرب الذي وصلت بمحاورتنا آخر الأمر إلى وجوب عبادته هو كذلك غائب مستتر عنا غيبة هذه الكواكب واستتارها بل هو إذ ذاك أشد من هذه الكواكب غيبة واستتارًا فإنها كثيرًا ما تبزغ لنا على حين أنه محتجب عنا أبدًا وإن له على ذلك من البعد بل أشده عنا ما ليس لها، فإن كان عدم ألوهية هذه الكواكب إذن هو لمجرد غيبتها واستتارها فإنه إذن لأحق وأوجب بالنسبة للرب الذي تدعونا إليه، وإذن لسقطت حجته وما وجد عن هذا الإلزام مخلصًا حاشا لحجة الله ورسوله.

وأما ثالثًا: فلأنه ما كان أيسر حينئذ وأبين في منطق كل ذي منطق أن يقولوا في محاجته من أين لك أن الأثر الدال على ربوبية هذه الكواكب منحصر في ظهور ضيائها حتى لو احتجب هذا الضياء كان ذلك دليلًا على عدم ربوبيتها ولم لا يكون وجودنا ووجود سائر الخلائق أثرًا كافيًا بل بالغ الدلالة على هذه الربوبية فإنه لا أثر لمن وجهت وجهك آخر الأمر إليه ودعوتنا إلى عبادته غير ما قلته من هذا الوجود حسبما ينطق به قولك ﴿لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ ما ظهر لنا من هذا الرب أثر غيره فإذا كان هذا الأثر كافيا عندك لربوبية من تعبد ودون أن يقدح في ذلك عندك احتجابه عنك واستتاره فلم لا يكون هذا الأثر عينه كافيا عندنا لربوبية هذه الكواكب ودون أن يقدح في ذلك أيضًا احتجاب ضيائها عنا واستتاره؟ لا يقضي بخلاف هذا المنطق إلا مكابر لا نبي مرسل بل من أولي العزم من الرسل بل خليل الرحمن. لا بدع أنا لوينا عنان الاعتبار عن هذا الاحتمال

وقصرنـاه علـى ما قلنـاه من إرادته ﷺ ما فـي الأفول من التغير فأمـا حديث العدول عن البـزوغ إلـى الأفول مع أن فـي أولهما من النقلة مـا في آخرهما، فالحق ألا متشبث لكم فيـه أصلًا ذلكـم بأن قولكم إن هذا العـدول إنما يكون قد وقع حينئـذ لغير حكمة دعوى غير مسـموعة بل نقول حكمته بينة تتمثل فيما قاله علماؤنا رحمهم الله من أن في الأفول مـن تعدد الدلالة مـا ليس في البزوغ[1] وبيانـه أن فيه زيادة على مجرد الانتقال المشترك بينه وبين البزوغ هي احتجاب الكوكب ببعد المسـافة وما شـاء الله غير ذلك من الأجرام فإن هذا لا محالة شـأن الأجسـام ودليل آخر فوق الانتقال على جسـميتها وحدوثها وهو حاصـل في الأفول دون البزوغ، لا جرم أن كان عدوله عليه السـلام عما فيه دلالة واحدة علـى المقصـود إلى ما فيه دلالتان أحق وأولى[2] وبهـذه الحكمة يتبين كذلك أنه لا محل لمـا زعمتمـوه من المحظور أعني المـد في أجل الضلالة .. إلخ؛ لأنـه حيث كان التأخير لحكمة فلا محظور فيه ولا يعتبر مدًّا في أجل الضلالة أصلًا بل هو حينئذ كياسة وحكمة في اسـتئصالها وإتيان للأمر من أحسـن مأتاته ولا سيما أن أجل هذا الإمهال جد قصير .. والله أعلم.

وأما ثالث هذه الأوجه التي نقيمها من النقل دلالة على اسـتحالة الجسـمية على الرب تعالى فهو أن نأتيكم بظواهر أخرى في هذا الباب من الكتاب والسنة تضطرون إلى إحالة

(1) تفسير البيضاوي ص 172.

(2) هـذه الحكمـة هي الحقيقة عندي بالاعتبار دون ما ذكره البيضـاوي رحمه الله في أثرها من أنه رأى الكوكب الذي يعبدونه في وسـط السماء حين حاول الاسـتدلال انتهى. انظر المرجع السابق ذلك بأنه على فرض التسـليم الجدلي بسلامة ذلك بالنسبة للكوكب الذي رأى أول ما رأى وغض النظر عن كون مثله في الحقيقة مما لا يدفع السـؤال حتى بالنسـبة لهذا الكوكب إذ لا يزال من أيسر الأمر حينئـذ أن يقـال هذا البزوغ الذي نـرى أليس حدوث حال للكواكب بعد أن لم تكن ومنشـأة انتقال الكوكـب مـن مـكان إلى مـكان. نقول بعد هـذا وذاك تعويـلًا على مجـرد الحال الكائنـة والمظهر الحاضـر فإن ذلك لا يصلح اعتباره أصلًا بالنسـبة للقمر والشـمس فإنـه لا محالة قد رأى بزوغهما بعـد أن لـم يكـن هذا البزوغ، أما في الشـمس فظاهر ضـرورة أن بزوغها إنما وقع بعدمـا رآه بالليل مـن بـزوغ الكوكب والقمر. وأما القمر فلأنه الظاهر مـن ترتيب رؤيته على رؤية الكوكب بالفاء فلا يصلح إذن الزعم بأنه حين حاول الاسـتدلال كانا في وسـط السـماء كون هذا الكوكب حتى ينطبق التعليل على الجميع كما لا يخفى.

ظاهرها وصرفها عنه إلى معنى حق لائق بكمال الرب سـبحانه فتعارض بها ما حكمتموه في هذا الباب من هاتيكم الظواهر. ونلزمكم إما القول بما نقول من استحالة ظاهر الجميع، وإمـا إعمال الجميع فيلزم أعناقكم له في أكثر ذلك من التناقض ومنافرة منطق العقل، بل من وقوع الاختلاف في القرآن وكونه إذن على قولكم من عند غير الله ما لا يسيغ ركوب مثله عاقـل، ولا ثالث ضرورة أنـه ليس إلا التفرقـة بين المتماثلات وأنهـا تحكم صرف لا يُقبل مثله في معرض الاحتجاج ولا سيما على أمثال هذه المطالب العلية.

1 - كقولـه تعالـى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ الآية. قال الإمام رحمه الله في أسـاس التقديس (وأن كل عاقل يعلم بالبديهة أن إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان وليس هو هذا النور الفائض عن جرم الشمس والقمر والنار[1])[2] أي الـذي لا نعـرف من حقيقة مسـمى النور غيره وقال في موضـوع آخر: (واعلم أنه لا يصلح القول بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه تعالى لم يقل إنه نور. بل قال إنه نور السماوات والأرض ولو كان نورًا في ذاته لم يكن لهذه الإضافة فائدة.

الثاني: لو كان كونه تعالى نور السماوات والأرض بمعنى الضوء المحسوس لوجب ألا يكون في شيء من السماوات والأرض ظلمة البتة لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول.

الثالث: لو كان تعالى نورًا بمعنى الضوء وجب أن يكون ذلك الضوء مغنيًا عن ضوء الشمس والقمر والنار. والحس دال على خلاف ذلك.

الرابع: أنه تعالى أزال هذه الشبهة بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ أضاف النور إلى نفسه ولو كان تعالى نفس النور وذاته لامتنعت هذه الإضافة؛ لأن إضافة الشـيء إلى نفسه ممتنعة وكذلك قوله تعالى: ﴿يَهۡدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾.

(1) عبـارة البيضـاوي رحمـه الله في تفسـير هـذه الآية (النور فـي الأصل كيفيـة تدركهـا الباصرة أولًا وبواسـطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الأجرام الكثيفة المحاذية لهما وهو بهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الله تعالى) ص 382.

(2) أساس التقديس ص 79.

الخامس: أنه تعالى قال: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ فتبين بهذا أنه تعالى خالق الأنوار.

السادس: أن النور يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلًا للعدم، وذلك يقدح في كونه قديمًا واجب الوجود.

السابع: أن الأجسام كلها متماثلة على ما سبق تقريره، ثم إنها بعد تساويها في الماهية تراها مختلفة في النور والظلمة، فوجب أن يكون الضوء عرضًا قائمًا بالأجسام، والعرض يمتنع أن يكون إلهًا)[1] فلابد إذن من تأويله باتفاق الكل بنحو ما سيأتي.

2 – وكقوله عز قائلًا: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾، وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾، وقوله: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ الآية. ومن حديثه القدسي عند الشيخين واللفظ للبخاري عن أبي هريرة: «وإن تقرب إلي بشبر تقربت إليه ذراعًا، وإن تقرب إلي ذراعًا تقربت إليه باعًا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»[2] ومن حديثه ﷺ عند مسلم وغيره واللفظ لمسلم عن عبدالله بن عمرو بن العاص: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء»[3] فإن عاقلا بحق لا يقدر هنا على دعوى المعية المكانية ولا القرب بالمسافة ولا الحلول في الأرض والسماوات معًا ولا الهرولة بالحركة السريعة المخصوصة ولا البينية والإصبعية الجسمانية حسبما هو المتبادر من حقائقها وإلا فهو التداخل الذي أسلفنا بيان استحالته. وأيضًا فإنه مناقض للقول بأن الرب تعالى فوق عرشه بائن عن جميع خلقه كما لا يخفى. قال إمام الحرمين رحمه الله في الإرشاد: (ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع فيما يعارضون به قوله تعالى:

(1) ص 97 فما بعدها.

(2) البخاري كتاب التوحيد جـ4 بحاشية السندي ص 278، مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار جـ17 مع شرح النووي من 2 إلى 4 ص 402 ثم ص11 فما بعدها.

(3) مسلم كتاب القدر جـ16 بشرح النووي ص 203 فما بعدها وانظر تفسير الطبري مع تخريج الأستاذ أحمد محمد شاكر جـ6 ص 220.

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر حلوا عقد إصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه والتزموا فضائح لا يبوء بها عاقل. وإن حملوا قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ على الإحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التأويل وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف)[1]. وأيضًا فإن التقرب إليه حينئذ بالشبر والذراع وإتيانه مشيا لا محالة يكون مع هذه الفوقية والبينونة من التكليف بما لا يطاق، إذ لا يتصور حينئذ إلا بالصعود منا إلى جهة الفوق، وهو ما لا أبين من فساده وبلوغه هاهنا أقصى درجات التعسف والإطباق على رفضه من كل أحد ما نخال ذا عقل يمكن أن يماري في مثله أصلًا.

3 – وكقوله سبحانه: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ ومن حديثه ﷺ عند البخاري عن أنس: (إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه أو إن ربه بينه وبين القبلة فلا يبزقن أحدكم قبلَ قبلته) الحديث[2] وفي لفظ عنده عن ابن عمر (إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه فإن الله قبل وجهه إذا صلى)[3] وفي لفظ عند مسلم عن أبي هريرة: (ما بال أحدكم يقوم مستقبل ربه فيتنخّع أمامه، أيحب أحدُكم أن يُستقبلَ فيُتنخعُ في وجهه) الحديث[4] ومن مشهور ما يلهج به المسلمون ونقلوه عن نبيهم ﷺ من استفتاح الصلاة وهو كذلك قول أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ الحديث[5] والآية، فما كنتم لتقدروا من ذلك أيضًا على دعوى إرادة الظاهر، وكيف – وهو القاضي – يكون الرب تعالى تلقاء وجه المصلي وحيث قبلته وإن بعضه لصريح في كونه سبحانه

(1) ص 160 فما بعدها.

(2) كتاب الصلاة جـ1 ص 83.

(3) نفس المرجع.

(4) كتاب المساجد ومواضع الصلاة جـ5 مع شرح النووي ص 40.

(5) أخرجه الجماعة إلا البخاري وغيرهم انظر منتقى الأخبار وشرحه نيل الأوطار جـ2 ص 198 فما بعدها.

محدودًا محصورًا فيما بين كل امرئ وقبلته؛ أي أنه حاشاه إذن نسبي يزيد حجمه وينقص في آن واحد؛ فحيث لا يكون بين المرء وبين الكعبة إلا ذراع مثلا يكون الرب إذن بالنسبة له قدر ذراع. على حين هو بالنسبة لمن بينه وبينها في ذات الوقت ذراعان يكون ذراعين وهلم جرا. إلى آخر ما تتصور من مسافات الأرض والأحجام المحصورة بها وهو مالا أفسد منه في عقل كل عاقل. وأيضًا فإن منافرة الكون في الأمام حسبما قضى هذا الظاهر لما تقولون به من الكون في الفوق لمما لا يشتبه أمره على عاقل يلتزم سبيل النصفة أصلا. فلا مندوحة لكم إذن من التأويل.

4 - ومن ذلك النزول إلى السماء الدنيا في حديث الشيخين[1] وغيرهما عن أبي هريرة ولفظ البخاري رحمه الله في ذلك: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له). فما كنتم لتقدروا كذلك البتة على إبقاء النزول هاهنا على حقيقته المتبادرة من نزول ذي الذات والتي هي انتقال الذات من علو إلى سفل والتي هي مختصة بالأجسام.

كيف وإنه لا محالة يلزم راكب القول بتلك الحقيقة إما خلو العرش المجيد من ذات الرب المستوية عليه، بمعنى الاستواء الحقيقي عندهم. أو من بعضها على أقل تقدير، وأن السماء الثانية وما فوقها إلى العرش تكون وقتئذ فوق الذات القدسي. أو ما تدلى منها إلى سمائنا الدنيا. إن بقي العرش والسماوات آنئذ في أماكنها، أعني كون الثانية فوق الأولى وهكذا إلى العرش فوق جميعهن حسبما هو قولهم أنفسهم. وأما اختلال نظام الكون حينئذ وزوال جميع ما بين السماء الدنيا وبين العرش من مكانه وهبوط الرب تعالى بعرشه إليها. وإن أحد هذين الاحتمالين أعني خلو العرش من ذات الرب أو بعضها واختلال نظام الكون مستمر الحصول في جميع الأوقات. ضرورة أنه ما من لحظة إلا ويكون آخر الليل حاصلًا فيها بالنسبة إلى مكان ما من الأرض على ما فطن إليه علماؤنا رضوان الله عليهم. وأصبح الآن

(1) البخاري كتاب الكسوف باب التهجد بالليل جـ1 ص 200، مسلم بشرح النووي كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب صلاة الليل والوتر جـ6 من ص 36 إلى ص 39.

من بدهيات العلم الجلية التي لا تحتاج إلى أدنى تنبيه إلى غير ذلك من اللوازم التي ستسمع قريبًا. وكل ذلك باتفاق لا محالة منا ومنكم ضلال بعيد وأداء بالنسبة لكم إلى نقيض المقصود. أما الضلال فظاهر، وأما الأداء إلى نقيض مقصودكم فلأن كلا الاحتمالين يلزمه ألّا تكون ذاته تعالى في أي وقت فوق جميع العالم حسبما هو قولكم، بل يزيد الأول لا محالة أن يكون أكثر العالم في جميع الأوقات فوقها إن قلتم بمقالة من لزمهم التشبيه منكم ولكن أنكروا الجسمية من عدم تبعض الذات الأقدس أو تكون ذاته تعالى متبعضة. وقل في شأن البعض المتدلي منها في ذلك الوقت ما قلت في شأنها من استعلاء أكثر العالم عليه إن كان النزول تدليًا لبعض ذاته سبحانه مع بقاء البعض الآخر على العرش ما يقبل العقل خلو ما نعرفه من حقيقة نزول ذي الذات عن واحد من هذين الاحتمالين أصلا. وإذن فأيما تفسير للنزول ينزه معناه عن كلا هذين الاحتمالين على ما نحن وأنتم متفقون فإنه لا محالة يكون تأويلا للنزول وصرفًا له عن حقيقته إلى معنى آخر مجازي له ما يتسع عقل عاقل للمراء في هذا أصلا. قال فضيلة الأستاذ الكبير الشيخ محمود محمد خطاب السبكي في كتابه «إتحاف الكائنات»: (قال العلامة ابن جماعة في كتابه «إيضاح الدليل» بعد أن ذكر حديث البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم - ثم ذكر الحديث - ما ملخصه: اعلم أن النزول الذي هو الانتقال من علو إلى سفل لا يجوز حمل الحديث عليه لوجوه:

الأول: أن النزول من صفات المحدثات ويتوقف على ثلاثة أجسام منتقل ومنتقل عنه ومنتقل إليه . وذا محال على الله تعالى.

الثاني: لو كان النزول لذاته حقيقة لتجددت له كل يوم وليلة حركات عديدة تستوعب الليل كله[1] لأن ثلث الليل يتجدد على أهل الأرض شيئًا فشيئًا فيلزم انتقاله في سماء الدنيا ليلا ونهارًا من قوم إلى قوم وعودة إلى العرش في كل لحظة على قولهم ونزوله فيها إلى السماء الدنيا. ولا يقول ذلك ذو لب.

(1) كذا فيما بين أيدينا ولعل صوابه اليوم كله أو الليل والنهار كله. وهو ظاهر.

الثالث: أن القائل بأنه فوق العرش وأنه ملأه كيف يرى أن السماء الدنيا تسعه تعالى. وهي بالنسبة إلى العرش كحلقة في فلاة فيلزم عليه أحد الأمرين؛ إما اتساع سماء الدنيا كل ساعة حتى تسعه أو تضاؤل الذات المقدسة عن ذلك حتى تسعها السماء، ونحن نقطع بانتفاء الأمرين. إلى أن قال[1] وقال ابن حامد الحنبلي المجسم في الحديث ما يتعالى الله عنه. وهو أن ينزل من مكانه الذي هو فيه وينتقل وأحمد ابن حنبل رحمه الله بريء منه. ولقد تأذى الحنابلة بسوء كلامه واعتقاده)[2].

5 – وكقوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فما تقدرون من هذا القول الكريم أيضًا على دعوى حقيقة ظاهرة كيف وأنه لو كان بحيث قلتموه على الجارحة المخصوصة على ما هو حقيقة الوضع فيه.[3] أو حتى قلتموه مع من قال من أصحابنا على صفة سمعية غير الصفات السبع المعروفة كما سيأتي. نقول لو كان الأمر على هذا الظاهر لاستلزم إذن أن سائر ما سواه حتى من ذات الرب وصفاته هالك لوجوب عموم المستثنى منه[4] وهو مالا أبلغ من شناعته لدى كل عاقل أعني أن تكون ذات ربنا وصفاته خلا وجهه هالكا حاشا لله العظيم. فلا مفر لكم إذن هنا كذلك من التأويل.

---

(1) إن قيل: لم لا زدت الوجه الذي قاله الإمام رحمه الله في كتابه «أساس التقديس» هو (أنه إن كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل وإن كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه. فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى السماء الدنيا بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش. ومثاله أن يريد من في الشرق إسماع من في الغرب ومناداته فيتقدم إلى جهة المغرب بأقدام معدودة ثم يناديه وهو يعلم أنه لا يسمعه البتة فهاهنا تكون تلك الخطوات عملا باطلا وعبثًا فاسدًا فيكون كفعل المجانين فعلمنا أن ذلك غير لائق بحكمة الله تعالى. ص109 قلنا: لأن في مقدور المجسم أن يرده بأن حاصله الجهل بالحكمة مع أن الجهل بشيء لا يقتضي عدمه أصلا فربما كانت لهذا النزول بمعنى الانتقال حكمة أخرى غير إسماعنا النداء ولكنا لا نعلمها وكم من حكم الله في شرعه بل في خلقه ما نجهله فكيف بما في صفته وأمره لا جرم أنا قد أعرضنا عنه إلى ما لا يتوجه عليه رد أصلا من تلك الثلاثة. وبالله التوفيق.

(2) إتحاف الكائنات ص 153 فما بعدها.

(3) قال صاحبا المواقف وشرحه رحمهما الله في مقصد الصفات المختلف فيها من موقف الإلهيات (تنبيه الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة) المجلد الثالث ص91.

(4) انظر تعليق مولى حسن جلبي على شرح المواقف بالمرجع السابق.

6 – وكالذي أخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة قالا: قال رسول الله ﷺ: (العز إزاره، والكبرياء رداؤه[1] فمن ينازعني عذبته[2]) والذي أخرجاه واللفظ للبخاري من حديث عبدالله بن قيس مرفوعًا: (جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر[3] على وجهه في جنة عدن)[4] فمن عاقل يمكن أن يجعل من هذين الوصفين على كون كل منهما معنى لا أثارة فيه من المادة في مفهوم كل أحد ولا سيما أهل هذا اللسان[5] الذين ألقي إليهم هذا الكلام أن يجعل منهما على ذلك إزارا ورداء لله حقيقيين، فلا مفر لكم كذلك إذن من التأويل.

7 – وكالذي أخرجاه وغيرهما واللفظ للبخاري من حديثه القدسي عن أبي هريرة قال: (قال رسول الله ﷺ: قال الله يسب بنو آدم الدهر[6] وأنا الدهر بيدي الليل

---

(1) قال النووي رحمه الله في شرحه (هكذا هو في جميع النسخ فالضمير في إزاره ورداؤه يعود إلى الله تعالى للعلم به) وقوله للعلم به قلت هو على ظهوره واستحالة خلافه قد جاء صريحا في رواية البرقاني في مستخرجه لهذا الحديث من عين الطريق الذي أخرجه به مسلم ولفظه (يقول الله عز وجل العز إزاري والكبرياء ردائي) .. إلخ انظر الترغيب والترهيب جـ3 ص562، وأيضًا فإنه يدل عليه ما بعده فإنه لا يستقيم إلا بملاحظة محذوف تقديره: قال الله فمن ينازعني .. إلخ مثلا. كما نبه عليه النووي رحمه الله.

(2) كتاب البر والصلة والآداب جـ16 شرح النووي ص 173.

(3) لفظ مسلم الكبرياء.

(4) البخاري كتاب التوحيد جـ4 ص 287 . مسلم بشرح النووي كتاب الإيمان جـ3 ص16.

(5) ذلك بأن العز هو ضد الذل وهو أيضًا الغلب كما في الصحاح والقاموس وغيرهما في هذه المادة وأن الكبرياء هي كما في النهاية في مادة كبر (العظمة والملك قال أعني ابن الأثير صاحب النهاية – وقيل هي عبارة كمال الذات وكمال الوجود لا يوصف بها إلا الله تعالى يقال كبر يكبر بالضم أي عظم فهو كبير والله أكبر أي أعظم من كل شيء وقيل أكبر من أن يعرف كنه كبريائه وعظمته. وفي أسماء الله تعالى المتكبر والكبير أي العظيم ذو الكبرياء وقيل المتعالي عن صفات الخلق. وقيل المتكبر على عتاة خلقه) وكل ذلك معنى صرف بلا شبهة.

(6) هو الزمان مطلقًا عن قيد الطول وغيره كما في الصحاح في مادة دهر والنووي على مسلم انظر جـ15 ص3 وبعض أهل اللغة يخصه بالزمان الطويل كما في النهاية واللسان في هذه المادة وكلهم =

والنهـار)[1]. فمن ذا من العقلاء ولا سيما المتحاكمـون إلى نصوص هذا الدين كما تحاكمتم واستدللتم بها على ما تقولون به من الجسـمية والجهة. نقول من ذا يسعه حمـل هذا القـول على حقيقـة الظاهر المتبادر منـه على تمام مخالفـة مقتضى ذلك للعقـل والنقل[2]. حتى لقد عد من أعظم الخسيسـة لقوم أنهـم قالوا: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ قال صاحب اللسـان - رحمه الله - في هذه المادة: (قال الأزهري: قال أبو عبيد قوله: فإن الله هو الدهر مما لا ينبغي لأحد من أهل الإسـلام أن يجهل وجهه. وذلك أن المعطلة يحتجون به على المسـلمين قال: ورأيت بعض من يتهم بالزندقة والدهريـة يحتج بهذا الحديـث ويقول: ألا تراه يقول: فإن الله هو الدهر؟ قال فقلت وهل كان أحد يسب الله في آباد الدهر؟ وقد قال الأعشى في الجاهلية:

اسـتأثر الله بالـوفـاء وبالحمـ ـد وولـى الملامـة الرجـلا

فلابد إذن من التأويل.

إلى غير ذلك من المثل التي أنتم مضطرون إلى تأويلها اضطرارًا يلزمكم لا محالة مثله فيمـا تقولون به من الفوقية ما أسـلفناه من البرهان العقلي القاطع باسـتحالتها عليه تعالى

= يقولـه كذلك على الأبـد أي مدة الحياة الدنيا كلها كما في جل هذه المراجع وغيرها من كتب اللغة والأول والأخير هما الصالحان للإرادة هنا كما لا يخفى.

(1) البخـاري كتاب الأدب جـ4 ص78، مسـلم كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها المرجع السابق منه ص2.

(2) إنمـا تكـون هذه المخالفـة أن لو رفعنا الدهـر على أنه خبر «أنـا» قال النووي رحمـه الله: (هذا هو الصواب المعروف الذي قاله الشـافعي وأبو عبيد وجماهيـر المتقدمين والمتأخرين - قال - وقال أبـو بكر محمد بن داود الأصبهاني الظاهـري إنما هو الدهر بالنصب على الظرف أي أنا مدة الدهر أقلب ليله ونهاره، وحكى ابن عبد البر هذه الرواية عن بعض أهل العلم وقال النحاس يجوز النصب أي فإن الله باق أبدًا لا يزول. قال القاضي: قال بعضهم هو منصوب على التخصيص قال: والظرف أصـح وأصوب أمـا رواية الرفع وهي الصواب فموافقة لقوله فإن اللـه هو الدهر) ص2 فما بعدها، وقولـه: هـو منصوب على التخصيص. قلت: هو كالرفع فيما قلناه مـن هذه المخالفة بلا أدنى فرق كمـا لا يخفـى، وقوله: فإن الله هو الدهر. قلت: أي كما هو في رواية للشـيخين وغيرهما بلا زيادة بعـد الدهر كما في الرواية التي ادعوا فيهـا النصب على النظر فيه حتى يصلح الادعاء بكونها الخبر فإن خبرية الدهر في هذه الأخرى لذلك أعني عدم تلك الزيادة متعينة.

اسـتحالة هذه الظواهر سـواء بسـواء وبحيث تعد التفرقة بينهما سبيلا عوجاء من التحكم الذي لا يليق بطالب الحق.

الوجـه الرابـع من النقل الـدال على نفي الجسـمية وعوارضها عن الـرب تعالى: بلاغ النبي ﷺ إلينا تقريره سبحانه لما فهمه العبد من استحالة بعض الظواهر التي نسبها تعالى إلى نفسـه وبيانه للعبد كيف تأويلها كما في حديث مسـلم عن أبي هريـرة رضي الله عنه (قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يابن آدم مرضت فلم تعدني. قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟! قال: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده[1]، يابن آدم اسـتطعمتك فلم تطعمني قال: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟! قال: أما علمت أنه اسـتطعمك عبدي فلان فلـم تطعمـه، أما علمـت أنك لو أطعمته لوجـدت ذلك عندي، يا بن آدم استسـقيتك فلم تسـقني. قال: يارب كيف أسـقيك وأنـت رب العالمين، قال: استسـقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي»[2] فهأنتم ترون تقريره تعالى هنا لقطع العقل باستحالة من هذه الظواهر التي نسب الرب إلى نفسه ووجوب تأويلها وبيانه سبحانه لهذا التأويل. فما تمنعون إذن من سـلوك عين هذه السـبيل، أعني سـبيل التأويل في غيرها مما قلتم بـه مع اشـتراك الجميع فيما حقـه أن يكون الجامـع الأقوى الـذي لا يبالى معه عند التحقيـق بما يمكـن أن يتلجلج في الصدر من الفرق[3] أعني اسـتلزام ما يحيله العقل من الجسـمية عليه تعالى استرشـادًا بمثل هـذا التقرير فيها. وذلكم البيان فإنـه لو لم ينقل في

---

(1) هذا أيضًا من جنس ما سـبق مما هم مضطرون إلى تأويله لأن كون الرب سـبحانه عند المرضى من عباده دون الأصحاء حسـبما هو مقتضى الإفادة من هذا الكلام مع أنه قد يكون مريض في الشـرق وآخر في الغرب وبينهما من المسـافات المشغولة بالأصحاء كذا وكذا. نقول: كون الأمر على هذا النحـو بحيث يكـون تعالى في مكانين متقابليـن دون ما بينهما مع كونه واحـدًا حقيقيًّا مما لا يعقل أصلا. وأيضًا فإن منافرة هذه العندية لما يقولون به من الفوق بينة.

(2) كتاب البر والصلة والآداب جـ16 بشرح النووي ص 125 فما بعدها.

(3) ككون هذه فيها من نقص التأثر بالغير والافتقار إلى الخلق ماليس في الأخرى فإنه ليس لهذا الفارق من القـوة حتى يؤثر ما لذلك الجامع الآتـي إذ مرد هذا إلى وصف يلحق الذات على حين مرد ذاك إلى نفس ماهية الذات، فحق ذلك الجامع إذن أن يكون التأثير له وليس لهذا الفارق.

ذلك تقرير ولا بيان أصلًا لكان برهان العقل القطعي عليه مما لا ينبغي أن ينازع في كفايته منصف، كيف واعتراف الشرع بدلالة العقل، بل إيجابه إعمال العقل وحضه عليه أبلغ الحض مما لا يخفى، فكيف لو نقل معه ذلك التقرير والبيان. وبالله التوفيق.

فهذا هو برهان النقل اكتفينا فيه بآي بينات من الكتاب المجيد وطرف مما صح من السنة المطهرة[1] وبه إلى ما سيأتي إن شاء الله من تأويل ما تشبثوا به من ظواهر الآي الكريمة والأخبار الشريفة يتم لنا البرهان على سقوط قولهم عقلًا ونقلًا. والحمد لله رب العالمين.

سؤال مهم على هذا البرهان ودفعه

لا يقال جميع قولك في هذه المثل غلط وخروج عن معيار التحقيق ذلك بأن دعوى أن المعاني اللائقة المرادة منها ليست مفاد حقائقها وأن غير اللائقة وغير المرادة هي مفاد تلك الحقائق دعوى غير مسلمة أصلا بل نقول اللائقة هي مفاد الحقيقة منها قطعًا وغير

(1) اعلم أنه كما كان لجهلة خصومنا في هذا الباب أكاذيب وضعوها على النبي ﷺ للتدليل على مطلبهم. ذكرنا فيما سلف طرفًا منها وبينا من كلام الثقات وضعها فإن لجهلتنا فيه كذلك موضوعات خرقوها للنبي ﷺ للتدليل على مطلبنا، وإن كان مطلبنا في أتم الغنى والحمد لله عن صنيعهم هذا القبيح كما تبين وذلك كالذي زعموا من حديث أنس قال رسول الله ﷺ: «يوشك الكفر أن يدخل من دار إلى دار ومن ربع إلى ربع، ومن بلد إلى بلد. ومن مدينة إلى مدينة». فقيل: وكيف ذلك يا رسول الله؟ قال: «قوم يأتون من بعدكم يحدون حدًّا فيصفونه بذلك الحد». قال صاحب تنزيه الشريعة (مي) وسنده ظلمات، فيه ضعفاء وكذابون. كتاب التوحيد ص 148 وكحديث أن نزول الله تعالى إلى الشيء إقباله عليه من غير نزول. قال صاحب تنزيه الشريعة رحمه الله (خط) من حديث عبد الرحمن بن عوف وفيه عبد العزيز بن إسحاق بن جعفر البقال، وبحر بن كثير السقا، وعبد الكريم بن روح قال: - قلت: قال الذهبي في تلخيص الموضوعات: هم ظلمات متروكون. وقال في الميزان: إسناد مظلم ومتن مختلق. والله تعالى أعلم. كتاب التوحيد ص 138 وقوله في الأول (مي) يعني به الديلمي في مسند الفردوس وقوله في الأخير (خط) يعني به الخطيب كما بينه في المقدمة على أن هذا الأخير مما يصلح كذلك أن يكون من وضع الخصوم قصد تحقيق العلو الحقيقي اللازم للذات عندهم ودفع الشبهة عنه بتأويل النزول الوارد في الصحيح بمعنى لا ينافره. والله أعلم.

اللائقة ليست إياها أعني الحقيقة ولا هي من مقتضاها أصلا فإن رمت أحسن التحقيق في هذا وغاية البيان فهاكه من كلام علمين من أبرز المحققين القائلين بمثل قولنا في الجهة وإن خالفونا في القول بالجسمية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في فتواه الحموية الكبرى في النقض على طائفة مما سقت من المثل ويقاس عليها غيرها إذ لا فرق: (وجماع الأمر في ذلك أن الكتاب والسنة يحصل منهما كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله وسنة نبيه وقصد اتباع الحق وأعرض عن تحريف الكلم عن مواضعه والإلحاد في أسماء الله وآياته. ولا يحسب الحاسب أن شيئًا من ذلك يناقض بعضه بعضا البتة، مثل أن يقول القائل ما في الكتاب والسنة من أن الله فوق العرش يخالفه في الظاهر قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾. وقوله ﷺ: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه» ونحو ذلك فإن هذا غلط. وذلك أن الله معنا حقيقة وهو فوق العرش حقيقة كما جمع الله بينهما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ فأخبر أنه فوق العرش يعلم كل شيء وهو معنا أينما كنا. كما قال النبي ﷺ في حديث الأوعال[1] «والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه» وذلك أن كلمه «مع» في

(1) الحديث بتمامه كما رواه سماك بن حرب عن عبدالله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه قال: كنت في البطحاء في عصابة فيهم رسول الله ﷺ فمرت سحابة. فنظر إليها فقال: «ما تسمون هذه؟» قالوا: السحاب قال: «والمزن»، قالوا: والمزن. قال: «والعنان» قالوا: والعنان. قال: «هل تدرون بعد ما بين السماء والأرض؟» قالوا: لا ندري. قال: «إن بعد ما بينهما إما واحدة أو اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة ثم السماء فوقها كذلك». حتى عد سبع سماوات «ثم من فوق السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين سماء إلى سماء ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم على ظهورهم العرش ما بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء. ثم الله تبارك وتعالى جل ثناؤه فوق ذلك». أخرجه البيهقي رحمه الله في باب ما جاء في العرش والكرسي من كتابه «الأسماء والصفات» انظر ص 399. ثم أخرجه بعد هذا في باب قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ بلفظ مقارب انظر ص417 قال محققه العلامة الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه على السند في الموضع الأول عند ذكر عبدالله بن عميرة: (قال الذهبي فيه جهالة. وقال البخاري لا يعرف له سماع من الأحنف.اهـ. بل قال ابن العربي في العارضة: إن خبر =

اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى فإنه يقال: مازلنا نسير والقمر معنا أو والنجم معنا. أو يقال هذا المتاع معي لمجامعته لك وإن كان فوق رأسك فالله مع خلقه حقيقة وهو فوق عرشه حقيقة ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب المراد فلما قال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم شهيد عليكم مهيمن عالم بكم. وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه. وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته، وكذلك في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ الآية. ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ كان هذا أيضًا حقًّا على ظاهره، ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا معية الاطلاع والنصر والتأييد، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ وكذلك قوله لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾. هنا المعية على ظاهرها، وحكمها في هذه المواطن النصر والتأييد، وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي، ويشرف عليه أبوه من فوق السقف فيقول: لا تخف أنا معك أو أنا هنا، أو أنا حاضر، ونحو ذلك ينبهه على المعية الموجبة بحكم الحال دفع المكروه، ففرق بين معنى المعية وبين مقتضاها، وربما صار مقتضاها من معناها فيختلف باختلاف المواضع، فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل

= الأوعال متلقف من الإسرائيليات. وقد توسعنا في الكلام على هذا الحديث في تكملة الرد على نونية ابن القيم، وسيأتي أيضًا بعض كلام عنه) انظر ص 399. وقال في تعليقه عليه في الثاني: (سماك انفرد عن عبدالله بن عميرة المجهول الصفة وابن عميرة لم يدرك الأحنف كما سبق وقال النسائي: سماك إذا انفرد بأصل لم يكن حجة لأنه كان يلقن فيتلقن. فكيف يصح حديث فيه انقطاع ومجهول ومن لا يحتج بانفراده وتحسين الترمذي بالنظر إلى تعدد الطرق بعد سماك لا بمعنى أنه يحتج به. وتخريج الضياء مما لا يجدي عند ظهور العلل لكل ذي عينين بل الخبر إسرائيلي راج على بعضهم فتناقلوه بهذا الإسناد) انظر ص 416 فما بعدها. ومنه تعلم ما وقع للحافظ الذهبي رحمه الله في العلو من الإيهام حيث اقتصر على ذكر تحسين الترمذي موهمًا بذلك أن الحديث حسن لا ضعيف كما رأيت انظر ص17 وقد قلده في هذا وجعل كلامه مصدره ناشر هذه الفتوى قصي محب الدين الخطيب. انظر ص70 ولكن الحق أبلج كما تبين فلا تغفل مع الغافلين.

موضع أمورًا لا يقتضيها في الموضع الآخر، فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها، وإن امتاز كل موضع بخاصية فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق حتى يقال: قد صرفت عن ظاهرها، ونظيرها من بعض الوجوه الربوبية والعبودية فإنها وإن اشتركت في أصل الربوبية والتعبيد لها معانٍ بحسب المواضع، فلما قال رب العالمين: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ كانت ربوبية موسى وهارون لها اختصاص زائد على الربوبية العامة للخلق، فإن من أعطاه الله من الكمال أكثر مما أعطى غيره فقد ربه ورباه ربوبية وتربية أكمل من غيره. وكذلك قوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ و﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ فإن العبد تارة يعني به المعبد فيعم الخلق كما في قوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ وتارة يعني به العابد فيخص، ثم يختلفون، فمن كان أعبد علمًا وحالًا كانت عبوديته أكمل، فكانت الإضافة في حقه أكمل مع أنها حقيقة في جميع المواضع، ومثل هذه الألفاظ يسميها بعض الناس مشككة التشكك المستمع فيها. هل هي من قبيل الأسماء المتواطئة أو من قبيل المشتركة في اللفظ فقط؟ والمحققون يعلمون أنها ليست خارجة من جنس المتواطئة إذ واضع اللغة إنما وضع اللفظ بإزاء القدر المشترك وإن كانت نوعًا مختصًا من المتواطئة فلا بأس بتخصيصها بلفظ.

ومن علم أن المعية تضاف إلى كل نوع من أنواع المخلوقات كإضافة الربوبية، مثلًا وأن الاستواء على الشيء ليس إلا للعرش، وأن الله يوصف بالعلو والفوقية الحقيقية ولا يوصف بالسفول ولا بالتحتية قط لا حقيقة ولا مجازًا - علم القرآن على ما هو عليه من غير تحريف.

ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره، وضال إن اعتقده في ربه، وما سمعنا أحدًا يفهمه من اللفظ، ولا رأينا أحدًا نقله عن واحد، ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قول الله ورسوله أن الله في السماء، أن السماء تحويه لبادر كل أحد منهم إلى أن يقول هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا وإذا كان الأمر هكذا فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئًا محالًا لا يفهمه الناس منه ثم يريد أن يتأوله، بل عند المسلمين أن الله في السماء وهو على العرش واحد، إذ السماء

إنما يراد به العلو، فالمعنى أن الله في العلو لا في السفل، وقد علم المسلمون أن كرسيه سبحانه وتعالى وسع السماوات والأرض وأن الكرسي في العرش كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وأن العرش خلق من مخلوقات الله لا نسبة له إلى قدرة الله وعظمته فكيف يتوهم بعد هذا أن خلقًا يحصره ويحويه، وقد قال سبحانه ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ وقال: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ بمعنى «على» ونحو ذلك، وهو كلام عربي حقيقة لا مجازًا وهذا يعلمه من عرف حقائق معاني الحروف وأنها متواطئة في الغالب لا مشتركة، وكذلك قوله ﷺ: «وإذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه فلا يبصقن قبل وجهه». الحديث حق على ظاهره، وهو سبحانه فوق العرش وهو قبل وجه المصلي بل هذا الوصف يثبت للمخلوقات، فإن الإنسان لو أنه يناجي السماء أو يناجي الشمس والقمر لكانت السماء والشمس والقمر فوقه وكانت أيضًا قبل وجهه[1] وقد ضرب النبي ﷺ المثل لذلك، ولله المثل الأعلى، ولكن المقصود بالتمثيل بيان جواز هذا وإمكانه، لا تشبيه الخالق بالمخلوق، فقال النبي ﷺ: «ما منكم من أحدٍ إلا سيرى ربه مخليًا به» فقال له أبو رزين العقيلي: كيف يارسول الله، وهو واحد ونحن جميع؟ فقال النبي ﷺ: «سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله، هذا القمر كلكم يراه مخليًا به، وهو آية من آيات الله، فالله أكبر»[2] أوكما قال النبي ﷺ. وقال: «إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر» فشبه الرؤية بالرؤية وإن لم يكن المرئي مشابهًا للمرئي، فالمؤمنون إذا رأوا ربهم يوم القيامة وناجوه، كل يراه فوقه قِبَل وجهه كما يرى الشمس والقمر ولا منافاة أصلًا، ومن

---

(1) عبارته رحمه الله في ذلك في رسالته العرشية وفيها مزيد كشف له وبيان (ومن المعلوم أن من توجه إلى القمر وخاطبه إذا قدر أن يخاطبه لا يتوجه إليه إلا بوجهه مع كونه فوقه فهو مستقبل له بوجهه مع كونه فوقه ومن الممتنع في الفطرة أن يستدبره ويخاطبه مع قصده التام له، وإن كان ذلك ممكنًا وإنما يفعل ذلك من ليس مقصوده مخاطبته كما يفعل من ليس مقصوده التوجه إلى شخص بخطاب فيعرض عنه بوجهه ويخاطب غيره ليسمع هو الخطاب، فأما مع زوال المانع فإنما يتوجه إليه، فكذلك العبد إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه وهو فوقه فيدعوه من تلقائه لا من يمينه ولا من شماله ويدعوه من العلو لا من السفل كما إذا قدر أنه يخاطب القمر). ص 26.

(2) قال محققه محب الدين الخطيب: الحديث في سنن أبي داود، كتاب شرح السنة، باب الرؤية من حديث أبي رزين.

كان له نصيب من المعرفة بالله والرسوخ في العلم بالله يكون إقراره للكتاب والسنة على ما هما عليه أَوْكَد. واعلم أن من المتأخرين من يقول: مذهب السلف إقرارها على ما جاءت به مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد. وهذا اللفظ مجمل فإن قوله: «ظاهرها غير مراد» يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين وصفات المحدثين، مثل أن يراد بكون الله قِبَل وجه المصلي أنه مستقر في الحائط الذي يصلي إليه وأن الله معنا ظاهر، أنه إلى جانبنا ونحو ذلك، فلا شك أن هذا غير مراد، ومن قال: إن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب في المعنى لكن الخطأ بإطلاق القول بأن هذا ظاهر الآيات والأحاديث فإن هذا المحال ليس هو الظاهر على ما قد بيَّناه في غير هذا الموضع، اللهم إلا أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس، فيكون القائل لذلك مصيبًا بهذا الاعتبار، معذورًا في هذا الإطلاق فإن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس، وهو من الأمور النسبية وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر، أن هذا ليس هو الظاهر، حتى يكون قد أعطى كلام الله وكلام رسوله حقه لفظًا ومعنى[1]. وقال رحمه الله في رسالته التدمرية في شأن ما سقت من حديث الأصبعين: (وأما قوله: قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن. فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه ولا في قول القائل: هذا بين يدي. ما يقتضي مباشرته ليديه وإذا قيل: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ لم يقتض أن يكون مماسًا للسماء والأرض ونظائر هذا كثيرة)[2].

وقال العلامة ابن قيم الجوزية في صواعقه المرسلة وفيه مزيد بيان في مسألة المعية والقرب: (مما ادعى فيه المجاز قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ قالت المجازية: هذا كله مجاز يمتنع حمله على الحقيقة؛ إذ حقيقته المخالطة والمجاورة وهي منتفية قطعًا، فإذن معناها معية العلم والقدرة والإحاطة ومعية النصر والتأييد والمعونة.. إلى أن قال: إن الله سبحانه قد بين في القرآن غاية البيان أنه فوق سماواته وأنه مستوٍ على عرشه، وأنه بائن عن خلقه وأن الملائكة تعرج إليه وتنزل من عنده، وأنه رفع المسيح إليه وأنه يصعد

---

(1) الفتوى الحموية من ص 70 إلى ص 74.

(2) ص 27.



إليه الكلم الطيب إلى سائر ما دلت عليه النصوص من مباينته لخلقه، وعلوه على عرشه وهذه نصوص محكمة فيجب رد المتشابه إليها – ثم قال: إن الله تعالى بين في غير موضع أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما وأن له ملك السماوات والأرض وما بينهما وأن الأرض قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه، وأن كرسيه وسع السماوات والأرض وأنه يمسك السماوات والأرض، وهذه نصوص صريحة في أن الرب تعالى ليس هو عين هذه المخلوقات ولا صفة ولا جزءًا منها فإن الخالق غير المخلوق، وليس بداخل فيها محصور، بل هي صريحة في أنه مباين لها وأنه ليس حَالًّا فيها ولا محلًّا لها فهي هادية للقلوب عاصمة لها أن تفهم من قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ أنه سبحانه عين المخلوقات أو حال فيها أو محل لها، ثم قال: إنه ليس ظاهر اللفظ أي لفظ «مع» ولا حقيقته أنه سبحانه مختلط بالمخلوقات ممتزج بها، ولا تدل لفظة «مع» على هذا بوجه من الوجوه فإن «مع» في كلامهم للصحبة اللائقة، وهي تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها، فكون نفس الإنسان معه كون، وكون علمه وقدرته وقوته معه كون، وكون زوجه معه كون، وكون أميره ورئيسه معه كون، وكون ماله معه كون، فالمعية ثابتة في هذا كله مع تنويعها واختلافها، فيصح أن يقال زوجته معه وبينهما شقة بعيدة، وكذلك يقال مع فلان دار كذا، وضيعة كذا، فتأمل نصوص المعية في القرآن كقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ وقوله: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾، ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾، ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾، وأضعاف ذلك هل يقتضي موضع واحد منها مخالطة في الذوات أو التصاقًا وامتزاجًا، فكيف تكون حقيقة المعية في حق الرب تعالى – ذلك حتى يدعى أنها أي المعية مجاز لا حقيقة، فليس في ذلك ما يدل على أن ذاته تعالى فيهم ولا ملاصقة لهم ولا مخالطة ولا مجاورة بوجه من الوجوه، وغاية ما تدل عليه «مع» المصاحبة والموافقة والمقارنة في أمر من الأمور، وهذا الاقتران في كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقاته، فإذا قيل: الله مع خلقه بطريق العموم. كان من لوازم ذلك علمه بهم وتدبيره لهم وقدرته عليهم وإذا كان خاصًا كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ كان من لوازم ذلك معيته لهم بالنصرة والتأييد والمعونة، فمعية الله تعالى مع عبده نوعان: عامة وخاصة وقد اشتمل القرآن على النوعين، وقد أخبر الله تعالى أنه مع خلقه مع كونه مستويًا على عرشه وقرن بين الأمرين كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ فأخبر أنه

خلق السماوات والأرض وأنه استوى على عرشه وأنه مع خلقه يبصر أعمالهم من فوق عرشه، فعلوه لا يناقض معيته ومعيته لا تبطل علوه، بل كلاهما حق – ثم قال – هو قريب من المحسنين بذاته ورحمته قربًا ليس له نظير، وهو مع ذلك فوق سماواته على عرشه كما أنه سبحانه يقرب من عباده في آخر[1] الليل وهو فوق عرشه، فإن علوه سبحانه على سماواته من لوازم ذاته، فلا يكون قط إلا عاليًا، ولا يكون فوقه شيء البتة كما قال أعلم الخلق: «وأنت الظاهر فليس فوقك شيء[2]»[3].

سلمنا أن المعاني اللائقة من هذه الألفاظ هي على ما قلتم (خلاف حقيقتها) ولكن لم قلتم: إن هذه الألفاظ حينئذ يجب أن تكون بالنسبة لتلك المعاني اللائقة مؤولة ولماذا لا تكون بالنسبة لتلك المعاني اللائقة ظواهر بحيث يكون صرفها إلى معانيها الأخرى غير اللائقة هو التأويل، وإن كانت تلك الأخرى هي معانيها الحقيقية فلا نكون بحملنا إياها على معانيها اللائقة مؤولين أصلًا؟ قال الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي رضي الله عنه في كتاب ذم التأويل: (فإن قيل: فقد تأولتم آيات وأخبارًا، فقلتم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ أي بالعلم ونحو هذا من الآيات والأخبار فيلزمكم ما لزمنا ؟ قلنا: نحن لم نتأول شيئًا، وحمل هذه اللفظات على هذه المعاني ليس بتأويل؛ لأن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ بدليل أنه المتبادر إلى الأفهام منها، وظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازًا، لذلك كان ظاهر الأسماء العرفية المجاز دون الحقيقة كاسم الراوية[4]

(1) يشير به إلى النزول السابق في حديث الصحيحين وغيرهما.

(2) بعض حديث أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، انظر صحيحه بشرح النووي جـ17 ص 36 وغيره. انظر تفسير الحافظ ابن كثير جـ 4 ص302 فما بعدها.

(3) مختصر الصواعق المرسلة جـ2 ص 262 فما بعدها.

(4) هي في الأصل اسم للدابة التي يستقى عليها ثم أطلقت على المزادة التي تحملها ويوضع فيها الماء مجازًا بعلاقة المجاورة. انظر شروح التلخيص صلبًا وهامشًا جـ4 ص 33 فما بعدها. وعبارة المختار في هذه المادة (الراوية البعير أو البغل أو الحمار الذي يستقى عليه والعامة تسمي المزادة راوية، وهو جائز استعارة والأصل ما ذكرناه) وقوله استعارة يعني به ما ذكرناه من المجاز المرسل من باب إطلاقهم على كل مجاز استعارة، وإلا فإنه لا معنى للاستعارة الحقيقية هنا كما لا يخفى.

والظعينة[1] وغيرهما من الأسماء العرفية فإن ظاهر هذا المجاز دون الحقيقة وصرفها إلى الحقيقة يكون تأويلًا يحتاج إلى دليل وكذلك الألفاظ التى لها عرف شرعي وحقيقة لغوية كالوضوء والطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج.

فإنها ظاهرها العرف الشرعي دون الحقيقة اللغوية، وإذا تقرر هذا فالمتبادر إلى الفهم من قولهم: «إن الله معك» أي بالحفظ والكلاءة؛ ولذلك قال الله تعالى فيما أخبر به عن نبيه: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾، وقال لموسى: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾، ولو أراد أنه بذاته مع كل أحد لم يكن لهم بذلك اختصاص لوجوده في حق غيرهم كوجوده فيهم ولم يكن ذلك موجبًا لنفي الحزن عن أبي بكر ولا علة له فعلم أن ظاهر هذه الألفاظ هو ما حملت عليه، فلم يكن تأويلًا - قال - ثم لو كان تأويلًا فما نحن تأولناه وإنما السلف رحمة الله عليهم الذين ثبت صوابهم ووجب اتباعهم، الذين تأولوه، فإن ابن عباس والضحاك ومالكًا وسفيان وكثيرًا من العلماء قالوا في قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ أي علمه - قال - ثم قد ثبت بكتاب الله والمتواتر عن رسول الله ﷺ وإجماع السلف أن الله تعالى في السماء على عرشه وجاءت هذه اللفظة مع قرائن محفوفة بها دالة على إرادة العلم منها وهو قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ثم قال في آخرها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ فبدأها بالعلم وختمها به ثم سياقها لتخويفهم بعلم الله تعالى بحالهم وأنه ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ويجازيهم عليه، وهذه قرائن كلها دالة على إرادة العلم، فقد اتفق فيها هذه القرائن ودلالة الأخبار على معناها ومقالة السلف وتأويلهم فكيف يلحق بها ما يخالف الكتاب والأخبار ومقالات السلف؟ فهذا لا يخفى على عاقل إن شاء الله تعالى وإن خفي فقد كشفناه وبيناه بحمد الله تعالى، ومع هذا لو

(1) تقال حقيقة للبعير الذي عليه الهودج وللمرأة ما دامت في هودجها، وعبارة المختار في هذه المادة (أبو زيد لا يقال حمول ولا طعن إلا للإبل التى عليها الهوادج، كان فيها نساء أو لم يكن، والظعينة أيضًا المرأة ما دامت في الهودج، فإذا لم تكن فيه فليست بظعينة) وقد يقال للمرأة وإن لم تكن في هودج بل لم تكن مسافرة أصلًا مجازًا مرسلًا بعلاقة الإطلاق، قال صاحب الأساس رحمه الله في هذه المادة بعد أن فرغ من معانيها الحقيقية: (ومن المجاز هي ظعينة فلان لامرأته وهؤلاء ظعائنه).



سكت إنسان عن تفسيرها وتأويلها لم يحرم ولم يلزمه شيء فإنه لا يلزم أحدًا الكلام في التأويل إن شاء الله تعالى)[1] وحسبك كل هذا التحقيق.

لا يقال ذلك لأنا نقول أما أول هذين التشكيكين فغلط بيِّن الخروج عن كل نصفه.. بل مناقشة في معلوم لا يصلح أن يكون محلًّا للنزاع أصلًا، ذلك بأن من المتفق عليه لدى كافة المحققين بل المعروف بنفسه أن حق ما لا يتبادر من الكلام غيره عند الإطلاق والتجرد عن القرينة أن يكون هو حقيقة وأصل ما وضع له اللفظ وأن حق ما يتبادر غيره لولا القرينة أن يكون هو المجاز الذي جيز به عن ذلك الأصل، قال العضد رحمه الله: (ومنها - يعني معرفات المجاز - أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فإنها تعرف بألَّا يتبادر غيره لولا القرينة)[2]. وقال صاحبا التحرير وشرحه التيسير: (ويعرف المجاز بأن يتبادر من اللفظ إلى الفهم غيره أي غير المعنى المستعمل فيه لولا القرينة فلو كان حقيقة لما تبادر غيره وقلبه أي قلب ما ذكر وهو لا يتبادر غير المستعمل فيه لولا القرينة الدالة على أن المراد غيره علامة الحقيقة فما ذكره مطردة منعكسة)[3]. فها أنت ذا ترى ذلك مما أطبق عليه الجمهور، أعني أن الأصوليين حنفية وغير حنفية[4] قد ذكروا ذلك دون نقل لنزاع فيه، مما يدل على أنه قضية مسلمة لدى الجميع. ثم هو المساوق كذلك دون ما ريبة للمعقول فإن ضرورة شعور النفس بالفرق بينهما واستئهال أولهما من أصالة الوضع ما ليس للآخر، مما لا ينازع فيه إلا مكابر، اللهم إلا أن يشذ شاذ فينكر أصل المجاز كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي علي الفارسي[5] فعند ذلك نقول في

(1) انظر هذا النص بتفسير العلامة محمد جمال الدين القاسمي المؤسُوم بمحاسن التأويل، جـ16 ص 5672 بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.

(2) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع جـ1 ص 323 من أسفل.

(3) جـ2 ص 137.

(4) يمثل الأولين ما نقلنا عن نص صاحب التحرير والآخرين ما نقلنا من نص العضد كما لا يخفى.

(5) انظر شرح المحلى لجمع الجوامع جـ1، ص 308 من أعلى. قال العلامة الشربيني في تقريره على الشرح المذكور وحاشية البناني عليه في تعليقه على قول الشارح والمصنف خلافًا للأستاذ.. إلخ. أي في قولهما بعدم وقوع المجاز في اللغة مطلقًا (علل بأن المجاز يخل بالفهم لكنه لا ينكر استعمال الأسد للشجاع وأمثاله بل يشترط في ذلك القرينة ويسميه حقيقة، وانظر كيف علل باختلال الفهم، ومع القرينة الاختلال، =

محاجته ما نقله البناني عن ابن السبكي رحمه الله في شرح الأخير للمنهاج قال: (وأما من أنكر المجاز في اللغة مطلقًا فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع إنه أسد فإن ذلك مكابرة وعناد ولكن هو دائر بين أمرين، أحدهما: أن يدعي أن جميع الألفاظ حقائق ويكتفي في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ويرجع البحث لفظيًا فإنه يطلق حينئذ الحقيقة على المستعمل وإن لم يكن بأصل الوضع، ونحن لا نطلق ذلك وإن أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع فقال القاضي في مختصر التقريب: فهذه مراغمة للحقائق فإنا نفهم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد، ولو قيل للبليد حمار على الحقيقة كالدابة المعروفة، وأن تناول الاسم لهما متساو،فهذا دنو من جحد الضرورة.)[1] أو ينكر وقوعه في خصوص الكتاب والسنة كأبي بكر بن داود الأصفهاني الظاهري وشيعته[2] فنحاجه بنحو قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾

= قاله المصنف في شرح المختصر، وقوله كيف علل ...إلخ . فيه اعتراض من وجهين : أحدهما أنه لا فرق بين الحقيقة مع القرينة والمجاز في الاختلال، ثانيهما أنه مع القرينة لا اختلال. تدبر) انظر هامش نفس المرجع، وقال العلامة الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول :(واستدل صاحب المحصول لهذا القائل بأن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز ؛ فإما أن يفيد مع القرينة أو بدونها والأول باطل لأنه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة لا مجازًا ، والثاني باطل ؛ لأن اللفظ لو أفاد معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه، إذ لا معنى للحقيقة إلا كونها مستقلة بالإفادة بدون قرينة. وأجاب عنه بأن هذا نزاع في العبارة، ولنا أن نقول: اللفظ الذي لا يفيد إلا مع القرينة هو المجاز، ولا يقال للفظ مع القرينة حقيقة فيه ؛ لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظًا واحدًا دالًا على المسمى) ص 20.

(1) حاشية البناني جـ1 ص 380 من أسفل.

(2) انظر منهاج الوصول وشرحه نهاية السول جـ1 ص 266، قال شارحه الإسنوي رحمه الله: (احتج ابن داود بوجهين، أحدهما : أن وقوعه إن كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وإن كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره، وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس، ولذلك فوائد – قال: وهذا الدليل يؤدي إلى منع المجاز مطلقًا، ثم عزا هذا المنع المطلق إلى الأستاذ وجماعة لم يسمهم ثم قال : الثاني لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقيل له متجوز، وهو لا يقال له اتفاقًا ، وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه إلا بالإذن ، ولا إذن سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضي أبي بكر، لكن شرطه ألا يوهم نقصًا وما نحن فيه ليس كذلك، فإن المتجوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التعدي). ص 266 فما بعدها من أعلى.

وغيره من المجازات الكثيرة الواقعة في كلام الله ورسوله، فإن من البين غاية البيان أنه تعالى قد عبر في هذه الآية مثلًا عن الميل بإرادة السقوط المختصة بمن له شعور[1] وهو ما يستحيل إرادة الحقيقة من مثله قطعًا.

فإذا تقرر هذا كله فإنا نقول: ليس شيء مما سقناه من المثل إلا والمتبادر منه عند الإطلاق وعدم القرينة هو المعنى الذي لا يليق بكمال رب العالمين وجلاله، فلولا ما علمناه يقينًا من قرينة استحالة النقص عليه تعالى ما فهم منه ذو ذوق خالص المعنى اللائق بكمال الله أصلًا ، كما يعلم من مطالعة هذه المثل مع أدنى شيء من النصفة ، فأما تمام بيان ذلك فيما خص بالذكر في هذا التشكيك فنقول: أما المعية فمن ذا يسعه إنكار أن ذا الذات إذا وصف[2] بالمعية لمثله أعني ذا ذات، كذلك لم يفهم منه عند الإطلاق إلا الصحبة الحقيقية بالذات بحيث لو كان بينهما من الفاصل ما ينفي الصحبة والاجتماع عرفًا ، ولم تقم قرينة تفصح أن المراد غير هذه الصحبة أعني الحسية لكان الوصف بالمعية حينئذ كذبًا بلا مرية، لا يفهم عند ذلك الإطلاق أن مصاحبة أحدهما للآخر هي بصفته لا بذاته أصلًا، وتحقيقه أن المفهوم عند إطلاق الشيء هو الشيء بكماله ليس بعض الشيء دون بعض وهو ضروري وإلا ما كانت حقيقة أصلًا، وأن ذات الشيء لا محالة أدخل في قيام حقيقته من صفته، أعني أن حقيقة الشيء أشد حاجة في تقومها إلى ذاته منها إلى صفته حتى إن كثيرًا من العقلاء تصوروا ذاتًا بلا صفات كالذي قاله الفلاسفة والشيعة من تجرد ذات الرب تعالى عن الصفات[3] وقلَّ من تصور منهم صفة بلا ذات[4] فحيث يطلق

---

(1) المرجع السابق ص 266.

(2) نريد الوصف المعنوي أعم من النحو فيشمل الحمل وغيره.

(3) انظر المجلد الثالث ص 37، قال مولى حسن جلبي رحمه الله في تعليقه على قول صاحبي المواقف وشرحه والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل (قال في حواشي التجريد: مذهب قدماء المعتزلة أن الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتو الأحوال والمشهور بإثباتها البهشمية وأنهم قد أثبتوا لله تعالى أحوالًا خمسة، من جملتها الألوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره، ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بأنها عين الذات) . نفس المرجع.

(4) كأبي الهذيل العلاف في قوله بكلام قائم لا في محل ، وبعض البصريين في قولهم بإرادة قائمة لا في محل كذلك. انظر المجلد الثاني من شرح المواقف ص 5.

الشيء إذن يتبادر إلى الفهم لا محالة بذاته لا يعقل أن يتبادر إلى الفهم بصفته فحسب، فإذا تمهد هذا فنحن نقول: الله تعالى ذو ذات بالقطع ، والاتفاق منا ومنكم فمن أين إذن إذا أطلق اسمه الكريم ليوصف بصفة ما أن يفهم عود ذلك الوصف إلى صفة من صفاته لا إلى ذاته كالذي تقولون في هذا التشكيك، اللهم إلا أن تقوم القرينة المحيلة لكون المراد ذاته كما في صفة المعية ونحوها؟ فعند ذلك نضطر إلى القول به لكن لا على أنه الحقيقة من مثل هذا الإطلاق، كيف والحقيقة فهم الذات على ما بيناه، بل على أنه إخراج عن الحقيقة وصرف عنها إلى ما له بها علاقة ولا معنى للمجاز والتأويل إلا هذا؟

لا غرو أن فهم الناس – كل الناس – عداكم من هذه المعية وأمثالها ما فهمنا. قال أبو حيان رحمه الله في تفسير هذه الآية ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ أي بالعلم والقدرة قال الثوري: المعنى علمه معكم، وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها وأنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات، وهو حجة على من منع التأويل في غيرها مما يجري مجراها من استحالة الحمل على ظاهرها، وقال بعض العلماء فيمن يمتنع من تأويل ما لا يمكن حمله على ظاهره، وقد تأول هذه الآية وتأول: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، لو اتسع عقله لتأول غير هذا مما هو في معناه.[1]. قولكم إن كلمة «مع» في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال... إلخ. قلنا: هو كذلك ولكن الذي دل على القيد المحظور هنا هو كون موصوفها ذا ذات على ما بينا، وفي هذا حل جميع ما طنطنتم به هنالمن تدبره أدنى شيء من التدبر، فإن ما في كلامكم هنا من الحق الذي لبستموه بالباطل ككون «مع» تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها، وكونها من المتواطئ وهو حق بلا مرية. نقول: هذا الحق لا يصادم ما قلناه من هذا التحقيق أصلًا، فإنا حيث لم ندع أن «مع» وحدها توقع في ذلك المعنى المحظور وإنما قلنا إنه لا بد إلى ذلك من كون الموصوف بها ذا ذات لم يفدكم شيئًا أن تأخذوا في تقرير مالا ننكره أصلًا من إطلاقها أي وحدها، إنما كان يفيد في نقض قولنا أن تثبتوا عدم تأثير ما شرطناه من هذا القيد، فأما ودون ذلك أن تبلغوا الأسباب أسباب السماوات فما صنيعكم معنا إذن إلا النقض المكسور الذي يترك فيه السائل

(1) البحر المحيط جـ 8 ص 217.



ما له أعظم المدخل في دعوى المعلل، وهو فاسد وخروج عن قانون المناظرة ومنطقها السليم قطعًا، أما تمثيلكم بمثل القمر والنجم والمتاع والأب مع صبيه فكل ذلك، لعمر الحق، لنا لا علينا، ذلك بأنا بعد تسليم أن ذلك من قبيل الحقيقة وليس شأنه شأن ما فيه النزاع أعني مؤولًا فإن عدم الفاصل المعتبر عرفًا بيننا وبين القمر والنجم إذا طَلَعَا علينا بنورهما وبين الرجل ومتاعه الذي فوق رأسه وبين الأب المشرف على صبيه من فوق السقف وبين صبيه هو الذي جعل المصاحبة حسية وحقيقية، ولذلك فإنه عند أفول القمر والنجم وغيبة المتاع والأب، لا يصلح وصف أي أولئك بالمعية الحقيقية مع كونه موجودًا، بل يعد قصد المصاحبة الحقيقية بهذه المعية حينئذ كذبًا قطعًا، وما ذاك إلا لأن ما يعد في العرف فاصلًا يمنع لا محالة من حقيقة المصاحبة، وهو عين ما ألزمناكموه، فإنكم لما قلتم باستواء الرب تعالى على عرشه بالمعنى الذي عندكم وبالتالي احتجابه عنا بالسماوات السبع والكرسي والعرش العظيم، وناهيكم بكل أولئكم فاصلًا، لزمكم لا محالة إخراج المصاحبة عن حقيقتها أو التناقض الفاضح، وهو بين، أما قول ابن القيم بعد هذا كله إن النصوص الدالة على علو الله على عرشه محكمة فيجب رد المتشابه إليها، يريد بذلك المتشابه ما يدل على المعية أي وما يشبهها فتحكم صارخ إذ لم لا يكون الأمر لو أريدت الحقيقة[1] في كل على عكس ذلك أعني أن تكون النصوص الدالة على المعية وما إليها هي المحكم، والدالة على الفوقية هي المتشابه فإنه ليس استلزام المعية وما إليها للمحال بأقطع من استلزام الفوقية الحقيقية له، بل كل قاطع الاستحالة بينها في منطق العقل على ما بينا، فهذا ما يتعلق بالمعية.

وأما الكون في السماء بالمعنى المذكور الذي نقول إنه المتبادر إلى الفهم من هذه العبارة (في السماء) وإنه لذلك يعد حملها على المعنى المستقيم تأويلًا فشيء أطبق عليه العقلاء عداكم، حتى إن فحلًا من أكابر أهل الدراية والرواية كالقاضي عياض رحمه الله قد نقل إجماع المسلمين ، كل المسلمين ، على ما نقول. قال رحمه الله فيما نقل الإمام النووي عنه في شرح حديث الجارية من مسلم: (لا خلاف بين المسلمين قاطبة

(1) أي بأن يكون اللفظ مشتركًا بين معنيين حقيقيين، أحدهما مستقيم والآخر غير مستقيم ، وإلا لتصادمت الحقيقتان فيما نحن فيه حتمًا كما لا يخفى.

فقيههم ومحدثهم ومتكلمهم ونظارهم ومقلدهم أن الظواهر الواردة بذكر الله تعالى في السماء كقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ ونحوه ليست على ظاهرها بل متأولة عند جميعهم فمن قال بإثبات جهة فوق من غير تحديد ولا تكييف من المحدثين والفقهاء والمتكلمين تأول «في السماء» أي: على السماء. ومن قال من دهماء النظار والمتكلمين وأصحاب التنزيه بنفي الحد واستحالة الجهة في حقه سبحانه وتعالى تأوَّلوها تأويلات بحسب مقتضاها ثم قال - وياليت شعري - ما الذي جمع أهل السنة والحق كلهم على وجوب الإمساك عن الفكر في الذات كما أمروا وسكتوا لحيرة العقل واتفقوا على تحريم التكييف والتشكيل وأن ذلك من وقوفهم وإمساكهم غير شاك في الوجود والموجود وغير قادح في التوحيد بل هو حقيقته ثم تسامح بعضهم بإثبات الجهة خاشيًا من مثل هذا التسامح وهل بين التكييف وإثبات الجهات فرق؟ ، لكن إطلاق ما أطلقه الشرع من أنه القاهر فوق عباده وأنه استوى على العرش مع التمسك بالآية الجامعة للتنزيه الكلي الذي لا يصح في المعقول غيره وهو قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ - عصمة لمن وفقه الله تعالى). قال الإمام النووي: وهذا كلام القاضي رحمه الله تعالى[1] وكذا نقل هذا الإجماع مع بيان سببه الإمام الرازي رحمه الله، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ الآية: (اعلم أن هذه الآية نظيرها قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱلۡقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبۡعَثَ عَلَيۡكُمۡ عَذَابٗا مِّن فَوۡقِكُمۡ أَوۡ مِن تَحۡتِ أَرۡجُلِكُمۡ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَخَسَفۡنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلۡأَرۡضَ﴾ واعلم أن المشبهة احتجوا على إثبات المكان لله بقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ والجواب عنه أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين لأن كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون أصغر من السماء، والسماء أصغر من العرش بكثير، فيلزم أن يكون الله تعالى شيئًا حقيرًا بالنسبة إلى العرش، وذلك باتفاق المسلمين مُحَالٌ، ولأنه تعالى قال: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُل لِّلَّهِۚ﴾ فلو كان الله في السماء لوجب أن يكون مالكًا لنفسه، وهذا مُحَالٌ، فعلمنا أن هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها إلى التأويل)[2].

(1) شرح مسلم جـ 5 ص 24 فما بعدها.

(2) تفسير الفخر الرازي جـ30، ص91، ط أولى - دار الكتب العلمية - بيروت.

وبهذين النقلين يتبين ما في دعوى شيخ الإسلام من عدم صدوره عن أحد من المسلمين وعدم نقل أحد له عن واحد، كيف وهذان الفحلان اللذان لا يمتري في علم واحد منهما ولا تقواه منصف لم ينقلا صدوره عن واحد فحسب إنما صرحا بإجماع الكل عليه، قوله بعد كلام سقوطه بين بما تقدم: السماء إنما يراد به العلو، قلنا إن أردت أن ذلك حقيقة في السماء وهو الظاهر فمراغمة لجميع ما وقفنا عليه من كلام أهل اللغة، فإنا ما اطالعنا فيما بين أيدينا من كتب اللغة المعروفة وسائطها أو مبسوطاتها أن من معاني السماء العلو أصلًا، إنما أقصى ما وجدناه فيها أنها تقال لكل ما علا فأظل كما يعلم من مراجعة الأساس والصحاح والقاموس واللسان وغيرها، وفرق، أي فرق، بين الصفة وبين الموصوف بها، أعني بين العلو فيما نحن فيه وبين ما علا كما لا يخفى.

وأما إن أردت أنه قد يراد من السماء هذا المعنى وإن كان على التجوز وخلاف الحقيقة ولا نحسب عاقلًا فضلًا عمن هو مثل شيخ الإسلام يمكن أن يركب ذلك في المحاورة فإنه عود بين بالنقض على المقصود، نقول إن كان ذاك سقط الخلاف بيننا وبينكم وقلنا ما التأويل إلا هذا، قوله قد علم المسلمون أن كرسيه سبحانه وسع السماوات والأرض... إلخ. قلنا: هذا قرينة على وجوب الصرف إلى المعنى اللائق لا على كون ذلك المعنى حقيقة وهو بين، قوله بعد ما حاصله أن ورود «في» بمعنى «على» حقيقة في العربية لا مجاز، وأنها فيما مثل به من الآيتين كذلك وأن الحروف متواطئة في الغالب لا مشتركة أي فتكون فيما نحن فيه من هذا القبيل، نقول بعد التنبه أولًا إلى أن هذا وجه آخر غير ما سبق له، لا تُفسر فيه السماء بالعلو أصلًا بل تبقى على معناها الحقيقي المعروف في العربية (ما علا فأظل) وإلا لانحل قولنا: في السماء. على هذا الوجه إلى قولنا: على العلو. ولا معنى له، إذ المقام حين التفسير بالعلو إنما هو للظرفية بلا شبهة، بعد التنبه إلى هذا فإنا نقول: أما آخر مدعاة وهو كون الحروف متواطئة في الغالب لا مشتركة فلغو من القول هنا أو هو مغالطة بينة لا يصلح ركوب ذلك فيما نحن فيه أصلًا، ذلك بأن التواطؤ إنما يتصور حيث يكون للفظ معنى واحد كلي مستو في أفراده، كالإنسان المتساوي المعنى في أفراده، من زيد وعمرو وغيرهما[1]. فمن أين يتصور مثله إذن في معنيين لا خفاء في

(1) انظر مثلًا جمع الجوامع وشرحه للمحلى - جـ1 - ص 274.

افتراقهما وتباينهما لدى كل أحد، كالاستعلاء والظرفية اللذين يزعم حقيقية «في» فيهما، لا غرو أن القائل بكون كل حرف من حروف الجر حقيقة في جميع معانيه قائل لا محالة باشتراكه في تلك المعاني لم نر من الناس من صدر عنه مثل زعم الشيخ أصلًا وهاك كلام محقق من أبرز المحققين في هذا المقام أعني مقام بسط خلاف الناس في أن إفادة الحرف من حروف الجر لمعنى حرف غيره المعبر عنه عندهم بالنيابة هل هي على سبيل الحقيقة أو لا، وينطق فوق بسط الخلاف وتحرير محله بعين ما قلناه. قال العلامة الأمير رحمه الله فيما نقل عنه العلامة الإنبابي في تقريره على حاشية الصبان على الأشموني عند الشروع في شرح معاني حروف الجر: (اعلم أن المعاني الوارد فيها حرف الجر تنظر إن لم تكن متبادرة من حرف آخر غيره فيحكم بأن هذا الحرف مشترك بينها وضعًا كالاستعانة والسببية والتعدية الخاصة والمعية بالنظر للباء، فالباء مشتركة بين هذه الأمور قطعًا؛ لأنها لا تتبادر من غيرها مع كونها وردت في العربية، والأصل الحقيقة.

وأما إن كانت متبادرة من حرف آخر غيره كالابتداء والانتهاء بالنظر للباء فإن الأول متبادر من لفظ «من»، والثاني من لفظ «إلى»، فهذا وقع فيه خلاف مذهب البصريين رده من أصله لأن مذهبهم أن المعنى إذا تبادر من الحرف الجار فهو له ولا ينوب عنه غيره فيه بقياس كما أن أحرف النصب والجزم كذلك، فإن ورد ما يوهم ذلك أولوه إما بتضمين كما في قوله: شربن بماء البحر، فلا يسلمون أن الباء هنا بمعنى «من» بل يقولون شربن مضمن معنى روين والباء باقية على معناها، وكما في ﴿أَحۡسَنَ بِيٓ﴾ فلا يسلمون أن الباء بمعنى «إلى» بل هي على معناها و«أحسن» مضمن معنى لطف، وإما بتجوز كقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ فالاستعارة المذكورة على مذهبهم ومذهب جمهور الكوفيين وبعض المتأخرين جواز نيابة حروف الجر بعضها عن بعض بلا شذوذ، قال في المغني: وهو أقل تعسفًا[1]. فعليه حرف الجر مشترك وضعًا بين جميع ما ورد له ولا ينافيه ذكر النيابة؛ لأنهم لما رأوا هذا المعنى متبادرًا من هذا الحرف أكثر من تبادره من الآخر حكموا بأن الآخر نائب وإن كان كل منهما يستعمل فيه حقيقة، فمن هذا يقال إن «في» في الآية المتقدمة على مذهبهم بمعنى «على» ولا تجوز ولا شيء، فحقق هذا

(1) انظر مغني اللبيب – جـ1 – ص 103 وسيأتي ما فيه.

المقام فكثيرًا ما تقع فيه الأوهام)[1]. فهذا الكلام إذن من شيخ الإسلام ليس إلا غلطًا أو مغالطة قصد بها مجرد الفرار مما يلزم على هذا القول من الاشتراك. وأما دعواه حقيقية ورود «في» بمعنى «على»، وذهابه في ذلك مذهب الكوفيين كما علمت من نص الأمير، فنقول هذا المذهب –وإن مال إليه صاحب المغني والعلامة الأمير كما رأيت– مذهب ضعيف؛ ذلك بأن من المقرر عند الأصوليين، وهو المساوق للمعقول كذلك، أنه إذا تردد الأمر بين الاشتراك وبين المجاز أي كالذي نحن فيه هنا[2]. من تردد الأمر في المعنى أو المعاني غير المتبادرة من الحروف المتبادرة من غيره كالاستعلاء في مسألتنا. المتبادر من «على» غير المتبادر من «في» هل دلالة ذلك الحرف عليه أو عليها هي على سبيل الحقيقة، فيكون الحرف مشتركًا بين جملة معانيه ما يتبادر منه من تلك المعاني، وما لا يتبادر. أم أن الكلام حينئذ من قبيل المجاز؟ نقول: إذا تردد الأمر بين الاشتراك والمجاز على هذا النحو كان الحمل على المجاز عند العقلاء هو الأولى والأرجح، قال الجلال المحلي رحمه الله في شرح جمع الجوامع: (والمجاز والنقل أولى من الاشتراك

(1) حاشية الصبان على الأشموني جـ3، ص37 فما بعدها من أسفل. قال الشمس الإنبابي: (وقوله يعني العلامة الأمير: إن لم تكن متبادرة من حرف آخر غيره. يعني إن كانت متبادرة من هذا الحرف، وقوله: وأما إن كانت متبادرة من حرف آخر غيره، يعني إن لم تكن متبادرة من هذا الحرف، إذ مدار الحقيقة على التبادر منه لا على عدم التبادر من الغير. تدبر) نفس المرجع.

(2) قال العلامة الشربيني في تقريره على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع: (استشكل تصوير التعارض بين الاشتراك والنقل والمجاز بأن الاشتراك إنما يكون عند استواء حالاته في الدلالة على معانيه أو معنييه، والمجاز إنما يكون حيث تكون دلالته في أحدهما ضعيفة والآخر قوية، واللفظ إنما يصير منقولًا إذا بطلت دلالته الأولى وارتفعت. قال: وأجيب بأنه يتصور في لفظ استعمل في معنييه ولم يعلم تساوي دلالته عليهما، ولا رجحانه في أحدهما، فيحتمل حينئذ أن يكون استعماله فيهما بطريق الاشتراك أو النقل أو بطريق أنه حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر، كذا في البحر للزركشي. قال: ويتصور في المجاز بخفاء القرينة أو عند عدم تعين المعنى المجازي كما مر، وفي المنقول بألا يكون من الناقلين. تدبر) جـ1 ص 312 بالهامش، وبه تعلم أنه ليس مما يصلح فيه التردد بين الاشتراك والمجاز أصلًا أن يتبادر من اللفظ جميع معنييه أو معانيه وإن كثرت، بل اللفظ حينئذ حقيقة في جميع معنييه أو معانيه بطريق الاشتراك اللفظي فرارًا من التحكم إذ التبادر علامة الحقيقة باتفاق من الفريقين كما نبه عليه الشمس الإنبابي وأفادته العبارة الآنفة للعلامة الأمير، قال الشمس الإنبابي: (ولا يرد أن المجاز أولى من الاشتراك كما في جمع الجوامع وغيره لأن محله عند تيقن حقيقة أحد المعاني وجهل حال الآخر) تقريره على حاشية الصبان جـ3 ص37.

فإذا احتمل لفظ هو حقيقة «في» معنى أن يكون في آخر حقيقة ومجازًا أو حقيقة ومنقولًا، فحمله على المجاز أو المنقول أولى من حمله على الحقيقة المؤدي إلى الاشتراك؛ لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء[1]. والحمل على الأغلب أولى[2])[3]. وزاد إلى ذلك صاحب المنهاج وجهًا آخر فقال رحمه الله وشارحه البدخشي: (وإعمال اللفظ أي المجاز خير لما ذكر ولأن فيه إعمال اللفظ مع القرينة في المعنى المجازي ودونها فيما وضع له[4]. بخلاف الاشتراك فإنه بدون القرينة يوجب التوقف وإهمال اللفظ والأصل الإعمال ولأن المشترك يحتاج إلى مرتبتين أو أزيد والمجاز إلى مرتبة واحدة، فيكون أولى قال: وقد يناقش فيه بأنه قد تتعدد المعاني المجازية فيحتاج إلى أكثر من قرينة ولو سلم فالمشترك لا يستعمل إلا في معنى واحد فلا يحتاج إلا إلى قرينة، ويجاب بأن المراد أن لا بد للمشترك بالنسبة إلى كل معنى من قرينة، وأما لفظ المجاز فلا يحتاج بالنسبة إلى معناه الحقيقي إلى قرينة بل لو لم توجد يكون اللفظ حقيقة فيه، وأدل هو منه - قال: نعم لو قيل إن المشترك يراد به جميع معانيه غير المتنافية، عند الشافعي فلا نسلم حينئذ احتياج اللفظ إلى القرينة؛ لكان وجهًا)[5]. وقوله نعم لو قيل إن المشترك يراد به جميع معانيه... إلخ، سبق لك في موضع من هذا البحث بيان أنه ضعيف فلا يُؤْبَه بمثله هاهنا أصلًا. لا غرو أن الجمهور أعني البصريين وناهيك بهم كانوا على خلاف قول الشيخ وحزبه الكوفيين كما رأيت والله أعلم. وأما تمثيله بالآيتين الكريمتين فحيث لم نسلم له أصل الدعوى أعني دعوى أن ورود «في» بمعنى «على» هو على سبيل الحقيقة، فبالضرورة لا نسلم له إذن أنها في أي الآيتين حقيقة في هذا المعنى، بل نقول أما أولاهما أعني قوله

---

(1) أي حتى بالغ ابن جني وقال: أكثر اللغات مجاز أفاده الإسنوي في شرح المنهاج انظر جـ 1، ص 292 من أعلى.

(2) عبارة الإسنوي في شرح المنهاج عن هذه الأولوية(والكثرة تفيد الظن في محل الشك) المرجع السابق وفيه بيان سبب هذه الأولوية.

(3) جـ 1، ص 312.

(4) أي لأنه إن كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه وإلا أعملناه في الحقيقة كما أفاده الإسنوي. انظر نهاية السول جـ 1، ص 292 من أعلى.

(5) مناهج العقول جـ 1 ص 286 من أسفل.

تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ الآية ففي نظمها الكريم إما مجاز بالاستعارة أو مجاز مرسل بينهما البناني رحمه الله في حاشيته على شرح جمع الجوامع فقال: (قال شيخ الإسلام: استعمل «في» التي للظرفية في الاستعلاء لعلاقة هي مشابهة تمكنهم على الجذوع بتمكن المظروف في ظرفه، وقضيته أن ذلك من قبيل الاستعارة[1]. قال وقد يقال

---

(1) قضيته كذلك السير على مذهب من قال من الأصوليين بجريان المجاز في الحرف بالذات لا بالتبع. انظر البناني على شرح جمع الجوامع جـ 1 ص 321 من أسفل، وأما على مذهب البيانيين ومن لف لفهم من الأصوليين كصدر الشريعة في كتابيه التنقيح وشرحه التوضيح من كون المجاز إنما يجري في الحرف بالتبع انظر شروح التلخيص جـ 4 ص 116 — وهامش التلويح وحواشيه جـ1 ص 345، ص 347 فللناس في توجيه الاستعارة في الآية الكريمة - على هذا المذهب - عبارات أولاها قال الدسوقي رحمه الله في حواشيه على مختصر السعد: (ومثل ما قيل في الاستعارة في الآية المذكورة، يعني قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ الآية. على مذهب المصنف أي من تفسير متعلق معنى الحرف بمجروره يقال في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ فيقدر تشبيه الجذوع المستعلى عليها بالظروف، فيسري ذلك التشبيه إلى تشبيه تلبس المستعلي بالجذوع بتلبس الظرف بالمظروف فاستعيرت في الموضوعة لتلبس الظرف بالمظروف لتلبس المستعلي بالجذوع المستعلى عليها). هامش شروح التلخيص جـ4 ص 122. ثانيتها: قال صاحبا المغني والتصريح (شبه المصلوب لتمكنه من الجذوع بالحال في الشيء) مغني اللبيب جـ1 ص103. التصريح جـ2 ص14، زاد صاحب التصريح كالقبر للمقبور، قال يس رحمه الله في حاشيته على التصريح، وفيه الوجه السديد في إجرائها: (قوله ولكن شبه المصلوب حاصله أن في النظم الشريف استعارة تبعية جرت في متعلق الحرف لكن الشارح تبعًا للمصنف في المغني على ما في حرف الباء لم يحسن تقريرها ولا بيانها كما لا يخفى على العارف بالبيان ؛ لأن المراد بمتعلق الحرف معاني الأسماء الكلية التى يعبر بها عند تفسير معاني الحروف الجزئية ووهم صاحب التلخيص ففسره بالمجرور بالحرف وكلام الشارح لا يوافق واحدًا منهما فالحق في تقرير الاستعارة أنه شبه استعلاء المصلوب على الجذع بظرفية المقبور في قبره. ثم استعمل في المشبه «في» الموضوعة للمشبه به أعني الظرفية فجرت الاستعارة في الاستعلاء والظرفية وتبعيتها في «على» و«في»). نفس المرجع الأخير من أسفل. وعبارة الصبان رحمه الله في حاشيته على الأشموني عن هذا الوجه الأخير: (شبه الاستعلاء المطلق بالظرفية المطلقة فسرى التشبيه لجزئيات كل، فاستعير بناءً على هذا التشبيه الحاصل بالسراية لفظة «في» لمعنى «على»، وهو استعلاء جزئي). جـ3 ص46 من أعلى وهي أقعد بكلام القوم كما لا يخفى. وذهب، أعني العلامة الصبان، إلى أن: «في» في الآية على الوجهين الأولين باقية على حقيقتها، وأن الاستعارة في الآية إنما هي الاستعارة بالكناية ليست التبعية فقال رحمه الله: (وجعلها البصريون للظرفية بناء على تشبيه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال فيه على طريق الاستعارة بالكناية أو تشبيه الجذوع بالظروف بجامع التمكن في كل على طريق الاستعارة بالكناية أيضًا، و«في» على الوجهين تخييل - قال: وبهذا التحقيق يعرف مافي الحواشي من تساهل) نفس المرجع ص 46 فما بعدها. قال الشمس الإنبابي =

ظاهر كلام النقشواني أنه من قبيل المجاز المرسل، والقرينة الضم إلى ما لا ينبغي فهو قريب من جعل الاستحالة قرينة، قاله «سم» أي فهو مجاز علاقته اللزوم لاستلزام ظرفية الشيء في الشيء التمكن منه).[1] هذا، وأما الآية الثانية أعني قوله تعالى من سورة النحل: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ فلم أر من وجه للعدول بحرف الجر فيها عن معناه المتبادر منه الذي لا يتبادر من غيره والذي هو حقيقة فيه باتفاق الكل أعني الظرفية، فإن المقام ههنا إنما هو للظرفية وليس لما زعم من ذلك الاستعلاء أصلًا وكيف وما في الناس من يجهل أن سير الناس إنما هو فوق الأرض ليس هو في بطن الأرض ولا هو فوق السماء حتى يستقيم للإفادة توجيه الأمر إليهم بأن يجعلوا سيرهم

= رحمه الله في تقريراته عليه: (قوله وفي تخييل ينبغي الجري على القول بأن التخييل مستعمل في حقيقته لا على أنه مستعار من ملايم المشبه به لملايم المشبه، وإلا: لكانت «في» مستعملة في معنى «على» وهو الاستعلاء الجزئي فلا يناسب مذهب البصريين الذي الكلام فيه من جعلها للظرفية) نفس المرجع ص 47 من أسفل.

(1) جـ1 ص 322 من أسفل ثم هذا كله على مذهب غير الإمام من جريان المجاز في الحرف مطلقًا أعني بالذات كان ذلك المجاز أو بالتبع – وأما على مذهبه فـ«في» في الآية الكريمة على حقيقتها وإنما المجاز في الآية هو مجاز التركيب، قالوا لأن الحرف لايفيد إلا بضمه إلى غيره فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه فهو حقيقة أو إلى ما لا ينبغي ضمه إليه فمجاز تركيب، انظر نفس المرجع ص 321 من أعلى، قال العلامة الشربيني رحمه الله في شرح هذا التعليل من الإمام (وفيه كذلك الكشف عن وجه ضعفه أي لأنه يعني الحرف غير مستقل بالمفهومية وكل ما هو كذلك لا يصلح أن يكون مشبهًا به لعدم صلاحيته لأن يكون ملحوظًا بكونه موصوفًا بوجه الشبه وبالمشاركة في المشبه به وهذا صحيح إلا أنه لا يتحقق فيما إذا قلنا إن المجاز فيه بالتبع للمتعلق لأنه مستقل والتشبيه فيه دون معنى الحرف فانظر لم غاير بين الحرف والفعل). وقال في بيان مجاز التركيب هذا: (والظاهر أن الإمام يقول إن اعتبرت العلاقة المشابهة كان ذلك استعارة وإلا فمجاز مرسل كما في مجاز الإفراد). هامش نفس المرجع، ولكن هذا المذهب ضعيف بما قد سمعت وأيضًا فقد قال النقشواني رحمه الله: (من أين أنه مجاز تركيب ؟ بل ذلك الضم قرينة مجاز الإفراد) نفس المرجع من أعلى، قال العلامة البناني رحمه الله في شرح هذا القول من النقشواني: (أي لأن الحرف لا يسند ولا يسند إليه ومجاز التركيب إسناد الشيء إلى غير ما هو له). نفس المرجع من أسفل، وأيضًا فلما قاله الإسنوي في شرح المنهاج (من أن هذا الضم قد يوجد في المجاز الإفرادي كقولنا: رأيت أسدًا يرمي بالنشاب) أي ومع ذلك فلا قائل بأنه من مجاز التركيب بل هو متفق مع غيره في أنه من مجاز الإفراد ودخول هذا المجاز فيه بالذات انظر نهاية السول جـ1 ص275 من أعلى، وأيا ما كان الأمر فقد خرجت من هذا كله إذن بقدر مشترك بين جمهور المحققين هو اتفاقهم على أن في الآية الكريمة مجازًا مهما اختلفت اتجاهاتهم بعد في توجيه هذا المجاز وهي خلاف دعوى شيخ الإسلام وحزبه.. والله أعلم.

فوق الأرض حسبما يفيده تفسير حرف الجر بالاستعلاء أو أن يذكر هذا الاستعلاء بالمرة أي أعم من أن يقصد منه جعل المسير فوق الأرض أو لا يقصد غير مجرد تعليق الحرف ومجروره بفعل السير، فإن في هذا إلغاء لمعنى المتعلق[1] بالكلية كما كان سابقه من التنبيه على المعلوم بل المقطوع الشبيه بتحصيل الحاصل وهو مالا يسوغ ركوب مثله في أدنى الكلام شأنًا في البلاغة فضلًا عن أبلغ القول وأحسن الحديث حاشا لكلام رب العالمين، إنما الظرفية هنا لإفادة أن الأرض رحيبة حسبما هو المتبادر من إحاطة الظرف بالمظروف، وأن في رحبها إذن مجالًا بينا للسير، والنظر أي فما يليق مع رحب الأرض أن تقصروا أمركم على موضع إقامتكم، وأنه كما تعلمون لجزء من جملة الأرض يسير فتفوتوا بذلك على أنفسكم العبرة من كل هذا الرحب وكل ما حواه، بل انتفعوا به وأفيدوا منه وإنما يكون ذلك بالسير في جنبات الأرض، وإنما يتحقق هذا المعنى بالظرفية وليس بالاستعلاء كما هو بين؛ ولذا فإن جميع السير في كتاب الله تعالى لم يتعد إلى مجروره إلا بـ«في» ما تراه على كثرة ذكره في القرآن يتعدى إلى مجروره بحرف الاستعلاء ولا بغيره أصلًا، فهلا صلح ذلك أمارة عند الشيخ إذن على إرادة حقيقة الظرفية صلوح تعدي استوائه تعالى إلى العرش بـ«على» قرينة عنده على إرادة حقيقة الاستعلاء كما سيأتي، ولكن من يهدِ الله فهو المهتدي ، فهذا ما يتعلق بالكون في السماء.

وأما كونه تعالى قِبَل وجه المصلي على ما رأيت من حديثه ﷺ فنقول: منافرة الكون في الإمام حسبما قضى هذا الظاهر للكون في الفوق حسبما أنتم قائلون قطعية، وكلامه مغالطة بينة فإنا لا نستقبل من الشمس والقمر بوجوهنا ما هو فوقنا ولا ذلك مما يصلح القول إنه بيننا وبين قبلتنا أصلًا، إنما الذي يستقبل منهما بالوجه ويصلح أن يقال عليه الوقوع بينك وبين القبلة ما يكون من نورهما أمامك بالفعل فحسب، فلا يخلو الشيخ إذن من هذا المثل إلا بما هو حجة عليه لا له أثم لا يرى إلى أن المقصود هنا بكونه قِبَل وجهك هو من إذا بصقت عددت في منطق العرف السليم باصقًا في وجهه، وبذلك وقع التصريح فيما سقنا لك من قول النبي ﷺ: «أيحب أحدكم أن يستقبل فيتنخع في وجهه؟». فأنى يعد لدى منصف كذلك من هو فوقك؟ هذا وأما كون القلوب بين أصبعين

---

(1) أي بكسر اللام كما لا يخفى.

من أصابع الرحمن، فنقول: ما كنا لنبالي في ذلك بهذا الكلام من شيخ الإسلام على ضعفه وظهور مغالطته عند التأمل، ذلك بأن البينية إنما تقال عرفًا حيث لا يكون فاصل بين ما تقال عليه وبين ما أضيفت إليه بيِّن، كما تقول فلان بين رجلين مثلًا، فإنه لا يصلح منك هذا القول في عرف التخاطب المستقيم إلا حين لا يكون بينه وبين كل من ذينك الرجلين ثالث أو غيره مما يعد في العرف فاصلًا وكالذي ذكره الشيخ رحمه الله من المثالين[1]، كما هو بيِّن، فإذا كان الرب تعالى بذاته أي ومعه أصابعه ضرورة فوق العرش بائنًا من خلقه، تفصل بينه وبينهم السماوات السبع والعرش العظيم وما بين ذلك من خلق الله، فمن أين إذن يمكن أن يتصور المعنى الحقيقي في هذه البينية والأصبعية ؟ كيف يكون ما بين ضلوع العباد في الأرض بين أصبعين فوق العرش بهذا المعنى الحقيقي، اللهم إلا أن يزعم زاعم أن العرش محيط بالسماوات والأرض، وأنه مع ذلك بين أصبعي الرحمن وأن ما هو داخل ما بين شيئين، يكون لا محالة بينهما ولكنه احتمال بالغ التعسف والبعد عن عرف وذوق من ألقي إليهم هذا الكلام، إذ فوق ما قلناه من ضرورة عدم ما يعد في العرف فاصلًا فضلًا عن فواصل لا يعلم عظمها إلا الله فإنه لا يقبل في الذوق السليم أن يكون جميع العبد بين شيئين، فتقول: له قلبك بين هذين الشيئين كما لا يخفى أو يتجاسر على ادعاء أن القلوب المقصودة بهذه البينية والتي هي غير الجسدانية باتفاق هي عند الرحمن فوق العرش لا داخل القلوب الجسدانية في الأرض وأن لها مع ذلك التصرف في أجسادها على نحو ما يقوله الفلاسفة من كون الروح ليست في الجسد بل متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق فحسب ، ولكن هذا فوق شناعته وأدائه إلى نقيض المقصود إذ هو اعتراف بأن خلقًا من خلق الله معه فوق عرشه وليس تحته، وأن الرب تعالى إذن ليس فوق جميع العالم على ما هو مذهبهم، نقول فوق ذلك فإنه خلاف علم المخاطبين بهذا الحديث ، والذى ما تلقوه إلا من الظاهر المتبادر من كلام المتحدث به نفسه. أعني النبي ﷺ بلا شبهة ثم هو إلى ذلك خلاف مذهب الشيخ رحمه الله كما يعلم من مطالعة كتبه[2]. لا غرو أن فحلًا كالإمام رحمه الله قد ساق حديث الأصبعين فيما

(1) نعني ما مثل به من قول القائل: هذا بين يدي، وقوله: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾.

(2) انظر مثلًا رسالته التدمرية من ص 19 إلى ص 21.

ساق من المثل المفحمة للخصم فقال في كتابه أساس التقديس تحت ما ترجم له بمقدمة في بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار، بعد أن ساق كثيرًا من مثل الكتاب والسنة لامحًا ما قلناه وحاول الشيخ رده من هذا المعنى الحقيقي (السابع – يعني من الأخبار – قال عليه السلام: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» وهذا لا بُدَّ فيه من التأويل لأنا نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا أصبعان بينهما قلوبنا)[1]. وكابن أبي جمرة رحمه الله قطع به حجة المجسمة القائلين بحقيقية الأصابع ونحوها حيث قال في كتابه بهجة النفوس (ثم يرد عليهم قوله عليه الصلاة والسلام: «ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن». ومعناه عند أهل السنة بين أمرين من أمور الرحمن، فإن هم تأولوه كما تأوله أهل السنة لزمهم التأويل في الآخر، وإن هم حملوه على ظاهره لزمهم أن يقولوا بأن أصابع الرحمن عدد خلقه مرتين لأن ما من عبد إلا وهو بين أصبعين وأن الذات الجليلة تخالط ذوات العبيد بأجمعهم ومعتقد هذا لاشك في حمقه ولا يتكلم معه)[2]. بل أن صرح بتأويله رجل من أبرز من عرف عنهم التوخي البالغ لظواهر النصوص، وأعني به ذلك الفحل المقرم الذي هو من شيخنا رحمه الله بأرفع المنازل، وقوله عنده من أهدى قول الناس سبيلًا وأتبعه لهدي الكتاب والسنة كما هو في غاية الوضوح لكل من طالع كتب شيخ الإسلام، رحمه الله؛ إنه أحمد بن حنبل، قال حجة الإسلام الغزالي رضي الله عنهما في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»: (سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون: إن أحمد بن حنبل رحمه الله صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط؛ قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»[3].

(1) أساس التقديس، ص 83.

(2) بهجة النفوس، ص 39.

(3) قال العلامة الزبيدي في شرح الإحياء مبحث الركن الأول من أركان الإيمان الأصل الثامن، والحديث المذكور يعني بلفظ: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه» أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوه من حديث أبي هريرة مرفوعًا بلفظ: «من فاوض الحجر الأسود فإنما يفاوض يد الرحمن» جـ2، ص 107 قلت: قد ذكره السيوطي في الجامع الصغير والمناوي في كنوز الحقائق بلفظ: (الحجر يمين الله في الأرض يصافح بها عباده) ثم عزاه الأول إلى الخطيب وابن عساكر عن جابر ورمز له بـ«ض» رمز =

والثاني قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن... إلخ»[1]. فهذا آخر القول في كلام شيخ الإسلام.

أما قول ابن القيم رحمه الله بعدُ بما قال في القرب فنقول: اعترافك بأنه ليس لهذا القرب ولا سيما قربه سبحانه من الخلق آخر الليل، اعترافك أنه ليس لهذا نظير بحيث أمكن أن يجامع علوه تعالى على عرشه بمعناه الحقيقي الذي هو من لوازم ذات الرب سبحانه عندك هو لا محالة تأويل لذلك القرب وإخراج له عن المتبادر من القرب في فهم كل أحد وإلا فمن ذا الذي يمكن ألا يفهم من النزول إلى السماء الدنيا آخر الليل المعبر عنه عندك بالقرب قصد الفرار مما لامناص من تمام تبادر مخالفته لما تقولون في فهم كل ذي فهم، نقول: من ذا لا يفهم من ذلك لو أنه أريدت منه الحقيقة ما يفهمه كل أحد من حقيقة نزول ذي الذات بل ما لا قيام لتلك الحقيقة البتة إلا به، أعني الانتقال من علو إلى سفل وأن تلك الحقيقة لا محالة لذلك مختصة بالأجسام. قال صاحب اللسان رحمه الله في هذه المادة: (وفي الحديث أن الله تعالى وتقدس ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا. النزول والصعود والحركة والسكون من صفات الأجسام، والله عز وجل يتعالى

= الضعيف، وعزاه الأخير إلى أبي الشيخ ابن حبان وذكراه كذلك بلفظ: (الحجر يمين الله فمن مسحه فقد بايع الله). زاد السيوطي بعد لفظ الجلالة«تعالى» ثم عزواه إلى الديلمي في مسند الفردوس، وزاد السيوطي (عن أنس الأزرقي عن عكرمة موقوفًا) انظر الجامع الصغير جـ1، ص 151 وكنوز الحقائق في حديث خير الخلائق بهامش نفس المرجع ص120 فما بعدها، ولكنا لا نرى صلوح الإلزام بتأويل هذا الحديث صلوح الإلزام بتأويل ما سقناه من المثل، بل نحن في ذلك مع شيخ الإسلام رحمه الله إذ قال في رسالته التدمرية: (أما الواحد فقوله: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه». صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله ولا هو نفس يمينه لأنه قال: «يمين الله في الأرض» وقال: «فمن قبله وصافحه فكأنما صافح الله وقبل يمينه» ومعلوم أن المشبه ليس هو المشبه به، ففي نفس الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحا لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفرا لأنه محتاج إلى التأويل، مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس؟!). ص 26، وقوله أما الواحد... إلخ يعني من مثل ثلاثة اشترك جميعها عنده في أن ظاهرها عند من يلزم بها من المعنى الفاسد المحتاج إلى تأويل يخالف الظاهر، وواقع الأمر ليس كذلك، ولكن لا حق له من بينها إلا في هذا المثال، فإن ثانيها هو يقول الله: عبدي استطعمتك فلم تطعمني... إلخ، وقد أطلعناك على الحق فيه، وثالثها: قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن... إلخ، وقد علمت ما فيه كذلك.

(1) بقية كلامه والثالث قوله ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين». انظر ص43.

عن ذلك ويتقدس) ثم أخذ في تأويله من جنس ما سيأتي في موضعه إن شاء الله وناهيك، بمثله حجة في اللسان الذى وقع به هذا الخطاب.

فأيما تفسير إذن للنزول بغير تلك الحقيقة فإنه لا محالة يكون تأويلًا له وصرفًا له عن الحقيقة إلى المجاز كما قلناه في موضعه.

سلمنا جدلًا أن دلالة النزول بل سائر ما سبق أيضًا، بل جميع المتشابهات في هذا الباب دلالة ذلك كله على ما يليق به تعالى من المعاني هي من قبيل الحقيقة وليست من قبيل المجاز، ولكن ذلك لا يمنعنا البتة من عدها برغمه مؤولات مصروفة عن ظواهرها فإنها حينئذ لا محالة تكون مشتركة بين المعاني غير اللائقة التى هي ظواهرها المتبادرة منها عند إطلاقها، وبين اللائقة به تعالى وقد قدمنا عن الأصوليين أنه لا يلزم أن يكون المؤول مجازًا بل قد يكون لفظًا مشتركًا ترجح أحد معانيه أو معنييه لدليل على معناه الآخر الظاهر من اللفظ، والله أعلم. فهذا آخر القول في أول هذين التشكيكين.

وأما ثانيهما، فمبني على مغالطة لا يخفى شأنها على صغار المطالعين لمعاني هذه الألفاظ في كتب الأصول كالظاهر والمؤول اللذين فيهما النزاع بيننا وبينهم فضلًا عمن هو مثل موفق الدين والقاسمي الناقل لهذا الكلام عنه والمحققين الكبيرين لكتاب عقائد السلف اللذين حلا لهما أن ينقلا هذا النص من تفسير القاسمي، وبيانها أنه قد مر لك جليًّا من كلام الأصوليين عند شرحنا الحد المختار للمحكم والمتشابه أن الظاهر دال على معناه الراجح بنفسه ودون ما قرينة البتة ، وأن المؤول دال على المعنى الذي هو مرجوح بالنظر إلى نفس اللفظ والتجرد عن القرينة دال على ذلك المعنى بقرينة تجعله أرجح من دلالة الظاهر على المعنى الراجح، كل ذلك بيِّن هناك، لا يحتاج إلى مزيد كشف.

وإذن فإن النظر في اصطلاحهم إلى رجحان المعنى ومرجوحيته وإعطاء الأول للفظ اسم الظاهر وإعطاء الثاني له اسم المؤول إنما هو بالنظر إلى المتبادر من اللفظ بنفسه أي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة، وما لا يتبادر منه عند ذلك، بل لا بد لتبادره من القرينة، ألا فإنا ما نريد من الظاهر إلا ذلك الأول ولا من المؤول إلا هذا الثاني، فهل في طوقكم إذن أن تزعموا أن تبادر أي تلك المعاني اللائقة من لفظه هو على هذا النحو الذي اختصصناه باسم الظاهر؟ فإن لم تقدروا ولن تقدروا بل هتكتم معنا بالحق حجاب

المكابرة فاعترفتم أن تبادر غير اللائقة هو من الألفاظ بأنفسها، وأن تبادر اللائقة منها إنما هو بالقرينة ارتفعت حقيقة الخلاف بيننا وبينكم ولم يبق إلا نزاع في مجرد الألفاظ لا تأثير لمثله أصلًا، نحن نقول لكل ما جاوزتم به المتبادر من نفس اللفظ مؤول وأنتم لا تقولون ذلك بل تسمونه ظاهرًا أطلقتم هذا الاسم كذلك على المتبادر من نفس اللفظ فلا يكون فرق عندكم بين الأمرين أو لم تفعلوا، لا شأن لنا في ذلك البتة باصطلاحكم ما دام الأمر حينئذ إنما هو مجرد اصطلاح لا مشاحة في مثله، ولكنا إذ ذاك لا نزال نلزمكم أنه حيث جاوزتم ببعض المثل في هذا الباب المتبادر منها بأنفسها إلى غيره لكون الأول لا يليق فيجب إذن أن تطردوا ذلك في الباب كله إذ كان الداعي نفسه قائمًا، ما يقبل العقلاء منطقًا غير هذا المنطق، فأما لو قد زعم زاعم أن هذا الباب لم تصرف فيه الألفاظ عن المتبادر منها بأنفسها إلى ما لا يتبادر منها أصلًا لولا القرينة، فعند ذلك تكون حقيقة الخلاف وتكون المكابرة والمراء في الضروريات في منطق كل ذي منطق، وناهيكم بها خسيسة أنتم في أنفسكم وأنفسنا أجل من أن تركبوها قولكم إذن ظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازًا.

قلنا ما مرادكم من هذا السبق أهو السبق الحاصل من مجرد إطلاق اللفظ؟ ولكن أنى يستقيم هذا، والسبق الحاصل في المجاز إنما هو من القرينة أم تريدون منه ما هو أعم من ذلك الشامل لما هو حاصل من القرينة فيكون إذن ما قلناه الآن من إمكان كون الخلاف عليه بيننا وبينكم لفظيًا وبقاء الإلزام عليكم بما ألزمناكموه؟ ولكن من أين يمكن أن يستقيم هذا الأخير كذلك مع دعواكم أن ظاهر الأسماء العرفية كالراوية والظعينة، والشرعية كالوضوء والطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج هو المجاز دون الحقيقة؟ فإنه بعد تحمل القول بأن الراوية والظعينة من الأسماء العرفية شأن الغائط للمستقذر بعد إذ كان للمكان المطمئن من الأرض، ودون إثبات ذلك ما دونه بعد تحمل هذا فإنا نقول: لا أغرب من هذا الكلام ولا أدخل في باب الخلط والخبط - فإن كل ذي معرفة في هذا الباب يعلم أن الأسماء العرفية حقائق تسبق منها المعاني إلى فهم أهل عرفها عند مجرد إطلاقها ودونما توقف على قرينة أصلًا لا مجازات يتوقف سبق المعنى منها إلى الفهم على القرينة، وأن كونه مجازًا إنما قد كان بحسب الأصل، أعني

حين كانت حقائقها اللغوية متبادرة منها عند مجرد إطلاقها وقبل أن تصير تلك الحقائق مهجورة بعد الصرف إليها تأويلًا يحتاج إلى دليل، وإذ ذاك فلقد كانت هذه الأسماء بالنسبة لتلك الحقائق ظواهر وبالنسبة لهذه المجازات مؤولات، فأما الآن وبعد إذ هجرت تلك الحقائق اللغوية فقد أصبحت هذه الأسماء حقائق عرفية فيما كانت قبل مجازًا فيه، بحيث إذا أطلقت وتجردت عن القرينة لم يتبادر منها عند أهل عرفها إلا هذه المعاني، وأصبح إطلاقها على حقائقها اللغوية المهجورة مجازًا عرفيًا[1]. يحتاج لا محالة إلى القرينة ويعد المصير إليه تأويلًا، فأين ذلك إذن يا أولى الألباب مما نحن فيه، ألفاظ مقولة على المتبادر منها عند الإطلاق، أعني هذه الأسماء العرفية وألفاظ لا يزال المتبادر منها عند الإطلاق معاني غير لائقة فاحتجنا إلى صرفها إلى معان أخر غير متبادرة لعلاقة وقرينة، فمن أين يصلح إلحاق هذه بتلك؟ لا يقال فليكن أخذنا الأسماء العرفية في معرض الاحتجاج عليكم خطأ لما بينتموه، ولكنا لو انتقلنا عن هذا الخطأ إلى ما يعرف عند القوم بمسألة المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة، فأخذنا ذلك المجاز بدل تلك الأسماء لكان قولنا مستقيمًا؛ ذلك بأن هذا المجاز باق على مجازيته لم ينتقل عنها إلى الحقيقة بدليل استمرار القوم على تسميته مجازًا، ثم إنه مع ذلك هو الظاهر والحقيقة فيه هي المؤول، وإلا لم يصح إذن كونه راجحًا والحقيقة مرجوحة، وإذ ذاك فنحن ندعي أن كافة ما تسمون صنيعنا فيه تأويلًا من هذا القبيل، نعني أنه مجاز راجح ولذلك فهو الظاهر وأن الحقيقة مرجوحة، ولذلك فالحمل عليها هو التأويل. لا يقال ذلك لأنا نقول أما عند من لا يسلم بقاء هذا المجاز على مجازيته كالعلامة الناصر إذ قال في استشكال عده الآن مجازًا وتلك المرجوحة حقيقة وتوقف البعض في العمل بأيهما. (بقي ههنا إشكال، وهو أن المجاز الراجح حقيقة عرفية؛ لأن غلبة استعمال اللفظ في معناه المجازي يعرف بها وضعه له كما اختاره الشارح أو نفس وضعه له كما نقله عن القرافي في تعريف الوضع، وإذا صار حقيقة عرفية في هذا المعنى صار مجازًا في المعنى الأول، وإلا كان مشتركًا، والمجاز خير منه، وإذا صار حقيقة عرفية في هذا المعنى مجازًا في المعنى الأول كان هذا المعنى -لكونه حقيقيًا- مقدمًا على الأول لكونه مجازًا بقضية

(1) انظر شروح التلخيص جـ4ص 28.

ما قدمه المصنف يعني ابن السبكي من أن الحقيقة مقدمة على المجاز، فاختياره هنا أن اللفظ مجمل ينافي ذلك)[1].

نقول أما عند هذا فظاهر ضرورة أن ما معنا إذن ليس من قبيل المجاز حتى تصلح دعوى أن الظاهر فيه مجاز لا حقيقة، وأما عند من يسلم استمراره على المجازية كالذي قاله العلامة الشربيني- رحمه الله- في رد هذا الاستشكال من (أن قرينته أعني المجاز غلبة الاستعمال، فلولاها لم يتبادر المعنى المجازي بل الحقيقي، وهذه علامة المجاز، قال بخلاف ما إذا غلب وصار يفهم منه ما غلب فيه من غير واسطة غلبة الاستعمال بألا يكون الداعي لفهمه الغلبة بل صار متى أطلق فهم منه بذاته، فإنه يكون حقيقة -قال- وعلى هذا يتحد كلام المصنف هنا- يعني الذي استشكله الناصر- مع قول الشارح المار ومنه المجاز الراجح[2] ولا يخالفه جعله الغلبة دليل الوضع لأنه يخص بقرينة ما هنا بما إذا تبادر المعنى من نفس اللفظ دون غلبة الاستعمال -قال- وقد نص على هذا المعنى عبدالحكيم في حاشية الجامي، حيث قال إن التبادر من أمارات الحقيقة ما لم يكن سببه غلبة الاستعمال -تدبر)[3].

نقول: أما عند هذا فلا نسلم أن الظاهر هو المجاز ضرورة ما قد عرفت من أن رجحان الظاهر بنفسه على حين أن رجحان هذا المجاز ليس بنفسه بل بقرينة غلبة الاستعمال على ما عرفت من هذا النقل، بل نقول إن كان ههنا ظاهر فهو تلك الحقيقة المرجوحة لما أن مرجوحيتها ليست بسبب عدم تبادر المعنى من اللفظ بالنظر إلى نفسه حتى تكون من المؤول، بل بسبب قرينة هذا المجاز، أعني غلبة استعمال اللفظ في المعنى المجازي فلا تعارض رجحان المعنى الحقيقي من اللفظ بالنظر إلى نفسه أصلاً كما لا تعارض استحالته في نحو قولنا: رأيت أسدًا يرمي بالنشاب. رجحانه بالنظر إلى نفس اللفظ وأنه ظاهر ذلك اللفظ قطعًا، بل ما نحن فيه يجب أن يكون أولى.

(1) حاشية البناني على جمع الجوامع جـ1، ص332.

(2) كذا هنا، لكن عبارة الشارح المحلي التي يشير هو إليها في باب المجاز (ومن المصحوب بها المجاز الراجح) انظر ص323 من أعلى، يعني من المصحوب بالقرينة التي لولا هي لتبادر غير المعنى المجازي.

(3) انظر تقريره بهامش المرجع المذكور ص331.

أو نقول لم يبق لهذا اللفظ ظاهر إنما أصبح مجملًا بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لا يحمل على أيهما إلا بقرينة، فأي ذلك كله قد كان فإن فيه الدفع البين لزعم أن الظاهر في هذه المسألة هو المجاز الراجح على أن ما معنا بعد ذلك كله لا يصلح أن يكون من هذه المسألة في قليل أو كثير، ذلك بأن الحقيقة في هذه المسألة وإن كانت مرجوحة جائزة الإرادة من المتكلم باللفظ المحتمل لها ولذلك المجاز الراجح قطعًا، بل قد قال أبو حنيفة رحمه الله بوجوب حمل اللفظ عليها[1] على حين أن ما فيه النزاع من هذا الباب ألفاظ تستحيل إرادة حقائقها المصروفة هي عنها إلى المعاني المستقيمة اتفاقًا، فمن أين يصلح إذن إلحاق إحداهما بالأخرى؟ فلعمر الحق لو حاججتم بهذا ما انقلبتم عن فاسد إلا إلى أفسد منه.

سلمنا جدلًا صلوح الإلحاق بهذه المسألة وأن المجاز الراجح فيها هو الظاهر أي على فرض كون النزاع بيننا في معنى الظاهر لفظيًّا كما سبق، بل إن الأمر بالنسبة للأسماء العرفية ما تقولون كذلك، ولكن من أين يثمر هذا أنه إذا صرفتم بعض هذا الباب عن المتبادر منه عند الإطلاق لداع لم يجب أن تصرفوا بقيته كذلك مع قيام هذا الداعي نفسه في تلك البقية؟ هذا خلف.

قولك ترتيبًا على هذا إن المتبادر إلى الفهم من قولهم «إن الله معك» أي بالحفظ والكلاءة..إلخ. قلنا قد بينا ما في هذا كله وكشفنا أن هذا التبادر إنما هو بسبب القرينة وليس بالنظر إلى نفس اللفظ أصلًا، فلا ينتج هذا الكلام أصلًا ما تدعيه من أن ظاهر هذه الألفاظ هو ما حملت عليه، وأن ذلك ليس تأويلًا، قولك بعد لو كان تأويلًا فما نحن تأولناه وإنما السلف هم الذين تأولوه... إلخ، قلنا نعم ولكن لم لا تفيدون منه لو لزمتم النصفة أن ذلك منهم رضوان الله عليهم إنما هو إرشاد لنا بالمثال إلى وجوب تأويل كل ما يحيل العقل بقاءه على ظاهره، فإنه لا قائل منهم أصلاً حين قاموا بهذا التأويل بوجوب الجمود عند خصوص هذا المثال وحرمة مجاوزته إلى كل ما هو مثله مما يوجب العقل فيه من الصنيع ما صنعوه في مثله حتى يكون فيه شاهد لكم على ما قلتموه من تأويل بعض هذا الباب دون بعض، قولكم بعد قد ثبت بكتاب الله والمتواتر عن رسول الله ﷺ

(1) انظر شرح المحلي بنفس المرجع من أعلى.

وإجماع السلف أن الله تعالى في السماء على عرشه، وجاءت هذه اللفظة تعنون مع قرائن محفوفة بها دالة على إرادة العلم منها... إلخ.

نقول يا سبحان الله! من يقول بقصر القرينة على اللفظية وما هو في سياق الكلام حتى لو كانت عقلية؟ بل من أبين ما قرره العقل كالذي جليناه من برهان العقل القاطع على استحالة المكان كل المكان حتى لو كان العرش العظيم واستحالة الجهة كل الجهة حتى لو كانت الفوق لجميع العالم استحالة ذلك كله عليه تعالى لم يصلح عندكم ذلك حسبما هو مقتضى دعواكم خلو هذا من القرينة، وكيف ودلالة المعقول لا محالة أقطع وأحق بالتقديم من دلالة اللفظ، ولذلك فقد نص أهل هذا الشأن وصدقهم منطق العقل السليم على أنه عند تعارض المعقول مع ظاهر المنقول فلا سبيل إلا إلى الأخذ بالمعقول، قال الإمام رحمه الله في كتابه «أساس التقديس» (الفصل الثاني والثلاثون في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها؟ اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا وأنه باطل، ولما بطلت الأقسام الثلاثة[1] لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة[2]، أو يقال إنها صحيحة

(1) في المطبوعة التي بين أيدينا الأربعة وهو خطأ محض والصواب ما أثبتناه.

(2) ذلك إذا كان النقل ظني الثبوت فأما إذا كان قطعيه كالكتاب المجيد والسنة المتواترة فلا يصلح القول فيه بذلك قطعًا بل يتعين ما سيذكره بعد كما لا يخفى.

إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، وبالله التوفيق)[1].

على أنا فوق ذلك قد أقمنا -ولا نزال- مشتغلين بإقامة البرهان من النقل على ما نقول فهذا ما يتعلق بآخر التشكيكين، وبه يتم الدفع لجميع هذا السؤال إن شاء الله.

طولنا فيه ذيول القول، وبالغنا في التحرير والتحقيق لأن هذا السؤال من أعظم ما يتشبث به المجسمة وغيرهم من كل قائل بالظواهر في هذا الباب، وبالله التوفيق.

سؤالان مهمان على الدعوى بعدما أفصح عنه برهانها

السؤال الأول:

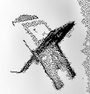
لا يقال: لو كان الظاهر المتبادر من نصوص الشرع في هذا الباب معاني باطلة والمصير إلى خلافه الذي تسمونه تأويلًا هو الحق على ما تقولون لكان في ذلك غاية الإعنات للخلق والتعمية عليهم بحيث لو تركوا بلا دين في هذا الباب لكان أهدى لهم سبيلًا وأهون عسرًا، ذلك بأن الأمر على ما قاله شيخ الإسلام رحمه الله في فتواه الحموية الكبرى من أن (كتاب الله من أوله إلى آخره وسنة رسوله ﷺ من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين ثم كلام سائر الأئمة- مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى وهو فوق كل شيء. وهو عال على كل شيء، وأنه فوق العرش وأنه فوق السماء... ثم ذكر آيات وأخبارًا من جنس ما تقدم إلى أن قال: وأمثال ذلك كثير، فإن كان الحق فيما يقول هؤلاء السالبون النافون للصفات الثابتة في الكتاب والسنة من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة إما نصًا وإما ظاهرًا، فكيف يجوز على الله ثم على رسوله ثم على خير الأمة أنهم يتكلمون دائمًا بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبوحون به قط ولا يدلون عليه لا نصًا ولا ظاهرًا، حتى يجيء أنباط الفرس والروم وفروخ اليهود والنصارى والفلاسفة يبينون للأئمة العقيدة الصحيحة التي يجب على كل مكلف أو كل فاضل أن يعتقدها، لئن كان ما يقوله هؤلاء المتكلمون المتكلفون

(1) ص172 فما بعدها.

هو الاعتقاد الواجب وهم مع ذلك أحيلوا في معرفته على مجرد عقولهم، وأن يدفعوا بما اقتضى قياس عقولهم[1] ما دل عليه الكتاب والسنة نصًّا أو ظاهرًا[2]. لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضررًا محضًا في أصل الدين، فإن حقيقة الأمر على ما يقوله هؤلاء إنكم يا معشر العباد لا تطلبوا معرفة الله عز وجل وما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا لا من الكتاب ولا من السنة ولا من طريق سلف الأمة، ولكن انظروا أنتم، فما وجدتموه مستحقًّا له من الصفات فصفوه به سواء كان موجودًا في الكتاب والسنة أو لم يكن، وما لم تجدوه مستحقًّا له في عقولكم فلا تصفوه به، ثم هم هاهنا فريقان، أكثرهم يقولون ما لم تثبته عقولكم فانفوه، ومنهم من يقول بل توقفوا فيه، وما نفاه قياس عقولكم الذي أنتم مختلفون ومضطربون اختلافًا أكثر من أي اختلاف على وجه الأرض فانفوه وإليه عند التنازع فارجعوا فإنه الحق الذي تعبدتكم به وما كان مذكورًا في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هذا ويثبت ما لم تدركه عقولكم على طريقة أكثرهم، فاعلموا أني أمتحنكم لا لتعملوا بتنزيله ولا لتأخذوا الهدى منه لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة ووحشي الألفاظ وغرائب الكلام، وأن تسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله مع نفي دلالته على شيء من الصفات، هذا حقيقة الأمر على رأي هؤلاء المتكلمين، وهذا الكلام قد رأيته صرح بمعناه طائفة منهم، وهو لازم لجماعتهم لزومًا لا محيد عنه، ومضمونه أن كتاب الله لا يهتدى به في معرفة الله، وأن الرسول معزول عن التعليم والإخبار بصفات من أرسله، وأن الناس عند التنازع لا يردون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول بل إلى مثل ما كانوا عليه في الجاهلية، وإلى مثل ما يتحاكم إليه من لا يؤمن بالأنبياء كالبراهمة والفلاسفة وهم المشركون والمجوس وبعض الصابئين وإن كان هذا الرد لا يزيد الأمر إلا شدة ولا يرتفع الخلاف به، إذ لكل فريق طواغيت يريدون أن يتحاكموا إليهم، وقد أمروا أن يكفروا بهم وما أشبه حال هؤلاء المتكلمين بقوله سبحانه

(1) في المطبوعة التي بين أيدينا عقولكم والتصحيح من مجموعة الرسائل الكبرى جـ1، ص432.

(2) في المطبوعة التي بين أيدينا: نصًّا ظاهرًا. وفي المرجع السابق: ما دل عليه الكتاب والسنة ظاهرًا، أي بدون ذكر لفظة: نصًّا، ولا نحسب الصواب إلا ما أثبتناه بدلالة ما تقدم له في هذا النقل غير مرة.



وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا﴾[1] فإن هؤلاء إذا دعوا إلى ما أنزل الله من الكتاب وإلى الرسول -والدعاء إليه بعد وفاته هو الدعاء إلى سنته- أعرضوا عن ذلك وهم يقولون «إنا قصدنا الإحسان علمًا وعملًا بهذه الطريق التي سلكناها والتوفيق بين الدلائل العقلية والنقلية». ثم عامة هذه الشبهات[2] التي يسمونها دلائل إنما تقلدوا أكثرها عن طاغوت من طواغيت المشركين أو الصابئين أو بعض ورثتهم الذين أمروا أن يكفروا بهم مثل فلان وفلان أو عمن قال كقولهم لتشابه قلوبهم، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[3]، ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾[4] ولازم هذه المقالة ألا يكون الكتاب هدى للناس ولا بيانًا ولا شفاء لما في الصدور ولا نورًا ولا مردًّا عند التنازع لأنا نعلم بالاضطرار أن ما يقول هؤلاء المتكلفون أنه الحق الذي يجب اعتقاده لم يدل عليه الكتاب والسنة لا نصًّا ولا ظاهرًا وإنما غاية المتحذلق أن يستنتج هذا من قوله في سورة الإخلاص: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[5]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[6] وبالاضطرار

(1) النساء: 60:62.

(2) في المرجع السابق ص434 التسليمات.

(3) النساء: 65.

(4) البقرة: 213.

(5) الإخلاص: 4.

(6) مريم: 65.

يعلم كل عاقل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ولا فوق السماوات ونحو ذلك بقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ لقد أبعد النجعة، وهو إما ملغز وإما مدلس، لم يخاطبهم بلسان عربي مبين، ولازم هذه المقالة أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيرًا لهم في أصل دينهم؛ لأن مردهم قبل الرسالة وبعدها واحد، وإنما الرسالة زادتهم عمى وضلالة، يا سبحان الله! كيف لم يقل الرسول يومًا من الدهر ولا أحد من سلف الأمة هذه الآيات والأحاديث لا تعتقدوا ما دلت عليه، ولكن اعتقدوا الذي تقتضيه مقاييسكم، واعتقدوا كذا وكذا، فإنه الحق، وما خالف ظاهره فلا تعتقدوا ظاهره وانظروا فيها فما وافق قياس عقولكم فاعتقدوه وما لا يوافق فتوقفوا فيه أو انفوه، ثم رسول الله ﷺ قد أخبر بأن أمته ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة[1]، فقد علم ما سيكون ثم قال إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله- وروي عنه أنه قال في صفة الفرقة الناجية: هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي. فهلا قال من تمسك بالقرآن أو بدلالة القرآن أو بمفهوم القرآن أو بظاهر القرآن في باب الاعتقادات فهو ضال، وإنما الهدى رجوعكم إلى مقاييس عقولكم وما يحدثه المتكلمون منكم بعد القرون الثلاثة في هذه المقالة وإن كان قد نبغ أصلها في أواخر عصر التابعين، ثم أصل هذه المقالة التعطيل للصفات إنما هو مأخوذ من تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام أعني أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة وإنما استوى بمعنى استولى ونحو ذلك، أول ما ظهرت هذه المقالة من جعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان، وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه، وقد قيل إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان من طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ، وكان الجعد بن درهم هذا فيما قيل من أرض حران وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة بقايا أهل دين النمرود الكنعانيين[2] الذين صنف بعض المتأخرين في

(1) سيأتي الكلام عليه.

(2) في المطبوعة التي بين أيدينا بقايا دين أهل نمرود والكنعانيين، والتصويب من مجموعة الرسائل الكبرى جـ1، ص435



سحرهم وذكر معنى النمرود.. ثم قال فكانت الصابئة، إلا قليلًا منهم إذ ذاك على الشرك وعلماؤهم هم الفلاسفة وإن كان الصابئ قد لا يكون مشركًا بل مؤمنًا بالله وباليوم الآخر، وذكر آيتي البقرة والمائدة في ذلك ثم قال لكن كثيرًا منهم أو أكثرهم كانوا كفارًا أو مشركين كما أن كثيرًا من اليهود والنصارى بدلوا وحرفوا وصاروا كفارًا ومشركين، فأولئك الصابئون الذين كانوا إذ ذاك كانوا كفارًا أو مشركين[1]، وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل. ومذهب النفاة من هؤلاء[2] في الرب سبحانه أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منها وهم الذين بعث إبراهيم الخليل ﷺ إليهم، فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة والفلاسفة، وكذلك أبو نصر الفارابي دخل حران (وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته، وأخذها الجهم أيضًا فيما ذكره الإمام أحمد وغيره لما ناظر السمنية[3] بعض فلاسفة الهند وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات

(1) سقط من أول ذكر معنى النمرود إلى هنا من مجموعة الرسائل.

(2) في المرجع السابق ومذهبهم في الرب إلخ.

(3) يعني به ما قصه الإمام أحمد رحمه الله في كتابه الرد على الزنادقة والجهمية، فقال: (فلقي- يعني الجهم- أناسًا من المشركين يقال لهم السمنية فعرفوا الجهم، فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له: ألست تزعم أن لك إلهًا؟ قال الجهم نعم، فقالوا له: هل رأيت إلهك؟ قال: لا. قالوا: فهل سمعت كلامه؟ قال لا. قالوا: فشممت له رائحة؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له حسًّا؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له مجسًّا؟ قال: لا. قالوا: فما يدريك أنه إله؟ قال: فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يومًا، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة الزنادقة النصارى، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذي في عيسى هو روح الله من ذات الله فإذا أراد أن يحدث أمرًا دخل في بعض خلقه، فتكلم على لسان خلقه فيأمر بما يشاء، وينهى عما يشاء وهو روح غائبة عن الأبصار، فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة، فقال للسمني: ألست تزعم أن فيك روحًا؟ قال: نعم، فقال هل رأيت روحك؟ قال: لا. قال: فسمعت كلامه؟ قال: لا. قال: فوجدت له حسًّا أو مجسًّا قال: لا. قال: فكذلك الله لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان)، عقائد السلف ص65 فما بعدها، وقول الإمام رحمه الله ثم إنه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى إلخ، قلت: لم يظهر لي وجه المماثلة بين هذا القول من كلام الجهم وبين ما حكى الإمام رحمه الله من قول زنادقة النصارى، اللهم إلا أن يريد الإمام رحمه الله أنه يلزم من قول الجهم أنه تعالى لا يكون في مكان دون مكان، بمعنى أنه يكون في جميع الأمكنة بلا استثناء أن يكون داخلًا في كل شيء من خلقه بوصفهم أمكنة قطعًا، فيلزم =

فهذه أسانيد جهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين، والفلاسفة الضالون هم إما من الصابئين وإما من المشركين ثم لما عربت الكتب الرومية واليونانية في حدود المائة الثانية زاد البلاء مع ما ألقى الشيطان في قلوب الضلال ابتداء من جنس ما ألقاه في قلوب أشباههم. ولما كان في حدود المائة الثالثة انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته، وكلام الأئمة مثل مالك وسفيان بن عيينة وابن المبارك وأبي يوسف والشافعي وأحمد وإسحاق والفضيل بن عياض وبشر الحافي وغيرهم كثير في ذمهم وتضليلهم، وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس، مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات، وذكرها أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي في كتابه الذي سماه «تأسيس التقديس»[1] ويوجد كثير

= لا محالة من ذلك أن يكون حالًا في عيسى وفي ألسنة الخلق فلا يصدر إذنْ على لسان أحد قول ما أمر أو نهي أو غيرهما إلا كان تعالى هو المتكلم به في الحقيقة فحينئذ يندرج قول زنادقة النصارى تحت قول الجهم وتكون مماثلة قوله لقولهم من هذا الوجه وإلا فإن مجرد التنظير بين عدم الرؤية وسماع الكلام، ووجد أن الحس والمجس بالنسبة للروح، وبين عدم ذلك بالنسبة لله تعالى لبيان أنه كما لا يقضي ذلك فينا بنفي الروح أصلًا، بل نضطر معه إلى أن نقطع بوجود الروح فكذلك لا يصح أن يقضي بعدم الإله تعالى بل يجب أن نقطع معه بوجود الله كذلك، نقول مجرد التنظير بين ذلك لهذا المعنى لا يمكن أن تلزمه هذه المماثلة أصلًا، كيف وهو الحق الذي لا تشتبه حقيته على عاقل، فضلًا عمن هو مثل الإمام رحمه الله، لولا ما كدر الجهم به قوله، من تسليط النفي على الرؤية بالنسبة له تعالى بصيغة المضارعة إن أراد بهذه الصيغة الاستقبال الشامل للآخرة، أو أراد بنفيها عدم إمكانها، فإن ذلك هو الباطل، ليس هذا التنظير للمعنى الذي قلناه، ومع ذلك فشتان ما بين هذا وما كفر النصارى بما قالوه من ذلك كما لا يخفى على منصف يعطي كل ذي حق حقه، والله أعلم، هذا ثم إنك لامحالة قد رأيت وهذا نص المناظرة بين يديك أن جهمًا لم يأخذ في هذه المناظرة عن السمنية شيئًا أصلًا إنما حاج هؤلاء الرجل فحجهم بما أبطل تشبثهم بوجوب عدم ما ليس بمحسوس، كما رأيت. غاية الأمر أنه قد أخطأ من هذه المناظرة فيما شرحناه لك، ولكن أين هذا مما يدعيه شيخ الإسلام رحمه الله من أخذ الرجل مقالته عنهم؟ والله أعلم.

(1) كذا هنا وفي مجموعة الرسائل الكبرى جـ1، ص436، قال مصحح المطبوعة التي بين أيدينا من أساس التقديس تعليقًا على قول الإمام رحمه الله: (فأتحفته بهذا الكتاب الذي سميته بأساس التقديس) – (هكذا في بعض النسخ القديمة، وفي كشف الظنون تأسيس التقديس، في الكلام للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي المتوفى سنة 606هـ ألفه للملك العادل سيف الدين، وأرسله إليه هدية) ص3.

منها في كلام خلق كثير غير هؤلاء مثل أبي علي الجبائي[1] وعبد الجبار بن أحمد الهمداني وأبي الحسين البصري وأبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد الغزالي وغيرهم، هي بعينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه وإن كان قد يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل وإبطاله أيضًا، ولهم كلام حسن في أشياء فإنما بينت أن عين تأويلاتهم هي عين تأويلات المريسي. ويدل على ذلك كتاب الرد الذي صنفه عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير في زمان البخاري، صنف كتابًا وسماه «نقض عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله من التوحيد» حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي بكلام يقتضي أن المريسي أقعد بها وأعلم بالمنقول والمعقول من المتأخرين الذين اتصلت إليهم من جهته وجهة غيره ثم رد ذلك عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي علم حقيقة ما كان عليه السلف، وتبين له ظهور الحجة لطريقهم وضعف حجة من خالفهم، ثم إذا رأى الأئمة أئمة الهدى، قد أجمعوا على ذم المريسية وأكثرهم كفروهم أو ضللوهم وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسي تبين الهدى لمن يريد الله هدايته، ولا حول ولا قوة إلا بالله، والفتوى لا تحتمل البسط في هذا الباب، وإنما أشير إشارة إلى مبادئ الأمور، والعاقل يسبر وينظر، وكلام السلف في هذا الباب موجود في كتب كثيرة لا يمكن أن نذكر هاهنا إلا قليلًا منه، وذكر طائفة من ذلك، ثم قال– وعندنا من الدلائل السمعية والعقلية ما لا يتسع هذا الموضع لذكره، وأنا أعلم أن المتكلمين النفاة لهم شبهات موجودة ولكن لا يمكن ذكرها في الفتوى، فمن نظر فيها وأراد إبانة ما ذكروه من الشبهة، فإنه يسير[2] فإذا كان أصل هذه المقالة مقالة التعطيل والتأويل، مأخوذًا عن تلامذة المشركين والصابئين واليهود، فكيف تطيب نفس مؤمن بل نفس عاقل أن يأخذ سبيل

(1) في المطبوعة التي بين أيدينا الجياني والتصويب من مجموعة الرسائل جـ1، ص436.

(2) قال ناشره (قال الذهبي في ترجمة علي بن عبيد الله أبي الحسن الزعفراني الفقيه الحنبلي له تصانيف فيها أشياء من بحوث المعتزلة بَدَّعوه بها لكونه نصرها، وما هذا من خصائصه بل قل من أمعن النظر في الكلام إلا وأداه إلى ذلك فإن علم الكلام مولد من علم الحكماء الدهرية، فمن رام الجمع بين علم الأنبياء عليهم السلام وبين علم الفلاسفة بذكائه فلابد وأن يخالف هؤلاء وهؤلاء ومن كف ومشى خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوه ولم يتحذلق ولا عمق، فإنهم =

هؤلاء المغضوب عليهم أو الضالين، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين؟

ثم قال: فصل: ثم القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، وما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث، قال الإمام أحمد رضي الله عنه: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث، ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونعلم أن ما وصف الله به نفسه من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاج، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم، وأنصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد، وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء، لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة، وله أفعال حقيقة، فكذلك له صفات حقيقة، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فكل ما أوجب نقصًا أو حدوثًا فإن الله منزه عنه حقيقة فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث سابقة العدم، ولافتقار المحدث إلى محدث لوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى ومذهب السلف بين التعطيل وبين التمثيل؛ فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا ويحرفوا الكلم عن مواضعه ويلحدوا في أسماء الله وآياته، وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل: مثلوا أولًا وعطلوا آخرًا، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة

= صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمقوا، فقد سلك طريق السلف الصالح وسلم له دينه ويقينه. نسأل الله السلامة في الدين). قلت كذا هو في الميزان للحافظ الذهبي، القسم الثالث ص144.

بالله سبحانه وتعالى، فإنه إذا قال القائل لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويًا وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، أما استواء يليق بجلال الله ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها كما يلزم سائر الأجسام، وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع فإما أن يكون جوهرًا أو عرضًا إذ لا يعقل موجود إلا هذان، وقوله إذا كان مستويًا على العرش فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير والفلك إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا فإن كليهما مثل وكليهما عطل حقيقة ما وصف الله به نفسه، وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين.

والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستوٍ على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها واعلم أنه ليس في العقل الصريح ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريق السلفية أصلًا، لكن هذا الموضع لا يتسع للجواب عن الشبهات الواردة على الحق، فمن كان في قلبه شبهة وأحب حلها فذلك سهل يسير، ثم المخالفون للكتاب والسنة وسلف الأمة من المتأولين لهذا الباب في أمر مريج، فإن من ينكر الرؤية يزعم أن العقل يحيلها وأنه مضطر فيها إلى التأويل، ومن يحيل أن لله علمًا وقدرة وأن يكون كلامه غير مخلوق ونحو ذلك يقول إن العقل أحال ذلك فاضطر إلى التأويل، بل من ينكر حقيقة حشر الأجساد والأكل والشرب الحقيقي في الجنة يزعم أن العقل أحال ذلك وأنه مضطر إلى التأويل، ومن يزعم أن الله ليس فوق العرش يزعم أن العقل أحال ذلك وأنه مضطر إلى التأويل، ويكفيك دليلًا على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوز أو أوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله، يا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة؟ فرضي الله عن الإمام مالك بن أنس حيث قال: أو كلما جاءنا رجل أجدل من

رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء، وكل من هؤلاء مخصوم بما خصم به الآخر، وهو من وجوه.

أحدها: بيان أن العقل لا يحيل ذلك.

والثاني: أن النصوص الواردة لا تحتمل التأويل.

والثالث: أن عامة هذه الأمور قد علم أن الرسول ﷺ جاء بها بالاضطرار كما أنه جاء بصلاة الخمس وصوم شهر رمضان، فالتأويل الذي يحيلها عن هذا بمنزلة تأويل القرامطة والباطنية في الحج والصلاة والصوم، وسائر ما جاءت به النبوات.

الرابع: أن يبين أن العقل الصريح يوافق ما جاءت به النصوص، وإن كان في النصوص من التفصيل ما يعجز العقل عن درك التفصيل وإنما يعلمه مجملًا، إلى غير ذلك من الوجوه، على أن الأساطين من هؤلاء الفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية فإذا كان هكذا فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه- إلى أن قال: ومعلوم للمؤمنين أن رسول الله ﷺ أعلم من غيره بذلك وأنصح من غيره للأمة، وأفصح من غيره عبارة وبيانًا، بل هو أعلم الخلق بذلك وأنصح الخلق للأمة وأفصحهم، فقد اجتمع في حقه كمال العلم والقدرة والإرادة، ومعلوم أن المتكلم أو الفاعل إذا كمل علمه وقدرته وإرادته كمل كلامه وفعله، وإنما يدخل النقص إما من نقص علمه وإما من عجزه عن بيان علمه، وإما لعدم إرادته البيان، والرسول هو الغاية في كمال العلم والغاية في كمال إرادة البلاغ المبين، والغاية في قدرته على البلاغ المبين، ومع وجود القدرة التامة والإرادة الجازمة يجب وجود المراد، فعلم قطعًا أن ما بينه من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر حصل به مراده من البيان، وما أراده من البيان فهو مطابق لعلمه، وعلمه بذلك أكمل العلوم، فكل من ظن أن غير الرسول أعلم بهذا منه وأكمل بيانًا منه أو أحرص على هدي الخلق منه فهو من الملحدين لا من المؤمنين، والصحابة والتابعون لهم بإحسان ومن سلك سبيلهم في هذا الباب على سبيل الاستقامة)[1].

(1) من ص9 إلى ص22.

لا يقال ذلك لأنا نقول هذا السؤال وإن طولتم في تقريره ذيول الكلام وبالغتم في الحشد له كما لا ينبغي أن تكون المبالغة لا يعدو أن يكون قلبًا للحقائق وتشويهًا متعمدًا في الوجوه الحسان مجانبين في ذلك كله أبسط قواعد آداب المناظرة من اتباع الحق وعفة القول، كأنما تحاجون لعمر الحق خارجين عن الملة بل ضالعين في الكيد لها والحرابة عليها لا علماء أجلة من فحول الإسلام وأئمته المهتدين الذين جل قصدهم وأكبر همهم في هذا الباب وغيره تنزيه الله ورسوله عن كل شين، ونصرهما بأنفس وأعظم ما أقدرهم الله عليه من النصر، **أما قلبكم الحقائق**.

1 - **فأول ذلك** إيهام شيخ الإسلام سامحه الله أن في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وعامة كلام الصحابة والتابعين وكلام سائر الأئمة ما هو نص في الذي تقولون والذي هو نقيض ما نقول، وكيف مع قاطع ما سقنا من البرهان عقلًا ونقلًا، كيف يتصور أن ينافر ذلك نص لا يقبل التأويل أصلًا حسبما هي خصيصة النص، فإنما يتصور أن يقبل التأويل كلام ذو محتملين أحدهما راجح والآخر مرجوح، لا ما ليس له غير محتمل واحد أعني النص كما هو بين، فهذه واحدة وثانية مثلها مفتراة وهي دعواه سامحه الله أنه لا الله جل ذكره ولا رسوله ﷺ ولا أحد من سلف الأمة وأئمتها قد باحوا بالحق الذي نقول ولا دلوا عليه، ذلك بأنا نقول وملء أنفسنا العجب من باطلك بمثل ما ملأ نفسك العجب من حقنا، يا سبحان الله! إذا قام هذا الدين كله على أبلغ الاحترام للعقل دليلًا ومنهاجًا، يحض أبلغ الحض على إعماله والتعرف به على سلامة ورشد تعاليمه وينعى أشد النعي على نبذه وإهمال نعمة الله به لا يكاد يحصى ذلك في آي الكتاب ونصوص السنة كثرة، ثم وجدنا هذا العقل الذي شأنه من الدين هذا قد قام قاطع برهانه على وجوب الحق الذي قلنا واستحالة الباطل الذي قلتم، نقول إذا كان ذلك لم يصلح في منطق العقلاء، كافة العقلاء اعتباره بوحًا بالذي نقول بينًا ودلالة عليه بليغة أثم إذا ما وجدنا فوق ذلك غير واحد من نصوص الكتاب والسنة تنطق كلها بالمنافرة لقولكم حسبما جلوناه في برهان النقل هذا، لم يكن ذلك بوحًا بخلاف ما تقولون ودلالة ظاهرة عليه.

قوله إذن، سامحه الله: إنما غاية المتحذلق أن يستنتج هذا- يعني كون الله ليس على العرش حقيقة- من قوله: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[1]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾... إلخ. ولعله يريد به الإمام رحمه الله، حيث قال في أول البراهين السمعية على نفي الجسمية والتحيز عنه تعالى من كتابه «أساس التقديس». (وأما قوله تعالى: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ فهذا أيضًا يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر، لأنا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة، فلو كان تعالى جوهرًا لكان مثلًا لجميع الجواهر، فكان كل واحد من الجواهر كفؤًا له، ولو كان جسمًا لكان مؤلفًا من الجواهر، لأن الجسم يكون كذلك وحينئذ يعودُ الإلزام المذكور، فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا حاصل في مكان وحيز)[2]، وحيث قال في خامسها: (قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ قال ابن عباس رضي الله عنهما هل تعلم له مثلًا[3] ولو كان متحيزًا لكانَ كل واحد من الجواهر مثلًا له)[4]قلنا على فرض صحة كون هذا متحذلقًا فأقل درجات هذا الكلام من شيخ الإسلام أن يكون غلطًا محضًا إن لم يكن كذبًا عمدًا فإن الرجل وعلمه واطلاعه ما يعرفه القاصي والداني ليبعد أن يعزب عن مثله ما سقناه في برهان النقل على هذا المطلب من نصوص أصرح من هذا وأوضح، وكيف أن هذه النصوص بينة المناقضة لما يقول هو وشيعته.

2 – قوله: كيف لم يقل الرسول يومًا من الدهر ولا أحد من سلف الأمة هذه الآيات والأحاديث لا تعتقدوا ما دلت عليه.. إلخ. قلنا بل قد قال الرسول ﷺ ذلك حين بلغنا من كتاب ربه وما أطلق الله من السنة المطهرة على لسانه ما يأمرنا باحترام حكم العقل وينهانا عن إهماله بل حين خاطبنا من ذلك بما سقنا من تلك النصوص الجلية المناقضة لما تقولون، وقاله كافة السلف حين آمنوا بجميع ما نزل الله عليه وما أطلق به لسانه من ذلك حق الإيمان وبلغونا إياه كأتم وأحرص ما بلغ أهل حق حقهم، بل سيأتيكم

(1) الإخلاص: 4.

(2) ص 20.

(3) انظر تفسير ابن كثير جـ3، ص131.

(4) ص 25.

كذلك من كلامهم بعد إن شاء الله ما يسفل كلمتكم ويكذب أحدوثتكم ولا نحسب في العقلاء من يقضي منطقه قط بضرورة التزام طريق التصريح هذه التي تطلبون في بلاغ الحق، فكم من لازم أوفى بتبيان ملزومه وأوكد دلالة عليه، وأيضًا فلحكمة ذكر هذه الظواهر الآتية من التمام على منهاج الله ورسوله وسلف الأمة ما لايكون لها لو وقع مثل هذا التصريح الذي تطلبون، وبهذا عينه يتبين كذلك ما في طنطنته بكون الرسول ﷺ أعلم الخلق بما يقول وأفصحهم في بيان العلم، وأنصحهم في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد، وأقول ما مراد الشيخ رحمه الله من مثل هذا الكلام؟ فلعمر الحق لقد علم كل ذي نصفة وبصيرة أن ليس بين اشتمال الكلام على مجاز، معلوم القرينة، بالغ الحكمة كالذي نقول به من هذه الظواهر وبين أفصحية قائله وأعلميته وأنصحيته منافاة أصلًا، بل شأن حكمة المجاز أن تجعله في مقام وروده أبلغ من الحقيقة وأرشد في الدلالة على المقصود وأقوم بذلك شهادة على أفصحية صاحبه وأعلميته وأنصحيته، ولكن الهدى هدى الله يؤتيه من يشاء.

3 – ومن ذلك دعواه أنا إذا لم نأخذ بما عارض حكم العقل من دلالة ظواهر الشرع في هذا الباب بل أحلنا ذلك وأخذنا فيه بما يستوجبه العقل كانت حقيقة الأمر في ذلك أنه لا تطلب معرفة الله عز وجل وما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا لا من الكتاب ولا من السنة ولا من طريق سلف الأمة، وأن مضمونه أن كتاب الله لا يهتدى به في معرفة الله وأن الرسول معزول عن التعليم والإخبار بصفات من أرسله وأن الناس عند التنازع لا يردون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول بل إلى مثل ما كانوا عليه في الجاهلية وإلى مثل ما يتحاكم إليه من لا يؤمن بالأنبياء.. إلخ وإن لازم هذه المقالة ألا يكون الكتاب هدى للناس ولا بيانًا ولا شفاء لما في الصدور ولا نورًا.. إلخ، هكذا إذن وكأننا لم يبق من معرفة الله شيء إلا ما دلت عليه هذه الظواهر حتى لو قدر أن الشارع سبحانه لم يكن قد أنزل شيئًا منها في كتابه ولا أطلق بذلك لسان رسوله ﷺ فضلًا عن أن تذكر لحكمة أخرى غير أخذ المعارف من حقائقها، لكنا معزولين بسبب ذلك عن معرفة الله ولم يتصور أن يكون لنا إذ ذاك حظ ما من المعرفة لا بوجوب وجوده تعالى ولا بتفرده بالألوهة ولا بمخالفته لسائر الأشياء ولا بعلمه وبإرادته وحياته وقيوميته ولا بخلقه ورزقه، ولا بإحسانه إلى

أوليائـه وانتقامـه من أعدائـه، ولا غير ذلك من صفات ذاته وفعله التـي لم يرد لها ذكر في تلك الظواهر، إنما ذكرها فيما سوى تلك من نصوص الكتاب والسنة التي لا صارف في العقل عن إرادة حقائقها لا لوجوب حينئذ ألا يكون الرسـول ﷺ عارفًا فضلًا عن معرف بأي من صفات من أرسله بل إذن لوجب حينئذ كذلك وبصريح زعم الشيخ أنا إذا تنازعنا في شيء أي شيء كان لم نجد لله ولا لرسوله ﷺ فيه حكمًا أصلًا وألا يكون القرآن إذن هدى للناس ولا بيانًا ولا شفاء لما في الصدور ولا نورًا إلى آخر ما تشدق به من المفاسد فـإذا رأى القـارئ الكريم معنا أنه لا أغرب في العقل ولا أشـد عوجًا مـن هذا المنطق أن يقدر خلو الكتاب والسـنة رأسًـا من هذه الظواهر فيترتب على ذلك كل هذه المفاسـد بل المهالك فعجب إذن بل بهتان من القول وزور، أنه إذا وردت هذه الظواهر في الشـرع لا لتؤخـذ المعارف من حقائقهـا بل لتؤول وتؤخذ المعارف من مجازاتها وليسـتنبط حينئذ مـن ذكرهـا وتأويلها من الحكـم الجليلة ما تكفي إحداها فضلًا عـن جميعها لإنزالها من الحـق والرشـد أعظم منزل، نقـول بهتان من القـول وزور أنه إذا كان ذلـك حصل جهلنا بـل جهل الرسـول ﷺ بالله، وصار الشـرع كله لغـوًا ألا إن حقيقة الأمر في مقالة الشيخ ومضمون هذه المقالة أنه عند اشـتمال الكلام على مجاز ما فإنه يمتنع لا محالة أن يكون فـي أي مـن أجـزاء ذلك الكلام مهما طال وكثـرت أجزاؤه حقيقة ما، أليـس أنه عند قولنا بمجازية تلك الظواهر، وما أقلها بالنسبة لحقائق الشرع المتعلقة بالله وغيره، قد صح في منطقه أن يلزمنا عدم أخذ المعرفة بالله أو غيره من هذه الحقائق أيضًا؟

لا يقال: إنما مراد الشـيخ أن شـأن مـن يهمل حقائق تلك الظواهـر أن يهمل غيرها من الحقائق، إذ الكل نصوص من الشريعة لها من القداسة ووجوب التجلة منزل واحد، فإهمال بعضهـا دون بعض تحكم وإذ ذاك فإنه لا يكون أخذ المعارف إذن من نصوص الشـرع بل من محض العقل والخيال، ويكون الشـرع بالنسـبة لأولئك لغوًا، إلى آخر ما قال وهو بين فلا يرد عليه ما ذكرت لأنا نقول: سـؤال لا معنى له لأنه عند قيام الفرق الجلي بين حقائق هذه الظواهر وحقائق سـواها هذه مما قامت قرينة العقل والنقل على اسـتحالتها وتلك لا صـارف عـن إرادتهـا لا من العقل ولا من النقـل. نقول عند ذلك فإنـه لا يبقى معنى أصلًا لدعـوى التحكم في الأخـذ بإحداهما دون الأخر ى بل التحكـم والضلالة حينئذ إنما هو



في التسـوية بينهما وعدم اختصاص كل بما يليق به من الحكم والحديث هنا عن القداسـة ووجـوب التجلة مـن الجعجعة العارية مـن الطحن، ذلك بأنه لم يصـدر منا ولا عاقل من أهل الإيمان وما ينبغي لنا مراء في أن ما ورد من هذه الظواهر هو من الشرع حتى يتصور أن يؤتي خدشًـا في القداسة والاسـتواء مع غيرها من الشرع في وجوب التجلة بل الكل شرع الله وبالغ بذلك من القداسـة ووجوب التجلة أرفع منزل، إنما كلامنا في فهم المعاني من هذه النصوص الشرعية والعمل بمقتضى ما نفهم منها فعرفنا العقل بل أرشدنا النقل كذلك إلـى أن مـا فهمناه من حقائق تلـك الظواهر يمتنـع العمل به بخلاف ما فهمنـاه من حقائق غيرهـا، فأين ذلك إذن يا أولي الألباب من الخدش في قداسـة النص ووجوب تجلته؟ بل نحن بترك الحقيقة في هذه الظواهر قد أنزلناها ما هي أهله من القداسـة ووجوب التجلة، أليـس أنـا بذلك الترك والمصير فيها إلى المجاز قد أكبرناها كغيرها من الشـرع عن منافرة العقـل ومكايدة سـليم منطقه؟ ولو قد قصرنا بها دون ذلـك وتركناها وهذه المنافرة لأدى لا محالـة عـدم المبالاة بالعقل إلى عدم الثقة كذلك بالنقل، كل النقل على ما تقدم لك في كلام الإمـام، رحمه الله، وأما إن أخذنا في الحالين حينئذ أعنى حالي الإعمال والإهمال، إنما هو بحكم العقل وليس بالشـرع فغلط أيضًا؛ لأنه إن صح أن الإهمال إنما كان بسـبب محـض العقـل فليس يصـح بحال دعـوى أن الإعمال عندنـا قد كان كذلـك إذ نحن حين أعملنا ما أعملناه من حقائق غير تلك الظواهر، لم نعمله بسبب أن العقل هو الحاكم به بل بسـبب أنه قد ورد به الشـرع ولا دافع لصحة إرادة حقيقته من العقل أو غيره. وبون شاسـع بيـن الأمريـن، أعني أن يكون العمـل لأجل قضاء العقل ورد الشـرع أو لم يرد، وأن يكون لأجل ورود الشرع، حكم العقل أو لم يحكم بل أدرك العقل أو لم يدرك، نعم في ذلك ما تصادف إيجاب العقل فيه لحكم الشـرع كالنصوص الناطقـة بصفات الله المتوقف عليها صحة ألوهته ولكن ذلك مما شايع العقل فيه الشرع لا أن سبب العمل به عندنا هو محض العقل، بدليل أنه عند ورود الشـرع بما لا يوجب العقل حكمه بحال ولا يدفعه كخلق الله ورزقه وإحسانه وانتقامه وما إلى ذلك من أفعاله، لا نتردد في إيجاب الأخذ بحقيقته، فكل مـا هـو للعقل إذن من الحق في هـذا المجال هو ألا يكون الحكم ممـا يحيله، لا أن يكون الاستمداد في كلا حالي الإعمال والإهمال منه.

فكيف إذا لم يقتصر حكم الإهمال كذلك على العقل فحسب بل كان بطريق اللزوم كذلك حكم النقل؟ بل كيف لو قد قام صريح النقل كذلك على هذا الحكم كما بيناه في برهانه؟ قوله روي عن رسول الله ﷺ أنه قال في صفة الفرقة الناجية: هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي. فهلا قال من تمسك بالقرآن أو بدلالة القرآن أو بمفهوم القرآن أو بظاهر القرآن في باب الاعتقادات فهو ضال، وإنما الهدى رجوعكم إلى مقاييس عقولكم؟ إلخ. قلنا بعد تحمل القول بأن حديث الفرق وهذا القول في صفة الفرقة الناجية مما صدر عن النبي ﷺ حقًّا ودون إثبات ذلك ما دونه[1] فإنا نسائله على أي الحالين إذن كان النبي ﷺ وأصحابه، أعلى احترام منطق العقل والفقه في دين الله تعالى فقهًا لا يقوم معه تعارض البتة بين الدين وبين العقل ولا بين بعض نصوص الدين وبعض كالذي نقوله نحن الآن، والحمد لله، أم على اتخاذ منطق العقل وراءهم ظهريًّا، وعدم الاكتراث لمناقضته ولا لمناقضة بعض الدين الحنيف بعضًا كالذي هو شأنكم في هذه الظواهر؟ حاشا لرسول الله ﷺ وأصحابه الهداة المهتدين، ألا فإنا قد رضينا لأنفسنا أولى الحالين، ونسأله تعالى أن يزيدنا عضًّا عليها بالنواجذ.

ولا نحسب ذا مسكة من إيمان أو عقل يمكن أن تخالج نفسه خاطرة شك في أن النبي ﷺ وأصحابه ما كانوا إلا عليها فإن رضيتم أنتم لأنفسكم الارتكاس في الأخرى فلتحملن أثقالكم وأثقالًا مع أثقالكم ما وسعكم أن تحملوا، ولكن نزهوا ساحة أئمة الهدى والرشاد عن ذلكم الضلال المبين، أما ذلك التهويل المقيت بعد وتشبيهكم على

(1) قال أستاذنا الدكتور عبدالحليم محمود رحمه الله في تحقيقه لكتاب المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي رحمه الله وتعليقًا على إيراد الأخير لهذا الحديث بلفظ: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقه، الناجية منها واحدة» (روي هذا الحديث على اختلاف في متنه في عدة كتب بعدة أسانيد ولكنه لم يرو في صحيح البخاري ولا في صحيح مسلم، وقد قال ابن حزم عنه إنه لا يصح أصلًا من جهة الإسناد وقال ابن الوزير في العواصم والقواصم: إياك أن تغتر بزيادة: كلها في النار إلا واحدة، فإنها زيادة فاسدة ولا يبعد أن تكون من دسيس الملاحدة، على أنه قد روي هذا الحديث بالخاتمة الآتية: اثنتان وسبعون في الجنة وواحدة في النار– وقال المقدسي في أحسن التقاسيم: إن الحديث على هذا الوضع أصح إسنادًا، ومع ذلك فقد أخذ مؤرخو الأديان، أمثال الشهرستاني يعدون الفرق التي في النار ويتكلفون الوصول بها إلى اثنتين وسبعين فرقة مع أن تشعب الفرق واختلاف المذاهب والآراء لا ينتهي حتى تقوم الساعة)، ص12.

العامة بألفاظ فخمة تلقي في روع سامعها لأول وهلة أن هذه الظواهر قد انتظمت جميع ما يجب على المؤمن اعتقاده من أمثال ما في هذا الكلام من لفظتي باب الاعتقادات، فقد كشفنا من عورائها ودخلها ما لا يخفى على ذي عقل، والحمد لله.

4 – ومن ذلك -أعني قلبكم للحقيقة- زعمه عفا الله عنه أن أصل ما نقول من كون رب العالمين ليس على العرش حقيقة ليس مما كان يعتقده السلف أصلًا، إنما هو مأخوذ من تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين (فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام جعد بن درهم) إلخ، وأن ما دللنا به على هذا المطلب ليس كذلك مما بلغته عقولهم ولا هشت إليه قلوبهم، إنما أخذناه نحن عن طاغوت من طواغيت المشركين أو الصابئين أو بعض ورثتهم الذين أمرنا أن نكفر بهم مثل فلان وفلان، أو عمن قال كقولهم لتشابه قلوبهم، نقول من ذا من أهل العقل والإيمان والمعرفة بأقدار القوم، ووفرة حظهم من سلامة العقل وذكائه والإحاطة بالنقل والفقه فيه، يمكن أن تخالج نفسه في صفوة الأمة وخير قرونها هذه الخاطرة من السوء، فضلًا عن أن ينطلق بها لسانه ويجري بها قلمه كما فعل الشيخ وشيعته؟ أعني خاطرة أنهم كانوا جهلة بالله إلى الحد الذي لم يدركوا معه استحالة الجسمية عليه سبحانه على بلوغ هذا من الوضوح ما لم يخف معه باعترافك حتى على تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين، فإنا قد بينا في برهان العقل أن مطلق الجهة فضلًا عن الاستواء على العرش حقيقة لا محالة قطعي وبين الاستلزام للجسمية في منطق العقل فكيف خفي عليهم إذن مثل هذا الواضح بحيث لم يروا استحالة ذلك الاستواء الحقيقي؟ كما بينا في برهان النقل ما تجلت معه منافرة غير ما آية وحديث لذلك الاستواء الحقيقي كذلك، فمن أين إذن يا أولي الألباب صح في منطق ذي منطق أنهم على كثرة ما قرءوا هذه الآي وأقرأوها وتحملوا تلك الأحاديث وأدوها، لم يدركوا مثل هذه المنافرة ولا حركت في عقولهم ساكنًا فإنهم لعمر الحق لو أدركوها لحاولوا السبيل إلى دفعها وتنزيه كلام الله وكلام رسوله عن الاختلاف الذي جعله الله أمارة كون الكلام من عند غيره، وإذن لأدركوا في غير ما عسر أو عناء ما أيقنا به نحن على ضآلة بضاعتنا بالنسبة لهم، بل ما أدركه كذلك تلامذة اليهود والمشركين، نعم ربما سكتوا عن التصريح بذلك أغلب الأحيان مطلبًا ودليلًا ولكن ذلك ليس بحال لكونهم لم يعتقدوا المطلب أو لم تبلغ عقولهم الدليل وتعرفه قلوبهم حاشا أئمة الأمة إلى رشدها وهداها بل لأنهم رأوا السير وفق تمام حكمة الله ورسوله في

ذكر المتشابه وأشفقوا أن تعرض لقلوب العامة شبهة بالتعرض لهذه الدقائق من محارات العقول أو يسعفوا بالكلام في أمثال هذه المسائل ذا زيع، فيطلق عنان الفتنة بالخوض فيها من غير أهلية، ولا سيما أن من بليغ ما عرف عن القوم من الحكمة والرشد في البلاغ ومن تمام الحرص على هداية من وراءهم من الأمة أن يحدثوا الناس بما يعرفون وأن يقتصروا مع كل أحد على ما يبلغه عقله لا يجاوزون به عن ذلك قيد أنملة؛ حيث كان في المجاوزة به عن ذلك لا محالة فتنة له، هذا أحد فحولهم المبرزين في العلم والحكمة يقول: «ما أنت بمحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة[1]» وهذا آخَرُ من أقدرهم على حل عضل المسائل يقول: حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟[2] وهذا ثالث من أحفظهم لشريعة الله يقول: حفظت من رسول ﷺ وعاءين فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم[3]. إلى غير ذلك من صريح البينات على أن إحجام القوم عن التصريح بالشيء تقطع عقولنا اليوم أنه الحق وخلافه الباطل لا يعني بالضرورة أن قلوبهم قد أنكرته ولا أن عقولهم ما بلغته بل يجوز أن يكون إحجامهم يومئذ لما قد عرفت من الحكمة بل ذلك هو الظن بهم لا يستقيم في منطق ذي نصفة أو بقية من عدل ورشاد أن يقال في شأن أقدار القوم وفضلهم إلا هذا.

فأما ما عزي إلى بعض كبراء القوم من أمثال الظواهر التي بين أيدينا في المجموعة المعروفة بعقائد السلف[4] وهذه الفتوى الحموية وغيرها، والتي لا يتبادر منها غير ما زعم الشيخ وشيعته من الباطل، فنقول: إنه إن لم تصح نسبتها إليهم كفينا مؤنتها والحمد لله رب العالمين، وأما إن كانت الأخرى، فلا نخالهم على ما عرف كل ذي لب من رسوخ أقدام القوم

(1) مسلم في مقدمة صحيحه عن عبدالله بن مسعود انظر جـ1، شرح النووي ص76.

(2) البخاري في كتاب العلم عن علي كرم الله وجهه جـ1، ص37.

(3) المرجع السابق عن أبي هريرة ص34 فما بعدها.

(4) اشتملت هذه المجموعة على (1) كتاب الرد على الزنادقة والجهمية المعزو إلى الإمام أحمد. (2) وملحق في الرد على الجهمية المعزو إلى أبي داود السجستاني تلميذه. (3) وكتاب خلق أفعال العباد المعزو إلى الإمام البخاري. (4) وكتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة المعزو إلى ابن قتيبة. (5) وكتاب الرد على الجهمية المعزو إلى أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (6) وكتاب رد عثمان بن سعيد على المريسي العنيد له. (7) ثم ملحق من تفسير القاسمي تحقيق (دكتور/ على سامي النشار، عمار جمعي الطالبي، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية).

في معرفة الحق ورعايته حق رعايته، ما نخالهم لذلك قصدوا معناها الحرفي ولا اعتقدوه، ومعاذ الحق والرشاد أن يرتكس أعلام الهدى في درك الضلالة، إنما هي فيما تمليه النصفة واتباع الحق ومعرفة الفضل لأهل الفضل وحسن الظن بهم، نقول هي فيما يمليه ذلك كله وأكثر منه مجرد ظواهر قالوها رد فعل لصدور أمثالها ولكن في الاتجاه المعاكس على ألسنة خصومهم، مبالغة من هؤلاء الأعلام رحمهم الله في الفرار من فتنة التعطيل الذي هاجت به وماجت تلك الكلمات الآثمة الصادرة على ألسنة أولئك الخصوم من أهل البدعة[1] وإيغالًا في مكايدة أولئك الخصوم بمجابهتهم بما اعترضوه من الشرع الحنيف لا يريد هؤلاء الأعلام من هذه الظواهر طبعًا إلا ما أراده الله ورسوله من ظواهر الكتاب والسنة من الحق الذي دللنا على استحالة خلافه، أو تزيين لوازم للخصم إذا انخدع ببريقها ورآها أعدل من مذهبه ساعدنا بذلك لا محالة على القضاء على مذهبه وإن كانت هذه اللوازم هي في الحقيقة على خلاف مذهب هؤلاء الأئمة، وإن لم يعف ذلك كله هؤلاء الأعلام عندنا من كونهم قد غلوا في ذلك بعض الغلو وركبوا في ذلك الوقت، أعني وقت الفتن، سبيلًا كان أهدى منه بيانًا وحيطة لأمر الدين ولا سيما هذه الأصول منه، أن يتحرزوا في مدافعة خصومهم عن هذه الظواهر الموهمات للباطل من قولهم، وأن يفجئوهم بدل ذلك بالحق مبينًا سلطانه قاهرة حجته، إذن لأحسنوا إلى خَلَفِهم الذين لهم في هؤلاء الإعلام أحسن الأسوة أيما إحسان وإذن ما تهيأ لمفتر عنيد أن يأتينا من قبل هذه الأقوال أقوال أئمتنا الذين هم خيرنا علمًا وعملًا، حتى

(1) فمن معطل لصفة القدرة زاعم أنه تعالى فاعل بالإيجاب كالفلاسفة انظر المجلد الثالث من شرح المواقف ص44، ومن معطل لصفة العلم، زاعم أنه تعالى لا يعلم شيئًا بالكلية كقدمائهم، انظر ص59 بل من معطل لجميع أسماء الله الحسنى زاعم أنه لا يطلق شيء منها عليه كبعض الشيعة انظره ص37، إلى غير ذلك من ضلالات القوم وفراهم، ثم اقرأ كذلك هذا النص لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وإن رام هو به غير مرامنا فإنا ننتقي التبر من التراب وإن الحكمة ضالة المؤمن ينشدها أنى وجدها، قال رحمه الله في فتواه الحموية الكبرى (فإن الجهمية والمعتزلة إلى اليوم يسمون من أثبت شيئًا من الصفات مشبهًا، كذبًا منهم وافتراء، حتى إن منهم من غلا ورمى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بذلك، حتى قال ثمامة بن الأشرس من رؤساء الجهمية: ثلاثة من الأنبياء مشبهة: موسى حيث قال، ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ (الأعراف: 155) وعيسى حيث قال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (المائدة: 116)، ومحمد حيث قال: «ينزل ربنا» وحتى إن جل المعتزلة تدخل عامة الأئمة مثل مالك وأصحابه والثوري وأصحابه والأوزاعي وأصحابه والشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه وإسحاق بن راهويه وأبي عبيد وغيرهم- في قسم المشبهة ص75.

أنا في بعض الأحيان لنلمح حقًّا في بعض تلك الأقوال حدة وصرامة في تبادر الباطل منها إلى حد أن هذه الأقوال لو لم تنسب إلى علم من هؤلاء الأعلام لما ترددنا في الجزم بأنها أقوال خصومنا المفترين لا أئمتنا المهتدين وأننا لو لم نخبر هؤلاء الأئمة ونر مدى فقههم في دين الله ونصرتهم لما جاء به من الحق فقهًا ونصرة يتضاءل معهما بل لا يكاد يذكر فقهنا ونصرتنا وإلى المدى الذي استحقوا معه عن جدارة وعدل لقب الإمامة؛ نقول: لولا ذلك كله لحسبناهم إذ يفوهون ببعض هذه الأقوال خصومنا المبطلين لا أئمتنا الثقات أولي حق اليقين، فما ندري لعله إذنْ كان فينا وإياهم قول ذلك القائل:

لو بغير الماء حلقي شرق ... كنت كالغصان بالماء اعتصاري

أم لعل الله أحكم الحاكمين قد ابتلانا بهذه الظواهر المتشابهات من قول أئمتنا على مثل ما ابتلانا بمتشابه كتابه وسنة نبيه، ولله الحكمة البالغة وعلى الله قصد السبيل، على أن هذه الظواهر بعد ذلك كله ليست مما يتعاصى على التأويل أصلًا وعلى أنه مهما يكن من أمرها كذلك وكائنًا من كان قائلوها، فإن الحق عندنا وعند كل منصف يعلو ولا يعلى، فهذا جملة القول في جملة هذه الظواهر، فأما إن رمت لذلك بعض التفصيل نموذجًا مما عزي إلى القوم وتطبيقًا لما قلناه عليه، فحسبك منه نموذج واحد نسوقه لك مما أثروا عن الفحل المقرم والإمام العلم الذي لا يسع عاقلًا المراء في فضله وإمامته والذي على قوله من بين أكثر أقوال الناس عند الشيخ وشيعته أكبر المعول[1]؛ أحمد بن حنبل رضي الله عنه، فقد جاء فيما ذكروا أنه كتاب له موسوم بالرد على الزنادقة والجهمية[2] فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله، قول الإمام طيب الله ثراه فيما ترجم له ببيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش فقلنا لهم: أنكرتم أن يكون الله على العرش، وقد قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[3].

---

(1) اقرأ له مما سبق أن نقلنا عنه في كتابه تفسير سورة الإخلاص (وهذا أحمد بن حنبل إمام أهل السنة الصابر في المحنة الذي قد صار للمسلمين معيارًا يفرقون به بين أهل السنة والبدعة) إلخ ص134.

(2) تشكك البعض في نسبة هذا الكتاب إلى الإمام أحمد رحمه الله ولكن القائمين على نشر وتحقيق المجموعة المعروفة بعقائد السلف، قد أقاما من الشواهد على صحة هذه النسبة ما نحسبه كافيًا في ترجيح تلك الصحة ولكن علم الحق في ذلك لله وحده، انظر تحقيق الأستاذين الجليلين في ذلك في المطبوعة المذكورة من ص13 إلى ص17.

(3) طه: 5.

وقال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[1] فقالوا: هو تحت الأرض السابعة، كما هو على العرش، فهو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان- وتلوا آية من القرآن ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[2] فقلنا: قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء، فقالوا: أي مكان؟ فقلنا: أجسامكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب شيء، وقد أخبرنا أنه في السماء فقال ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾[3]، ﴿أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗا﴾[4]، وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[5]، وقال: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾[6]، وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ﴾[7]، وقال: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَنۡ عِندَهُۥ﴾[8]، وقال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾[9]، وقال ﴿ذِي ٱلۡمَعَارِجِ﴾[10]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾[11]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾[12].

---

(1) يونس: 3.

(2) الأنعام: 3.

(3) الملك: 16.

(4) الملك: 17.

(5) فاطر: 10.

(6) آل عمران: 55.

(7) النساء: 158.

(8) الأنبياء: 19.

(9) النحل: 50.

(10) المعارج: 3.

(11) الأنعام: 18.

(12) البقرة: 255.

فهذا خبر الله أخبرنا أنه في السماء ووجدنا كل شيء أسفل منه مذمومًا، يقول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[1]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ﴾[2].

وقلنا لهم: أليس تعلمون أن إبليس كان مكانه والشياطين مكانهم فلم يكن الله ليجتمع هو وإبليس في مكان واحد، وإنما معنى قول الله جل ثناؤه: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾[3]، يقول: هو إله من في السموات وإله من في الأرض، وهو على العرش وقد أحاط علمه بما دون العرش، ولا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان، فذلك قوله: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾[4].

ومن الاعتبار في ذلك، لو أن رجلًا كان في يديه قدح من قوارير صاف وفيه شراب صاف كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، فالله وله المثل الأعلى، قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى، لو أن رجلًا بنى دارًا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيتًا في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه وعلم كيف هو من غير أن يكون في شيء مما خلق.

ثم قال رضي الله عنه: بيان ما تأولت الجهمية من قول الله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾[5] قالوا: إن الله معنا وفينا، فقلنا: الله جل

(1) النساء: 145.
(2) فصلت: 29.
(3) الأنعام: 3.
(4) الطلاق: 12.
(5) المجادلة: 7.

ثناؤه يقول: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ثم قال: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ يعني الله بعلمه ﴿وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ﴾ يعني الله بعلمه ﴿سَادِسُهُمْ﴾ ﴿وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ يعني بعلمه فيهم ﴿أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

يفتح الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه ويقال للجهمي: إن الله إذا كان معنا بعظمة نفسه فقل له: هل يغفر الله لكم فيما بينه وبين خلقه؟ فإن قال: نعم. فقد زعم أن الله بائن من خلقه دونه، وإن قال: لا. كفر).

إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل: أليس الله كان ولا شيء؟ فيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال لابد له من واحد منها؛ إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا كفرًا أيضًا حين زعم أنه دخل في مكان وحشي قذر رديء.

وإن قال: خارجًا من نفسه، ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع.

وهو قول أهل السنة. اهـ[2].

فهأنت ذا ترى تبادر قوله في هاتين الترجمتين ولا سيما ثانيتهما في نسبة المكان والجهة إليه تعالى وهو ما أقمنا الحجة القاهرة على خلافه.

ألا ترى إلى مقابلته في أولاهما بين أمكنة نفى كون الرب تعالى فيها (أجسامكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة) وهو - أعني هذا النفي - حق قطع به ما أسلفنا من البرهان، وبين السماء التي أخبر الرب تعالى عن نفسه أنه فيها موهمًا

(1) المجادلة: 7.
(2) عقائد السلف من ص92-96.

قولـه بذلك أنها مكان للرب سبحانه وجهة له، وهو باطل قطع ما أقمناه من هذا البرهان بخلافه كذلك.

ومغفلًا هذا القول:

(ا) تلك المقابلة.

(ب) وما عده من بعض آي من كتاب الله تعالى متشابهات.

(جـ) وما ذكر من ذم من في السفل واستحالة اجتماع الله جل وعلا مع إبليس والشياطين في مكان واحد، ما عده من جميع ذلك دليلًا على ما أوهم هذا القول من كلام الإمام مغفلًا بذلك كله:

أ- أنه تعالى حين أخبر عن نفسه أنه في السماء أراد الشأن اللائق بجلاله وكماله من ذلك، لا أن ذلك الخلق من خلقه مكان أو جهة له حاوية إياه حاشا واجب الوجود وتقدس عن سمات المحدثين.

ب- وأن تلك الآيات متشابهات مصروفة عن الظاهر المستحيل إلى الحق اللائق بكمال ربنا وجلالته ومعول استئهالها ذلك الصرف على أمرين:

أولهما: اللسان العربي المبين والذوق الخالص لفصحاء أهله حين تلوح لأفهامهم قرينة عقلية أو حالية أو مقالية على استحالة أن يراد من الكلمة أو الكلام في المقام معنى يصح منه، بل قد يجب له لو سيق في غير ذلك المقام فيصرفونه إذ ذاك عن هذا المستحيل قطعًا وإن جميع هاتيك القرائن لقائمة في هذه الظواهر والحمد لله.

ثانيهما: فقه الراسخين في العلم من أمثال الإمام- رحمه الله- في إدراك المعنى المراد من أمثال هذه الظواهر، واستبصار العلاقة الوثيقة بين ذلك المراد وبين ما شاع إطلاق هذه الظواهر عليه، علاقة تساوق بها أتم سواق وأبلغه ما تنزل به الذكر الحكيم من اللسان العربي المبين.

جـ- وأنه إذا كان السفل مذمومًا بالنسبة إلى ربنا جل جلاله فمكان العلو بالنسبة إليه كذلك لأداء الكل إلى عدم وجوب الوجود بالذات لما يجب وجوده بالذات على ما مر.

د- وأنه ليس المستحيل هو خصوص اجتماع الرب تعالى مع إبليس والشياطين في مكان واحد فحسب، بل مطلق كونه جل وعلا في مكان أو جهة أيضًا كائنًا شأن ذلك المكان أو تلك الجهة ما يكون، حتى لو كان ذلك المكان هو العرش على كرمه وعظمه ومجده وحتى لو كانت تلك الجهة هي أعلى عليين ما دام كل ذلك يؤدي إلى المحال الآنف.

هـ- وأن الآية التي صرفها عن ظاهرها الموهم لما تشبث به الخصم من الباطل أعني قوله، عز قائلًا: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾[1] الآية، ليست أحق بذلك الصرف ولا أوفر حظًا في استئهاله من تلك الظواهر التي دلل بها على ما أوهم قوله بل كل مصروف عن المحال إلى الحق بلا فرق في نظر المنصف بين ما ساق الإمام رحمه الله من تلك الظواهر وما ساق الخصم من ذلك الظاهر أصلًا كما لا يخفى، أو لا ترى إلى ما ضربه في هذه الترجمة من مثالي (ا) القدح من القوارير والدار، كيف أنهما موهمان بعد هذا السياق أن ما يتحدث عنه من كون الرب تعالى ليس في خلقه بل خارجًا عنهم إنما هو الانفصال على نحو ما ينفصل الجسماني عن مثله؟

أثم لا ترى إلى تكفيره في ثانية هاتين الترجمتين خصوص من يقول بعدم بينونة الله تعالى من خلقه وهو حق- إن أريد بتلك البينونة مغايرة الرب تعالى لخلقه مغايرة تامة بحيث لا يكون الخالق هو خلقه ولا شيئًا من خلقه ولا يكون شيء من الخلق هو الخالق ولا بعض الخالق أصلًا على نحو ما يفتريه الجاحدون من حلول الخالق في الخلق أو اتحادهما (وحدة الوجود مثلًا)؟

وأما إن أريد بتلك البينونة انفصاله عنهم على مثل ما يكون انفصال الجسم عن الجسم[2] فلا معنى لإطلاق القول بكفر القائل بعدمها ولا لتخصيص التكفير به، بل

(1) الأنعام: 3.

(2) هذا هو الظاهر من الكلام كما يفيده استدلاله الآتي: ثم إنه في هذا الكلام من الإمام رحمه الله قدر من الاستعجام غير يسير، وإنما أمكن أن يفيد هذا المعنى، أعني أن سبب الكفر هو القول بعدم =

الإنصاف أن يفصل القول في ذلك تفصيلًا فيقال: إن أراد ذلك القائل بعدمها ثبوت ضدها «أعني الاتصال على مثل ما يتصل بعض الأجسام ببعض» للرب سبحانه فكافر، أي لو وصفه ربه إذ ذاك بالجسمية المنافية لوجوب الوجود، ولكن الكفر إذ ذاك غير مقصور عليه- بل الإنصاف أن يكون كذلك شأن القائل بها «أعني البينونة» بهذا المعنى الجسماني كما سيأتي تفصيله إذ لا فرق حينئذ بينها بمعنى الانفصال وبين عدمها بمعنى الاتصال الجسمانيين في الأداء إلى هذا المحظور «أعني عدم وجوب الوجود على ما سبق».

وأما إذا لم يرد به ذلك بل أراد أن البينونة بهذا المعنى الجسماني لا تتصور في حقه تعالى أصلًا، كما لا يتصور ضدها بهذا المعنى في حقه كذلك لكونه تعالى ليس جسمًا البتة، حتى يتأتى أن يكون أحد هذين الضدين الجسمانيين وصفه فمؤمن كامل الإيمان لم يلغ عقله فيهدم دينه، بل ألا ترى في هذه الثانية إلى ذلك الصنيع العجيب من الإمام رحمه الله يردد الأمر في خلقه تعالى الخالق بعد إذ كان ولا شيء معه بين احتمالات ثلاثة، ثم اختياره ثالثها وقوله إنه قول أهل السنة.

أعني أن يكون الله تعالى خلق الخلق خارجًا من نفسه ثم لم يدخل فيهم.

نقول: ألا ترى إلى هذا الصنيع العجيب كيف أنه متبادر في شبهة تقدمت عن القائلين بالجهة والمجسمة.

أعني قولهم هناك: أنه تعالى إما أن يكون داخل العالم أو خارجه إلخ.. اللهم غير مزيد من التشقيق هنا لا تأثير له، وأنه قد تبين بحمد الله هناك دحوض هذه الشبهة وأنه لا اعتماد لها إلا على مجرد الوهم الذي لا يصلح التعويل على مثله في هذا المقام أصلًا، ثم وأنه لا أعجب حين ذاك من قوله رحمه الله في هذا الاحتمال أنه قول أهل السنة.

= بينونته تعالى من خلقه من قوله: (وإن قال: لا) أي لا يغفر الله لهم فيما بينه وبين خلقه إلخ، من مجرد إلزامه القائل نعم بالاعتراف بتلك البينونة، وكأنما يمكن لمح هذا المعنى كذلك من قوله: (فيما بينه وبين خلقه) من حيث إن بين تفيد انفصال بعض ما تضاف إليه عن بعض قطعًا.

لا غرو أن محقق هذا الكتاب قال عقب هذا النص: الصواب إسقاطه لأنه غير واضح- انظر تعليقه رقم10 ص95 بالمرجع السابق.

كيف وهو الباطل الذي لا يؤدي إلا إلى الباطل على ما تقدم؟ فهذه الأقوال من كلام الإمام رحمه الله متبادرة إذن في إفادة خلاف ما أقمنا على حقيقته البرهان كما ترى، لكنه لما كان خصوم الحق في عصر الإمام رحمه الله قد تشدقوا بالبدع التي حكى من قولهم، فقال قائلهم كما في الترجمة الأولى: هو تعالى تحت الأرض السابعة كما هو على العرش فهو على العرش وفي السماوات وفي الأرض وفي كل مكان، ولا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان.

وقال كما في الثانية إن الله معنا وفينا، وكل ذلك باطل لا يشتبه أمر بطلانه على عاقل فضلًا عن فاضل فإنه لو أثبت لله تعالى مكانًا واحدًا لكان باطلًا فكيف إذا زعم حلوله في جميع الأمكنة والجهات؟

نقول لما كان كذلك رام الإمام طيب الله ثراه أن يدفع في صدورهم بأمثال تلك الأقوال لما قلناه آنفًا، لكن الإمام رحمه الله غلا في ذلك هو الآخر بعض الغلو، ولم يتحرز في مكافحة باطلهم عن موهمات يمكن هؤلاء وغيرهم من خصوم الحق أن ينسج خيوطها حبائل يأخذ بها خناق أهل الحق الذي ما نصب الإمام نفسه حين جرت أمثال هذه الموهمات على لسانه وقلمه إلا مدافعًا عنه وناصرًا حزبه، فياليت رجل السنة العظيم ما قابل غلو عدو الحق بغلو نصيره، فإنها لعلى أتم ما يكون من الصدق والنصفة قولة من قال: كلا طرفي قصد الأمور ذميم، أما بينتنا على أن الإمام رحمه الله لم يرد من أمثال هذه الموهمات إلا الحق الذي عليه قواطع المعقول وإليه دعوة المنقول فأول ذلك إمامة في العلم والدين نعرفها للإمام رحمه الله وتلقاها قاصي الأمة ودانيها بالقبول والتقدير العظيمين فما كان من يعتد بإجماعه من هذه الأمة ولا سيما أكابر علمائها وفحول الرواية والدراية فيها ليجتمعوا على وثاقة هذا الفحل وإمامته وفضله ووقفه عمره وجهده وماله على طلب الحق ونصرته لو أنه كان مجسمًا لربه لا يعي من الأمر أن التجسيم يؤدي إلى ما أسلفناه من المحظورات البينة لمن هو أدنى من الإمام بدرجات فضلًا عمن هو مثله، ثم أخرى من منطق الإمام نفسه وهي أنا وجدنا هذا الإمام ينزه ربه تعالى كأحسن ما يكون

التنزيه وأكمله فينكر على قائل مقالته إذا اشتم من هذه المقالة أداء -أي أداء- إلى تشبيه الله بخلقه.

ألم تر إليه كيف يرد مقالة الجهمية: إن الله لا يتكلم وإنما يكون شيئًا فيعبر عنه فيقول في هذا الكتاب نفسه: قلنا: قد أعظمتم على الله الفرية، حين زعمتم أنه لا يتكلم فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله لأن الأصنام لا تتكلم[1] ولا تتحرك ولا تزول[2] من مكان إلى مكان.

(1) هذه الدعوى من الإمام رحمه الله ليست على ما ينبغي؛ إذ كيف يصلح في منطق مثل هذا الفحل أن يسوي بين نفي الكلام عنه تعالى، بمعنى الحرف والصوت عند أولئك النفاة قصد تنزيهه تعالى عن سمات المحدثات وشبهه بهم في ذلك، وبين نقص الأصنام وعجزها عن تحصيل ما لو حصل لكان كمالًا فيها، وتحقيقه أنه لا يلزم بحال من كون الشيء كمالًا في حق المحدث كالكلام بمعنى الحرف والصوت أن يكون كمالًا في حقه تعالى، ولا من كون عدمه نقصًا في حق المحدث كعدم ذلك الكلام أن يكون نقصًا كذلك في حقه تعالى، إذ ذاك قياس الغائب على الشاهد، وهو فاسد بل ضلال وكفر في أغلب المواطن وكيف لا والإجماع المدعوم بقاطع العقل وصريح النقل قائم على اختلاف صفة الواجب عن صفة الحادث، حاشا لرب العالمين، وتبارك عن سمات المحدثات.

(2) لم يرد الإمام رحمه الله بنفي هذا وما قبله أعني التحرك عن الأصنام إقامة الحجة بلزوم هذا التشبيه على ضدهما لله تعالى على مثل ما أراد من نفي التكلم عنها كيف ولو رام ذلك لناقض نفسه أظهر المناقضة في نفي التشبيه عن الله ولوقع بذلك في عين ما أنكره على خصمه من تشبيه آخر سيأتيك نصه وشيكًا فإنه لا خفاء لدى ذي عقل في أن بني آدم بل أخس الحيوانات شأنًا يتحركون ويزولون من مكان إلى مكان، فلو رام هذا الباطل حاشاه لما كان قد فر من تشبيه إلا إلى آخر ولما كان ألزم عنق خصمه إلا ما هو نفسه أحق الناس أن يلزم عنقه وهو ما لا يتصوره مثله ممن أوتي أدنى حظ من المنطق السليم دع عنك أن يكون قائله مثل الإمام رحمه الله في رسوخ قدمه علمًا وفقهًا، وكأنه إنما أراد الإمام رحمه الله من هذا القول والله أعلم: تبيان أنه لم يلزم ذلك الخصم مجرد تشبيهه تعالى بالأصنام حتى لو كان ذلك التشبيه فيما هو كمالها مع أن التشبيه كله مذمة وكفر بل لزمه فوق ذلك ما هو أعظم شنعة في رأيه وأبلغ ضلالة وهو كونه إنما شبه ربه بهذه الأصنام في خصوص ما هو نقص فيها باتفاق العقلاء، أعني عدم القدرة على الكلام على ما تبينته في هذه الدعوى من الدَّخَل وآية هذه الإرادة قرنه رحمه الله عدم تلك القدرة بذينك العدمين الآخرين اللذين لا شبهة في قضائهما بنقص ما هما صفته من الأجسام وكمال ما وصف بضدهما بالنسبة إلى الموصوف بهما من تلك الأجسام، وذلك أن البليغ القويم المنطق من أمثال الإمام رحمه الله إنما يقرن إلى =

فلما ظهرت عليه الحجة قال:

إن الله يتكلم، ولكن كلامه مخلوق، قلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق، ففي مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم، وكذلك بنو آدم، كانوا لا يتكلمون حتى خلق الله لهم كلامًا وقد جمعتم بين كفر وتشبيه[1] وتعالى الله عن هذه الصفة، أ.هـ[2] أقول: فمن لم يرض بمثل هذا التشبيه هنا بل أفاد هذا النص من قوله أصرح وأوضح ما تكون الإفادة أن تشبيه الله بخلقه على غاية من المذمة والمنقصة إلى حد يقرن معه إلى أقبح ما يتصور من صفة راكبة (وقد جمعتم بين كفر وتشبيه) نقول: من لم يرض بمثل هذا التشبيه في هذا الموطن، فكيف يتصور أن يرضى به بل بما هو أشنع منه وأوغل في التشبيه بالخلق في موطن آخر، أفليس أن ما هنا هو عنده إما تشبيه بخصوص الأصنام، أي وما شابهها

= الشيء ما يناسبه لا ما تتقطع الصلة بينه وبينه بحيث يكون ذكر أحدهما فضلًا عن كونه مقرونًا بالآخر لغوًا من القول فلما أن وجدنا أنه لا يصلح أن يراد من ذكر عدم الحركة وعدم الزوال من مكان إلى مكان إثبات ما يضادهما للرب تعالى كما تبين لم يبق معنى لذكرهما في هذا الاحتجاج بالمرة فيما تكشف لفهمي القاصر على الأقل، اللهم إلا أن يكون ما قررته من هذه الحكمة وفوق كل ذي علم عليم على أنا بعد ذلك كله لا نملك دفع ودادة القلب أن لو كان الإمام رحمه الله لم يذكر هذين الموهمين في معرض الاحتجاج على خصمه في أمثال هذه الأمور الدقيقة من شئون الرب تعالى وصفاته ولكنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(1) غريب هذا الكلام من مثل الإمام كذلك فإن محصل ما ألزم به الخصم هنا ليس أكثر من تشبيه ما هو فعل لله وليس صفة له أصلًا عند الخصم وهو الكلام الذي يخلقه تعالى في غير ألسنة الخلق ليعبر عن مراده بفعل آخر له يخلقه على ألسنة بني آدم هو صفتهم ولا ضرر من هذا التشبيه البتة فضلًا عن أن يكون ذلك الضرر كفرًا. إنما كان يتأتى الضرر لو أن الخصم قال هذا الفعل الذي يخلقه الله على غير الألسنة هو صفة لله كذلك، فحينذاك كان يحصل لا محالة تشبيه صفة الله بصفة بني آدم ويكون الكفر، ولكن دون الزعم بقول الخصم بذلك جهالات تخبل دون غشيان أوهنها العقول وتضل القلوب فإن مما لا شائبة لشك فيه بحال أن نفاة الكلام بمعنى الحرف والصوت عن الله إنما يفعلون لوجدانهم إياه محدثًا وقطعهم باستحالة اتصافه تعالى بالمحدث كما لا يخفى ولكنها زلات الفحول، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(2) عقائد السلف ص90.

وإما تشبيه بخصوص بني آدم على حين أن القول بحلول الرب تعالى في الجهة والمكان تشبيه له بجميع الأجسام في تمام ماهيتها على ما تبينته في موضعه، فهذه واحدة إذن من منطق الإمام نفسه.

وثانية من هذا المنطق أيضًا، أعني ما صرح به هذا النص، وهي أن الإمام، رحمه الله، لم يرض من منكر كلامه تعالى ألا يكون الرب تعالى متصفًا بصفة ثم يتصف بها[1] بل عد ذلك كفرًا من قائله، وهو إذن أعني هذا الصنيع من الإمام، رحمه الله، عين ما عبر عنه المتكلمون بعد بوجوب صفاته تعالى واستحالة اتصافه بالحوادث، أقول من لم يرض بذلك بل كان منه مثل هذا الصنيع فكيف يتصور إذن من مثله القول بأنه تعالى لم يكن في مكان ثم كان فيه على ما يقتضيه لا محالة القول بكونه في السماء، فإنه لا يتصور عاقل أصلًا فضلًا عن الإمام، رحمه الله، أن يكون له تعالى قبل خلق السماء كون في السماء ضرورة أن هذا من قائله لو تأتى أن يكون له قائل، يكون جمعًا بين النقيضين (أن تكون السماء موجودة بوصفها مكانًا للرب سبحانه في ذات وقت كونها معدومة بوصفها لم تخلق بعد) وهو إلغاء للعقل معاذ الله أن يتولاه مثل الإمام، بل من هو أدنى من مثله ألف درجة ودرجة، أم هل عسى مثل الإمام رحمه الله أن يقول: إن السماء أو العرش لم تزل قديمة قدم الرب تعالى فلم تك وقتًا غير مخلوقة ثم خلقت فيصادم بذلك فوق المعقول نصوص الكتاب والسنة اللذين نصب نفسه لشرف الدفاع عنهما، بل يصادم كذلك اعترافه هو نفسه في موضع آخر من هذا الكتاب عينه؛ إذ قال فيما ترجم له ببيان ما تأولت الجهمية من قول الله هو الأول والآخر، (فزعموا أن الله هو قبل الخلق فصدقوا)[2] حاشا لأئمة الإسلام وهداته المهديين، أما محاولة تأويل هذه الظواهر من كلام الإمام رحمه الله، فلا أرى بنا كبير حاجة إليها من بعد ما أقمنا البينة من حال الإمام، ومقاله على استحالة إرادة الباطل منها، فما ضر بعد ذلك أصلًا لو اكتفينا في القول فيها بما قلناه، ومع ذلك فإنه لا يعسر على من رام ذلك التأويل الظفر به على تفاوت في قرب ذلك التأويل وبعده.

(1) قد عرفت ما في هذه الدعوى بالنسبة لكلامه تعالى.

(2) عقائد السلف ص100.

وذلك كأن تقول: إن أقصى ما أراده الإمام رحمه الله من هذه الظواهر هو مجرد تزيين لوازم للخصم إذا انخدع بقوة سلطانها البراقة بادئ ذي بدء فاعترف بها ورآها أعدل من مذهبه كان في ذلك لا محالة القضاء باعتراف ومعاضدة الخصم نفسه على ذلك المذهب وإن كانت تلك اللوازم هي في الحقيقة على خلاف المذهب الحق الذي يدين به الإمام رحمه الله، حتى إذا تم للإمام ذلك سهل عليه بعده أن يأتي الخصم من قبل ما سلم به وأن يكر بالإبطال على ما بقي من الباطل الذي يمكن أن ينطوي عليه بمثل منطقه البين الذي أوردنا عنه، وربما قرب من هذا التأويل أنه عند مدافعة خصم يقول بكون الله في كل مكان فلا ريب لدى العاقل أصلًا في أنه يكون أدفع حينئذ لقوله وأبلغ في مناقضته أن يكافح بالحق الذي لا ريب فيه، وهو كون الذات العلية ليست في مكان أصلًا، لا أن يقال في مدافعة قوله ذلك أن الذات العلية في بعض الأمكنة دون بعض، ثم يزين له ذلك بما يقوي في نفسه جانب البعضية على جانب الكلية، هذا أمر أوضح ما يكون في كل عقل فلا يمكن أن يخفى مثله على مثل الإمام طيب الله ثراه، فلولا أنه، رحمه الله، رام بذلك مجاراة الخصم في بعض قوله بما يزحزحه عن التشبث بمذهبه، وبالتالي يفسده عليه لتتخذ الذريعة بعد ذلك من هدم البعض إلى هدم الآخر، لما زاد الإمام بهذا القول على أن يكون نصيرًا للباطل، ومن ذلك بعض قول الخصم نفسه من حيث رام تعضيد الحق الذي لا يتم إلا بالقضاء على جميع قول ذلك الخصم، فكأن منهج الإمام في ذلك هو الفقيه مع بعض الفارق طبعًا، هو على مثل ما عرف من تدرج ربه في التشريع فهذه واحدة أو تقول لم يرد الإمام، رحمه الله، ما يمكن أن يتبادر من هذه الظواهر أصلًا لا في نفس الأمر ولا في استنزال الخصم، بل غاية ما أراد منها هو المعنى الحق الذي يقره الشرع ولا ينفر منه العقل، وبيانه أن هذه الظواهر لا تخرج عن اثنتين في ثانيتهما دعم لأولاهما: (أ) دعوى كون الله في السماء وعلى العرش (ب) ونفي كونه في جهة السفل وإثبات بينونته من الخلق.

فأما الأولى: فبألا يكون مراد الإمام منه إثبات المكان لله، بل يكون مع اعتقاده تنزه الرب تعالى عن المكان رأسًا إنما قصد إلى بيان إذن الله ورسوله في إطلاق مثل هذا

القول في صفته تعالى على المعنى اللائق بكمال الله منه والذي سيتبين في موضعه إن شاء الله وصفًا له تعالى بما وصف به نفسه، وكأنما يقول، رحمه الله، لخصمه إن كان ولابد من إطلاق شيء عليه تعالى فيما نحن بصدده فلنقتصر من ذلك على إطلاق ما أطلقه سبحانه على نفسه مع اعتقاد التنزيه التام، وأن الله لم يرد بمثل هذه الأقوال إلا الحق أو لعله وجد من مقال الخصم أو حالة إنكار الصحة إطلاق هذه الظواهر الواردة في الكتاب والسنة عليه تعالى كائنًا ماكان المعنى الذي نريده منها، وبالغًا من الحق وصواب القصد ما بلغ تشبثًا بمجرد الإيهام الحاصل من إطلاقها، أو أحس من ذلك الخصم إنكارًا لصحة ورودها في الكتاب والسنة وطعنا عليهما باشتمالهما على أمثال هذه الظواهر، فرام الإمام، رحمه الله، مراغمة ذلك الخصم بما يكره، والإيذان لا بمجرد صحة ورود هذه الظواهر في الكتاب والسنة فحسب، بل كذلك بصحة إطلاقنا لها عليه تعالى اقتداء بالكتاب والسنة ولنفس الحكمة البالغة التي كان ورودها فيها من أجلها والتي ستسفر عنها خاتمة هذا البحث إن شاء الله تعالى غير مريدين من هذه الظواهر طبعًا، ولا معتقدين فيما جاء منها في الكتاب والسنة إلا الحق الذي يحيل خلافه قاطع البرهان.

وأما الثانية فبألا يكون مراده، رحمه الله، من امتناع الكون في السفل والبينونة من الخلق والخروج عنهم وصفه تعالى بمعنى جسماني بألا يريد من الأول امتناع هذه الجهة من حيث خصوص كونها جهة السفل المقتضي لثبوت ضدها الجسماني (الكون في العلو) وبالأخيرين خصوص معنييهما الجسمانيين المقتضيين لقصر النفي على ضديهما الجسمانيين كذلك (الاتصال والدخول الجسمانيين) بل يريد من الأول امتناع هذه الجهة من حيث هي جهة[1] الشامل لنفي الجهة رأسًا وبالأخيرين المغايرة التامة للخلق وهو ما لا يقتضي إثباته شيئًا من الضدين الجسمانيين كما تقدم، وربما قرب من هذا التأويل قول الإمام، رحمه الله، في كل واحد من المثلين اللذين ضربا هناك «ولله المثل الأعلى»

(1) أي وإنما خصها بالذكر مع ذلك مبالغة في التشنيع على الخصم ببيان أنه لم يلزمه مجرد الباطل العام اللازم على القول بالجهة مطلقًا، بل لزمه فوق ذلك باطل آخر هو اجتماع الله مع الشياطين، وكونه تعالى مذمومًا... إلخ.

فإنه لا مانع أصلًا من أن يكون أراد بهذ القول هناك أنه تعالى أعلى من أن يكون خروجه المقصود عن خلقه على نحو ما يكون الخروج الجسماني لابن آدم عن قدح القوارير وعن الدار والله أعلم ببواطن الأمور على كل حال، وبعد، فإن كان أمر الرجل في ذلك ما ذكرناه حقًّا وهو ظننا بمثله، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، فلعمري ما أردت بإنصافه ومحاولة إثبات جريان الحق على لسانه ويراعه إلا نصرة الحق ولزوم البر، وإن كانت الأخرى وحاشاه ولكن الكمال لله وحده والعصمة لرسله صلوات الله وسلامه عليهم، فالحق أولى وأقدس في قلوبنا من الإمام ومن هو خير من الإمام ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وبعد، فإن مثل هذه العناية بتأويل ما ظاهره الباطل من كلام قائله من السلف إنما تلزمنا إذا كان من صدر على فيه الكلام هو من أعاظم القوم وكبرائهم المعروفين بالإمامة والفقه كهذا الإمام رحمه الله وأضرابه، فأما حيث يكون من دهماء السلف، وغير أولي الفقه المعروفين فيهم، فإنه لا تلزمنا مثل هذه العناية بتنزيه ساحة كلامهم عن الخطأ، بل القول حينئذ ما عزاه البيهقي فيما رواه وغيره[1] من قول الشخص عليه تعالى إلى أبي سليمان الخطابي رحمهما الله قال (إطلاقه في صفة الله سبحانه غير جائز، وذلك لأن الشخص لا يكون إلا جسمًا مؤلفًا، وإنما سمي شخصًا ما كان له شخوص وارتفاع، ومثل هذا النعت منفي عن الله سبحانه وتعالى، وخليق ألا تكون هذه اللفظة صحيحة، وأن تكون تصحيفًا من الراوي، والشيء والشخص في الشطر الأول من الاسم سواء، فمن لم يُنعِم الاستماع لم يأمن الوهم، قال وليس كل الرواة يراعون لفظ الحديث حتى لا يتعدوه، بل كثير منهم يحدث على المعنى، وليس كلهم بفقيه، وقد قال بعض السلف في كلام له: نعم المرء ربنا لو أطعناه ما عصانا، ولفظ المرء إنما يطلق في الذكور من الآدميين، يقول القائل: المرء بأصغريه والمرء مخبوء تحت لسانه، ونحو ذلك من كلامهم، وقائل هذه الكلمة لم يقصد به المعنى الذي لا يليق بصفات الله سبحانه، ولكنه أرسل الكلام على بديهة الطبع من غير تأمل ولا تنزيل له على المعنى الأخص به، وحري أن يكون

(1) انظر مثلًا صحيح مسلم بشرح النووي كتاب اللعان جـ10 ص131 فما بعدها.

لفظ الشخص إنما جرى من الراوي على هذا السبيل، إن لم يكن ذلك غلطًا من قبل التصحيف)[1].

على أنه مهما يكن من الأمر فقد بين بذلك كله ما في قطعكم بعدم اعتقاد السلف الصالح لما قلنا به من الحق، والحمد لله رب العالمين.

5 – ومن ذلك أعني قلبكم للحقيقة زعمه – غفر الله له– أن ما بأيديهم على إثبات ما يقولون دلائل، وعامة ما بأيدينا على إثبات ما نقول شبهات نسميها دلائل، كيف وما لكم في ذلك من شيء إلا أدحضناه بحوله تعالى وبيناه لكل ذي عينين تهافتكم فيه؟ ثم كيف وهذه حجتنا على ما نقول عقلية ونقلية لا تزال ولن تزال أبد الدهر بتوفيق ربها ناصعة ساطعة تباهي ضياء النهار، قاهرة شامخة تسامي الجبال، بل تطاول السماء ما قدرتم منها على طول ما حاولتم وجهدتم على مغمز البتة؟ والحمد لله رب العالمين، فمن أين يا أولي الألباب يصلح في منطق العقلاء أن تعدوا خافت البرق الخلب دليلًا، وبالج الصبح الأغر شبهة؟ ولكنها بيان وحكمة قولة الذي قال:

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمدٍ ... وينكر الفمُ طعم الماءِ من سَقَمِ

وقولة الذي قال: حبك الشيء يعمي ويصم. قوله إنه إذا قال القائل لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويًا، وكل ذلك من المحال ونحو ذلك من الكلام، فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان...إلخ، قلنا وماذا عسى أن يفهم ذو حظ من رشاد العقل وسداد منطقه من كون الاستواء على جسم كالعرش هو على سبيل الحقيقة التي يعرفها العرب من لغتهم في هذه اللفظة كالذي أنتم قائلون، إلا أن شأن المستوي لا محالة شأن المستوى عليه جسمية وتقدرًا بقدر ما؟ أليس قد اعترف في موضع آخر من كتبه أن الحقيقة التي لا يعقل العرب غيرها في هذه المادة حين يعدونها بـ«على» تتضمن لا محالة أمرين؛ أحدهما: علو المستوى وارتفاعه على المستوى عليه.

(1) الأسماء والصفات ص287.

ثانيهما: اعتدال المستوي حسبما ينطق به هذا النقل على ما فيه من كتابه تفسير سورة الإخلاص قال: (كذلك يعلمون معنى الاستواء على العرش وأنه يتضمن علو الرب على عرشه وارتفاعه عليه كما فسره بذلك السلف قبلهم[1] وهذا معنى معروف من اللفظ لا يحتمل في اللغة غيره كما قد بسط في موضعه، ولهذا قال مالك: الاستواء معلوم[2] ومن قال الاستواء له معان متعددة فقد أجمل كلامه، فإنهم يقولون استوى فقط ولا يصلونه بحرف وهذا له معنى، ويقولون استوى على كذا وله معنى، واستوى إلى كذا وله معنى، واستوى مع كذا وله معنى، فتتنوع معانيه بحسب صلاته.

وأما استوى على كذا فليس في القرآن ولغة العرب المعروفة إلا بمعنى واحد، قال تعالى: ﴿فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾[3] وقال: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾[4] وقال ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ﴾[5]، وقد أتي النبي ﷺ بدابة ليركبها فلما وضع رجله في المغرز قال: باسم الله. فلما استوى على ظهرها قال: الحمد لله، وقال ابن عمر: أهلَّ رسول الله ﷺ بالحج لما استوى على بعيره، وهذا المعنى يتضمن شيئين: علوه على ما استوى عليه واعتداله أيضًا، فلا يسمون المائل على الشيء مستويًا عليه، ومنه حديث الخليل بن أحمد لما قال استووا، وقوله:

ثم استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

هو من هذا الباب، فإن المراد به بشر بن مروان واستواؤه عليها أي على كرسي ملكها لم يرد بذلك مجرد الاستيلاء، بل استواء منه عليها، إذ لو كان كذلك لكان عبدالملك

(1) هذا الضمير راجع إلى ربيعة بن أبي عبدالرحمن ومالك بن أنس وابن الماجشون وأحمد بن حنبل الذين ذكرهم قبل هذا النقل.

(2) هي مجرد دعوى منه وسيأتي توجيه قول مالك إن شاء الله في موضع آخر بما يكذب أحدوثته هذه.

(3) الفتح: 29.

(4) هود: 44.

(5) الزخرف: 14.



الذي هو الخليفة قد استوى أيضًا على العراق وعلى سائر مملكة الإسلام، ولكان عمر بن الخطاب قد استوى على العراق وخراسان والشام ومصر وسائر ما فتحه، ولكان رسول الله ﷺ قد استوى على اليمن وغيرها مما فتحه، ومعلوم أنه لم يوجد في كلامهم استعمال الاستواء في شيء من هذا وإنما قيل فيمن استوى بنفسه على بلد فإنه مستو على سرير ملكه كما يقال: جلس فلان على السرير، وقعد على التخت، ومنه قوله: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾[1]، وقوله: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾[2] وذكر كلامًا سيأتي رده ثم قال: وإنما الغرض بيان صواب كلام السلف في قولهم: الاستواء معلوم، بخلاف من جعل هذا اللفظ له بضعة عشر معنى كما ذكر ذلك ابن عربي المعافري)[3] فمن أين يتصور العقلاء إذن أن تتم حقيقة تأتلف من الاعتدال والعلو على الجسم بدون تلك الجسمية والتقدر بقدر؟ ما يغني عنه في ذلك شيئًا، ما يتشدق به هنا من كون الاستواء اللائق بجلال الله المختص به، لا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها كما يلزم سائر الأجسام، ولا ما يتشدق به في ذلك الكتاب حين قال: (وكذلك قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[4] فإنه قد قال: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ ﴿فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ﴾ وقال: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾[5] وقال: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾[6] فهذا الاستواء كله يتضمن حاجة المستوي إلى المستوى عليه وإنه لو عدم من تحته لخر، والله تعالى غني عن العرش وعن كل شيء بل هو سبحانه بقدرته يحمل العرش وحملة العرش، وقد روي أنهم إنما أطاقوا حمل العرش لما أمرهم أن يقولوا لا حول ولا قوة إلا بالله، فصار لفظ الاستواء متشابهًا يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها، فنحن نعلم معناه وأنه العلو والاعتدال، لكن لا نعلم الكيفية التي اختص

(1) يوسف: 100.

(2) النمل: 23.

(3) من ص108: 110.

(4) الأعراف: 54.

(5) المؤمنون: 28.

(6) الزخرف: 13.

بها الرب التي يكون بها مستويًا من غير افتقار منه إلى العرش بل مع حاجة العرش وكل شيء محتاج من كل وجه، وأنا لم نعهد في الموجودات ما يستوي على غيره مع غناه عنه وحاجة ذلك المستوى عليه إلى المستوي، فصار متشابهًا من هذا الوجه؛ فإن بين اللفظين والمعنيين قدرًا مشتركًا وبينهما قدر فارق وهو مراد في كل منهما، ونحن لا نعرف الفارق الذي امتاز الرب به فصرنا نعرفه من وجه ونجهله من وجه، وذلك هو تأويله، والأول هو تفسيره)[1]، فانظر إلى أي حد هو غريب بل هذيان وتهافت ما يتقوله راكب القول بهذه الحقيقة وأمثالها يصفون الله في هذه الحقيقة بالعلو والاعتدال الحقيقيين اللذين ما يعقل منهما العقلاء إلا ما يختص بالأجسام ثم يتسترون وراء الجهل بالكيف كأنما مجرد هذا العذر الواهي بل الذي لا مدخل له في محل النزاع أصلًا على ما سيأتي في موضع آخر بأجلى من هذا، نقول: كأنما هذا العذر الواهي كاف في قلب الحقائق وتحويل المستحيل إلى ممكن، بل صفة وجودية للواجب، ولكنها النتيجة الحتمية لغمط العقل وإهدار منطقه، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وما أحسن محاجة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده إياهم إذ يقول في حاشيته على العقائد العضدية (فإن قلت: إن كلام الله وكلام النبي ﷺ مؤلف من الألفاظ العربية ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة فيجب الأخذ بمدلول اللفظ كائنًا ما كان، قلت: حينئذ لا يكون ناجيًا إلا طائفة المجسمة الظاهريين القائلين بوجوب الأخذ بجميع النصوص، وترك طريق الاستدلال رأسًا مع أنه لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من الضلال والإضلال مع سلوكهم طريقًا ليس يفيد اليقين بوجه، فإن للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها فلا سبيل إلا الاستدلال العقلي، وتأويل ما يفيد بظاهره نقصًا إلى ما يفيد الكمال، وإذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء حيث لا فرق بين برهان وبرهان ولا لفظ ولفظ.

وقال في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ﴾[2] إن الوحي من الله للنبي ﷺ تنزيلًا وإنزالًا ونزولًا لبيان علو مرتبة الربوبية؛ لأن هناك نزولًا حسيًا من مكان

(1) ص111 فما بعدها.

(2) النور: 34.

مرتفع إلى مكان منخفض، ومن الغريب أنهم يقولون في الرد على هذا: إن علو الله على خلقه حقيقة أثبتها لنفسه في كتابه، لا حاجة لتأويله بعلو مرتبة الربوبية، وليت شعري إذا لم نؤوله بعلو مرتبة الربوبية فماذا نريد منه؟ وهل بقي بعد ذلك شيء غير العلو الحسي الذي يستلزم الجهة والتحيز؟ ولا يمكن نفي ذلك اللازم عنه متى أردنا العلو الحسي، فإن نفي التحيز عن العلو الحسي غير معقول ولا معنى للاستلزام إلا هذا، أما هم فينفون اللوازم، ولا أدري كيف ننفي اللوازم مع فرضها لوازم، هذا خلف، ولكن القوم ليسوا أهل منطق، والمتتبع لكلامهم يجد فيه العبارات الصريحة في إثبات الجهة لله تعالى.

وقد كفَّر العراقي وغيره مثبت الجهة لله تعالى[1] وهو واضح، لأن معتقد الجهة لا يمكنه إلا أن يعتقد التحيز والجسمية، ولا يتأتى غير هذا، فإن سمعت منهم سوى ذلك فهو قول متناقض، وكلامهم لا معنى له)[2] فجزاه الله عن هذا التحقيق خير الجزاء.

قوله: هذا مثل قول الممثل إذا كان للعالم صانع فإما أن يكون جوهرًا أو عرضًا؛ إذ لا يعقل موجود إلا هذان...إلخ.. قلنا هذا الكلام ينطوي على أمرين:

أحدهما وصمنا نحن المنزهة لربنا جل جلاله عن هذه الحقائق المحالة بوصمة التمثيل بمعنى أنا حين نقول بكون ظواهر هذه الحقائق التي ننفي عنه تعالى كحقيقة الاستواء مثلًا ليست إلا تلك الأمور المحالة المختصة بالأجسام فإن ذلك يكون منا تشبيهًا وتمثيلًا للمفهوم من أسمائه تعالى وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، بل بهذا وقع التصريح منه قبل وأقول: إنه لا أبين من شناعة المغالطة في هذا الكلام إذ حين لا يفهم المرء ولا يختلج بخاطره البتة أن في أي تلك الحقائق ما هو اسم للخالق تعالى أو صفة من صفاته، إنما اسمه وصفته هي مجازات هذه الحقائق، وأما هي - أعني هذه الحقائق - فأسماء وصفات مختصة بالمخلوقين لا تجاوزهم إلى الخالق أصلًا، أي أنه يعتقد التباين التام بين هذه الحقائق التي هي اسم المخلوق وصفته عنده وبين ما هو صفة الخالق واسمه، نقول: حين يكون الأمر على هذا النحو كما هو قولنا والحمد لله

(1) سيأتي تفصيل ذلك ووجه الرشد فيه في موضع أليق من هذا إن شاء الله.

(2) حاشية الإمام محمد عبده على العقائد العضدية ص168 فما بعدها.

فمن أين يا أولي الألباب يمكن أن يتصور هذا التشبيه والتمثيل؟ بل من أين وفي أي خيال مهما شط وجاوز في الجموح بصاحبه كل حدٍّ يمكن أن ينقلب اعتقاد تمام المباينة وعدم قيام هذه الحقائق بالرب أصلًا تشبيهًا وتمثيلًا لها بصفاته المقدسة القائمة به والمختصة به سبحانه؟ إنما يكون التشبيه والتمثيل فيما لو أثبتم أولًا بما لا نقدر على منازعتكم فيه أن هذه الحقائق قائمة به تعالى، ثم قلنا نحن مع ذلك هي القائمة بالمخلوق، إذن للزمنا التشبيه والتمثيل كما لزمكم وكما لزم معتقد انحصار الموجود في الجوهر والعرض والمعتقد ثبوت حقيقة صفة المخلوق للخالق، ولكن كيف ودون ذلك ما أدحضنا به جميع شبهاتكم ثم ما أقمناه من قاطع البرهان على استحالة ما تقرره تلك الشبهات من الباطل؟ والحمد لله رب العالمين.

ثاني هذين الأمرين اللذين ينطوي عليهما هذا الكلام: إيهامه أن الترديد العقلي السابق الواقع في دليلنا من كون المستوي إما أكبر من المستوى عليه أو أصغر أو مساويًا هو من قبيل الوهميات التي نقطع نحن ببطلانها، كترديد المجسم الموجود بين قسمي الجوهر والعرض، وكحصر الممثل حقائق جميع ما ورد في وصفه تعالى فيما هو صفة المخلوق واعتقاده مع ذلك ثبوت تلك الحقائق له تعالى، لا من التقسيمات العقلية الصحيحة الدائرة بين النفي والإثبات، وأقول قد عرف مثل الشيخ، رحمه الله، جلاء الفرق بين تقسيمنا وبين ما جاء من هذا الترديد وذاك الحصر، وكيف أن الأول هو من اللوازم العقلية البينة التي يمتنع تخلفها عن الملزوم، أعني كون الاستواء هو على سبيل الحقيقة امتناعًا ضروريًّا على ما تقدم، وأن ما في الثاني هو من الترديدات الوهمية التي أدحضناها وقام البرهان على بطلانها، وأن ما في الثالث ناشئ عن اعتقاد ثبوت الحقيقة وهو ما لا نقول به أصلًا، فأنى يستقيم لعاقل فضلًا عمن هو مثل الشيخ إلحاق ما هو حكم العقل بما هو من جموح الوهم؟

قوله: كما أنه تعالى موصوف بالعلم والقدرة والسمع والبصر ونحو ذلك دون أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم فكذلك هو سبحانه فوق العرش، ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها.

قلنا: سيأتي جوابه مفصلًا في السؤال التالي إن شاء الله تعالى.

6 – ومن ذلك أعني قلبكم للحقيقة تسميته تجاوزًا لله عنه صنيعنا في تعطيل الحقيقة المحالة وإعمال المجاز المقبول تعطيلًا للصفات وتسميته إيانا بذلك نفاة الصفات على حين أنا ما عطلنا صفة من صفات الله اللائقة بكماله ولا نفيناها أصلًا ولا أهملنا في ذلك البتة نصًّا من نصوص كتابه أو سنة رسوله ﷺ إنما غاية ما صنعناه أنا عطلنا من حقائق تلك الظواهر فحسب ما اضطرنا قاطع العقل وشهادة النقل إلى تعطيله، وبعبارة أخرى: ما عطلنا في باب الصفات وغيره إلا ما عطل الله ورسوله ولا أعملنا في ذلك إلا ما أعملاه حين لم يقيما دونه على قدر علمنا من دليل العقل أو شهادة النقل حاجزًا، ثم إنا على ذلك لم نهمل نصوص هذه الظواهر، إنما حملناها على مجازات تسيغها اللغة، ولا ينفر عنها عقل ولا نقل، وناهيكم بذلك اجتهادًا في فقه الدين وإفادة منه، والحمد لله رب العالمين.. فهذا قلبكم للحقيقة، **وأما تشويهكم في الوجوه الحسان** ففوق ما هو منه جلي في هذه الأربعة أعني أن تسموا نفي الحقيقة المحالة تعطيلًا للصفات، وأن تصموا الدليل القاطع بوصمة الشبهة، وأن تلطخوا عقول سلف الأمة وهداتها ودينهم بخسيسة اتباع الباطل على حين تنزهون عنها تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين وتخلعون عليهم اعتقاد الحق، وأن تجعلوا إكبار الشرع إهدارًا له، نقول ففوق ذلك فإنه لينطق من ذلكم التشويه المقصود كذلك بأبلغ المنطق وأشنعه أمران: **أولهما** دعواه أن التأويلات التي بأيدينا هي عينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه يعني الذي عارضه عثمان بن سعيد الدارمي بما أسماه رد عثمان بن سعيد على المريسي العنيد[1] وهي التأويلات التي كان السلف رضوان الله عليهم يضللونها والقائل بها.

وأقول: أما أن تأويلاتنا قد قال بها المريسي فشيء لا نعاب به أصلًا لو فقه ذو بصيرة يعقل عن الله ورسوله ويعرف أن الحكمة ضالة المؤمن ينشدها حيث وجدها، ما دمنا في تأويلاتنا عقلاء لا نأخذ من تأويله أو تأويل غيره إلا ما يقرره العقل ولا ينفر منه لسان العرب الخلص الذي أنزل عليه هذا القرآن المجيد وأرسل به هذا الرسول الكريم ﷺ، وأما أن السلف رضوان الله عليهم قد عابوا على الرجل تأويلاته وضللوه بها، فنقول ما بسبب كل تأويلات الرجل ضللوه وبدَّعوه، إنما بالخوض في أمور لم يروه أهلًا لها

(1) انظر عقائد السلف ص357.

وركوبه في ذلك أغاليط بعضها بالغ الشناعة كقوله إن الله بكل مكان، وكتأويله سمع الله وبصره[1] ورؤية المؤمنين له تعالى في الآخرة[2] مع أنه لا حاجة بالمنصف إلى الصرف عن الحقيقة في أي هذه الثلاثة أصلًا[3] إلى غير ذلك من مغاليط الرجل التي رآه القوم

(1) أي بالعلم، نفس المرجع ص399.

(2) أي بالعلم اليقيني به، المرجع نفسه ص413.

(3) أما السمع والبصر (فقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية: هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات، لأنه قد دلت الحجج السمعية على أنه تعالى سميع بصير، ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض، وليس في العقل ما يصرف هذه الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الإقرار بها بالمقتضى السالم عن المعارض) انظر المطالع بهامش المجلد الأول من شرح المواقف ص492 فما بعدها. لا يقال بل الصارف العقلي قائم وهو وجهان، أحدهما أن سمعه تعالى وبصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر، واللازم باطل عندكم، لأن عندكم ما سوى الله حادث. بيان الملازمة أن السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر، وإن كانا محدثين كان ذاته محلًّا للحوادث لأن السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى، لأن ذاته تعالى متصف بهما، واللازم محال أي لما سيأتي– أن ذاته تعالى يمتنع أن تكون محلًّا للحوادث، ثانيهما السمع والبصر تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو إدراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما، وكل منهما على الله محال، فلا يكون سميعًا بصيرًا أي على سبيل الحقيقة إنما يكون ذلك على سبيل المجاز المرسل من إطلاق السبب أعني السمع والبصر، وإرادة المسبب أعني العلم بالمسموع والمبصر. لا يقال ذلك لأنا نقول ما أيهما بصالح أن يكون صارفًا عقليًّا، بل كلاهما شبهة داحضة ذكرها أصحابنا وأجابوا عنها، أما الأول فأجابوا عنه باختيار أن السمع والبصر صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لإدراك المسموعات والمبصرات، وإدراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما، فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر. وتحقيقه أن انتفاء التعلق في الأزل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا، فإن خلوهما عن الإدراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما أصلًا في ذلك الوقت، وأما الثاني فأجابوا عنه بمنع الصغرى قالوا فإن من المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنًا للتأثر كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به، وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك، فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ألا يكون لسمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطًا به، وانظر نفس المرجع ص 494 والمجلد الثالث من شرح المواقف ص 74 فما بعدها من أعلى. فهذا السمع والبصر. وأما الرؤية فلا مانع عقليًّا أو غيره كذلك من وقوع الحال التي نسميها الآن رؤية والتي نجد الفرق الضروري بينها وبين العلم التام الحاصل بدونها بحيث (ينكشف تعالى لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافًا للمعتزلة من غير ارتسام =

بها معزولًا عن رتبة الراسخين في العلم الذين تصح من أمثالهم دعوى علم التأويل فعابوا عليه لذلك اشتغاله بما ليس له أهلًا وإشاعته ذلك في الناس، ودعوته إياهم إلى اعتناق هذه المغاليط ورد ما عليه هداة الأمة مما يخالفها لم يعيبوا جنس التأويل في هذا الباب أصلًا وكيف وقد تقدم لك عن السلف أنفسهم تأويل طائفة من حروف هذا الباب وصرفها عن ظاهرها. أليس قد أجمعوا على تأويل المعية وكون الله في السماء؟ أوليس قد أول الإمام أحمد رحمه الله من ثلاثة الأحاديث ما قدمنا لك؟

أولم يؤول كذلك قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ﴾ بإتيان أمره؟[1] أثم لم يؤول ابن خزيمة الصورة بما سيأتي له في موضعه؟ بل ألم يؤول مالك بن أنس نزوله تعالى بنزول رحمته

= أو اتصال شعاع به. وحصول مواجهة خلافًا للمشبهة والكرامية). انظر الطوالع بهامش المجلد الأول من شرح المواقف ص 501. ونقول لا مانع من وقوع ذلك حتى نضطر إلى صرف الوارد فيه عن حقيقته إلى مجازه. قال العلامة السيد في دفع شبهة المقابلة من شرحه المواقف: (وتحقيقه على ما في اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات. والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه). المجلد الثالث ص 113 وقيل مثل ذلك في الارتسام واتصال الشعاع.

قلت: ولعل مما يهون الأمر في هذه المسألة وييسر من تصورها أنا نعرف الله بعقولنا ونؤمن به بقلوبنا، والظاهر أنها في أجسامنا مع الاتفاق على أن هذا الظاهر لا يقتضي ارتسام ذات الرب تعالى أو أي من صفاته في قلوبنا الجسمانية أو أدمغتنا أصلًا، فأي مانع لدى المنصف إذن من أن ينكشف الرب تعالى لما في أعيننا من البصر من غير ارتسام أو مقابلة واتصال شعاع بمثل ما تكشف لما في قلوبنا الجسمانية وأدمغتنا من القلب والعقل الروحانيين من غير شيء من تلك المحظورات والله أعلم. على أن الخطب في تأويل هذه الثلاثة بعد ذلك كله هين ما ينبغي بمثله التضليل ولكنه ورع القوم وشدتهم في التمسك بدلالات النصوص رد فعل لصنيع خصومهم كما سبق. ومخافتهم من أثر هذا الصنيع على العامة. وحرصهم أتم الحرص على ألا يقرب أحد حمى بدعة مهما هان خطبها فجزاهم الله أحسن الجزاء على كل حال.

(1) قال العلامة ابن الجوزي الحنبلي رحمه الله في كتابه دفع شبهة التشبيه: (قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ أي بظلل: ذكر أبو يعلى عن الإمام أحمد أنه قال في قوله تعالى: ﴿أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ المراد به قدرته وأمره وقد بينه في قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَأۡتِيَ أَمۡرُ رَبِّكَۚ﴾ ومثل هذا في التوراة، وجاء ربك قال إنما هي قدرته - قال ابن الجوزي- ومنه تعلم أن الله تعالى منزه عن التحول والانتقال. فمن اعتقد خلاف ذلك مستدلًّا بظاهر هذه الآيات فهو ضال جاهل بما يليق بجلال الله تعالى). ص 245. وقال ابن حزم رحمه الله في الفصل: (وقد روينا عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ إنما معناه: وجاء أمر ربك). جـ 2 ص 153.

وأمره وملائكته؟[1] مما يدل دلالة بينة على أنه ليس جنس التأويل في هذا الباب هو المذموم عندهم إنما المذموم هو خصوص التأويلات الضالة واشتغال المرء بما ليس أهلًا للخوض فيه، فهذا هو الرأي في جل ما عددت من الكتب في هذه الفتوى وغيرها. نعم قد كان بعض المتقدمين الذين يزعمون أن طريقتهم هي عين طريقة السلف يضللون سائر تأويلات الرجل في هذا الباب من غير تفرقة بين مقبول عنها من العقل سائغ في اللغة كالتي نقول، وبين ما ليس كذلك كالتي رددناها معهم على الرجل. ولكن سبيل السلف على القطع في عقل كل ذي عقل أجل من هذا وأبر، بل إنها على القطع لمن هذا النفر براء. كيف لا وهذا الدارمي الذي نوهت بكتابه في هذه المقالة أبلغ التنويه يبلغ من الحشوية ونبذ جميع منطق العقلاء وراء الظهر حدًّا لا يرضى معه من التوحيد بغير أن يقول المرء إن لله مكانًا[2] وإن له حدًّا وغاية[3].

---

(1) انظر شرح النووي لمسلم جـ 6 ص 37.

(2) اقرأ من قوله هذا النص: قال: (وكيف يهتدي بشر للتوحيد وهو لا يعرف مكان واحده؟! فلا هو بزعمه في الدنيا والآخرة بواجده فهو إلى التعطيل أقرب منه إلى التوحيد. وواحده بالمعدوم أشبه منه بالموجود) عقائد السلف ص 360.

(3) اقرأ له أيضًا من المرجع نفسه هذا النقل قال: (وادعى المعارض أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية. وهذا الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته واشتق منه أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهمًا إليها أحد من العالمين، فقال له قائل ممن حاوره: قد علمت مرادك أيها الأعجمي وتعني أن الله لا شيء؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة. فالشيء أبدًا موصوف لا محالة. ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية. وقولك «لا حد له» يعني أنه لا شيء - قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه. ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله. والمكانة أيضًا حد وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدان اثنان. وسئل عبد الله بن المبارك: بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد. حدثنا الحسن بن الصباح البزار عن علي ابن الحسين بن شقيق عن ابن المبارك: فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء). ص 381 فما بعدها. وناهيك بهذا كله تعسفًا من الشيخ ومجافاة للمعقول، وأما روايته عن ابن المبارك، فقد قال المحدث العلامة الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه على رواية البيهقي في الأسماء والصفات عن ابن المبارك من عين هذا الطريق كون الله في السماء السابعة على عرشه وكون ذلك بحد. الحسن بن الصباح البزار (قال النسائي: ليس بالقوي وابن شقيق تكلموا فيه في الإرجاء وقد اختلفت الروايات =

وأنه مس بيده آدم عليه السلام حين خلقه مسيسًا[1] إلى غير ذلك من الحشوية والغلط الشنيع الذي لا يذهب مثله على منصف. له من شكر الله على نعمة العقل نصيب. لذلك فإنا نسفه من كلام الشيخ هذا الصنيع ونرده عليه بمثل ما رددنا صنيعك عليك. ونعده وأمثاله بذلك من رءوس شيعتك لا من سلف الأمة وهداتها الذين تزعم أنه منهم ورحمة الله الواسعة على ذلك الحافظ العلامة جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي إذ يقول في بيان السبب الذي من أجله وضع كتابًا في الرد على أمثال هذا الرجل من الجامدين على الظاهر وهو كتابه دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة: ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة أبو عبد الله بن حامد وهو شيخ الحنابلة الحسن بن حامد بن علي البغدادي وصاحبه القاضي أبو يعلى هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الحنبلي. وابن الزاغوني هو أبو الحسن بن عبيدالله

= عن ابن المبارك كما ترى، ولفظ في السماء السابعة لم يرد في الكتاب ولا في السنة فيجل مقداره أن ينطق بما لم يرد ولو مؤولًا. وكذا لفظ على العرش بدون استوى، ولعل بعض الرواة غيَّر وبدل رواية بالمعنى. وكثيرًا ما لا تدل صحة السند على صحة المتن. ولا شك أن هذا المتن منكر. وقد تكلف المصنف تأويله من غير حاجة إذ لا حجة في كلام غير المعصوم). قال البيهقي رحمه الله في تأويل مراد ابن المبارك بالحد: (قال الشيخ أحمد بن الحسين البيهقي: إنما أراد عبد الله بالحد حد السمع وهو أن خبر الصادق ورد بأنه على العرش استوى فهو على عرشه كما أخبر، وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان، وحكايته تدل على مراده. والله أعلم) وقال أعني البيهقي كذلك في تأويل رواية أخرى له عن ابن المبارك: (نعرف ربنا فوق سبع سماوات على العرش استوى بائن من خلقه ولا نقول كما قالت الجهمية إنه ههنا. وأشار إلى الأرض) (قلت: قوله بائن من خلقه يريد به ما فسره بعد من نفي قول الجهمية لا إثبات جهة من جانب آخر. يريد ما أطلقه الشرع والله أعلم) قال العلامة الكوثري في تأويل الفوقية في هذه الرواية: (وهذا المتن أقرب إلى التأويل بعلو الشأن كما ورد في اللغة. فيكون معنى الفوقية عدم الممازجة ردًّا على الجهمية مجازًا، فلا تكون الفوقية حسية. راجع جزء ابن جهبل) انظر جميع ذلك بالأسماء والصفات ص 427 بالصلب والهامش. والله أعلم.

(1) اقرأ في ذلك قوله: (فيقال لهذا المريسي الجاهل بالله وآياته: فهل علمت شيئًا مما خلق الله ولي خلق ذلك غيره، حتى خص آدم من بينهم أنه ولي خلقه من غير مسيس بيده فمسه؟ وإلا فمن ادعى أن الله لم يل خلق شيء صغر أو كبر فقد كفر غير أنه ولي خلق الأشياء بأمره وقوله وإرادته. وولي خلق آدم بيده مسيسًا لم يخلق ذا روح بيده غيره فلذلك خصه به وفضله وشرف بذلك ذكره. لولا ذلك ما كانت له فضيلة في ذلك عن شيء من خلقه؛ إذ كلهم خلقهم بغير مسيس في دعواك). المرجع نفسه ص 384.



الحنبلي. فصنفوا كتبًا شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسمعوا أن الله سبحانه وتعالى خلق آدم عليه الصلاة والسلام على صورته فأثبتوا له صورة ووجهًا زائدًا على الذات وعينين وفمًا ولهوات وأضراسًا وأضواء لوجهه هي سبحات ويدين وأصابع وكفًّا وخنصرًا وإبهامًا وصدرًا وفخذًا وساقين ورجلين، وقالوا سمعنا بذكر الرأس. وقالوا: يجوز أن يَمس ويُمس ويدني العبد من ذاته. وقال بعضهم: ويتنفس. ثم إنهم يرضون العوام بقولهم لا كما يُعقل. وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدوث، ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات. ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة، مثل يد على نعمة وقدرة. ولا مجيء وإتيان على معنى بر ولطف. ولا ساق على شدة. بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين، والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن، فإن صرف صارف حمل على المجاز. ثم يتحرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون نحن أهل السنة. وكلامهم صريح في التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام. وقد نصحت التابع والمتبوع. فقلت لهم يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع. وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يقل؟! فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه.

ثم قلتم في الأحاديث: تحمل على ظاهرها. فظاهر القدم الجارحة، فإنه لما قيل في عيسى عليه الصلاة والسلام روح الله، اعتقدت النصارى لعنهم الله تعالى أن لله سبحانه وتعالى صفة هي روح ولجت في مريم. ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه وتعالى مجرى الحسيات، وينبغي ألا يهمل ما ثبت به الأصل وهو العقل فإنا به عرفنا الله تعالى وحكمنا له بالقدم. فلو أنكم قلتم نقرأ الأحاديث ونسكت لما أنكر أحد عليكم إنما حملكم إياها على الظاهر قبيح، فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه، فلقد كسيتم هذا المذهب شيئًا قبيحًا حتى صار لا يقال عن حنبلي إلا مجسم. ثم زينتم مذهبكم أيضًا بالعصبية ليزيد بن معاوية وقد علمتم أن صاحب

المذهب أجاز لعنته، وقد كان أبو محمد التميمي يقول في بعض أئمتكم يعني القاضي أبا يعلى: لقد شان المذهب شينًا قبيحًا لا يغسل إلى يوم القيامة. أ هـ - ثم بين أن المصنفين الذين ذكرهم غلطوا في وجوه منها: أنهم قالوا هذه الأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم قالوا نحملها على ظواهرها، فوا عجبًا ما لا يعلمه إلا الله أي ظاهر له. وهل ظاهر الاستواء إلا القعود؟! وظاهر النزول إلا الانتقال؟! ومنها: أنهم لم يفرقوا بين خبر مشهور كقوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: ينزل الله إلى سماء الدنيا، وبين حديث لا يصح كقوله: رأيت ربي في أحسن صورة، بل أثبتوا بهذا صفة، وبهذا صفة. ومنها: أنهم تأولوا بعض الألفاظ في موضع ولم يتأولوها في موضع؛ كقوله: ومن أتاني يمشي أتيته هرولة، قالوا: ضرب مثلًا للإنعام. ومنها: أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس فقالوا: ينزل بذاته وينتقل ويتحول ثم قالوا: لا كما نعقل. فغالطوا من يسمع وكابروا الحس والعقل، فحملوا الأحاديث على المحسات. قال فرأيت الرد عليهم لازمًا؛ لئلا ينسب الإمام أحمد رحمه الله تعالى إلى القول بذلك. وإذا سكت نسبت إلى اعتقادي ذلك ولا يهولني أمر يعظم في النفوس؛ لأن العمل على الدليل خصوصًا في معرفة الحق تعالى فإنها لا يجوز فيها التقليد)[1] فجزاه الله أحسن الجزاء.

ثاني هذين الأمرين الناطقين أبلغ المنطق وأشنعه بالتشويه في الوجوه الحسان سلكه سامحه الله قولنا إن الله ليس فوق العرش حقيقة مع قول منكر الرؤية وقول محيل العلم والقدرة وغيرهما، بل قول منكر حقيقة حشر الأجساد والأكل والشرب الحقيقي في الجنة في قرن واحد مع تجلي أبين الفرق لمن هو أدنى من الشيخ بدرجات، فضلًا عن مثله.

بين قولنا وما أولئك المبطلون به قائلون - وأن بطلان تأويل لمخالفته المعقول أو المنقول كالذي قال أولئك ما كان له أن يرجح فضلًا عن أن يستلزم بطلان آخر لا يخالف شيئًا منهما. بل يوجبه برهانهما على ما عرفت. حتى يحسن الجمع بين هذين المتخالفين أعني ما نقول نحن به وما يقول أولئك المبطلون على هذا النحو.

(1) ص 5 فما بعدها.

قوله يكفيك دليلًا على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل. بل منهم من يزعم أن العقل جوز أو أوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله.

وقلنا: بل إحالة العقل في مسألتنا هذه مبنية على قاطع البرهان لا على مجرد الزعم والادعاء كما بين لكل ذي عينين. وما كان لدعوى المبطل جواز أو وجوب ما أحاله المحق وتشبيهه لذلك بما يشبه ما كان لشيء من ذلك على فساد الدعوى ودحوض شبهتها أن يقدح في دعوى المحق القائمة على قاطع البرهان. ولا أن ينال من برهانها القاطع نيلًا فإن ذلك لو كان وحاشا أصحاب العقول ما صح لمحق حقه أبدًا.

أليس قد علم العقلاء في كل آن ومكان أنه ليس من دعوى حق إلا وللمبطل في تفنيدها ومحاولة إطفاء نور الحق فيها جهد جهيد، ومع ذلك فإن عاقلًا لا يلتفت إليه ولا يجرد الحق بسبب ذلك عن كونه حقًا. ولا تخالج قلبه بسبب ذلك أيضًا خالجة شك في كون الباطل باطلًا. فمن أين صح من ذلك في ذهن الشيخ دليل على فساد قولنا فاعتبروا يا أولي الأبصار؟

قوله: يا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة.

قلنا: بل يا ليت شعرنا نحن بماذا يوزنان إذا لم يوزنا بالعقل. أما بأي العقول يا شيخ فالعقل الذي امتن الله على العقلاء بنعمته وفضلهم به على الجماد والعجماء ونعى عليهم أن يهملوه أو يأخذوا بما يخالف حكمه. ذلك القادر على أن يميز الخبيث من الطيب ولا يختلط عليه البرهان القاطع بالشبهة الداحضة. أما استئناسه بقول مالك رضي الله عنه أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء.

فنقول معاذ الله، ومن يقول ذلك من أهل الإيمان فضلًا عن أهل العلم بالقرآن كفحول العلماء الذين نحن على قدمهم رضوان الله عليهم. ولكن هل أثبت أو أثبت أحد ممن هو على مثل رأيك أولا أن ما نقول به وندعوكم إليه في هذه المسألة من الحق هو ترك لما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ حسبما هو مراد مالك رحمه الله من هذا القول في أهل الأهواء؟ فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا بل أبنا نحن بدلالة المعقول والمنقول أن الحق هو ما نحن عليه، وأن خلافه الذي أنتم عليه هو الباطل، فمن أين يستقيم للعاقل إذن أن

يجعل من الحق جدلًا ينزه عنه ساحة الله ورسوله، ويجعل من الباطل الذي قامت على خلافه حجة العقل والنقل حقًّا جاء به جبريل إلى محمد ﷺ؟

ولكن الهدى هدى الله.

قوله: كل من هؤلاء مخصوم بما خصم به الآخر قلنا لا أعجب من هذا فإن ما خصمنا به أهل الباطل برهان قاطع كما رأيت وما خاصمونا به شبهة داحضة. فأنى تستوي الظلمات والنور.

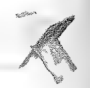
قوله العقل لا يحيل ذلك. يعني ما قال به وشيعته من إرادة الحقيقة في هذا الباب قلنا: بل أقمنا على استحالته البرهان.

قوله النصوص الواردة فيه لا تحتمل التأويل، قلنا: إن أراد أنها لا تحتمل التأويل أصلًا لكونها من قبيل النص فقد سبق ما فيه وكيف وسيأتيك تأويلها. وإن أراد أنها لا تحتمله لعدم القرينة الصارفة عن مقتضى الظهور إليه فحسبك من هذه القرينة ما أقمناه من البرهان على استحالة الحقيقة التي هي الظاهر في هذا الباب ووجوب الصرف عنها إلى المجاز ولا معنى للتأويل إلا هذا.

قوله عامة هذه الأمور قد علم أن الرسول ﷺ جاء بها بالاضطرار.. إلخ.

قلنا المعلوم أنه جاء به في هذا الباب بالاضطرار هو الألفاظ وأما أن المراد منها هو الحقيقة وليس المجاز على ما أنتم قائلون فغير معلوم أصلًا فضلًا عن أن يكون علمه بالاضطرار. بل هو عين الدعوى المتنازع فيها. فلا تسمع في مثلها دعوى الضرورة كما قرره الفضلاء في غير موضع. بل بان بما أسلفناه من البرهان أن هذا باطل يحيله العقل والنقل جميعًا. فمن أين يرقى مثله إذن حتى إلى درجة المظنون فضلًا عن المعلوم؟ فضلًا عما علمه بالاضطرار حتى يستقيم لغال مثل الشيخ أن يجعل التأويل فيه من جنس تأويلات القرامطة والباطنية في الحج والصلاة والصوم وسائر ما جاءت به النبوات ولكن الهوى يصنع الكثير.

قوله العقل الصريح يوافق ما جاءت به النصوص، وإن كان في النصوص من التفصيل ما يعجز العقل عن درك التفصيل، وإنما يعلمه مجملًا.



قلنا بل هذا هو الكلام المجمل الغامض بل المغالط الذي لا محصل له من الحق عند العقلاء، فقد بينا بالبرهان أنه لا العقل ولا النقل يوافق حقيقة هذه النصوص بل أصلًا على ما أنتم قائلون بل يخالفانها أشد المخالفة. إنما الذي يوافقان من هذه النصوص هو المجاز كما هو قولنا وكما سيأتي إن شاء الله، وأما التستر في هذه المواضع وراء مسألة عجز العقل عن التفصيل فقد بان كذلك أنه لا يغني عنكم شيئًا؛ لما أن الأمر ليس مجرد جهل بالكيفية، كما يحلو لكم أن تصوروه، إنما هو أن نفس هذه الحقائق جسمانيات لا تأتلف ولا تتقوم إلا بالجسماني، أعني أن الجسماني هو لا محالة جزء حقيقتها إن لم يكن تمامها، فيستحيل إذن قيامها بمن هو غير جسم باتفاق منا ومنك أعني الواجب تعالى، فهي إذن عين الدعوى المتنازع فيها، فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين.

قوله: الأساطين من هؤلاء الفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية فإذا كان هكذا فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه.

قلنا: ما يريد أولئك أن العقل غير قادر على تمييز ما هو مستحيل على الإله كهذه الحقائق مما هو جائز في حقه ولا عن الجزم باستحالة المستحيل وجواز الجائز حاشاهم.

فإن العلم بذلك يكاد يكون فطريًّا مشتركًا بين كافة العقلاء حين لا يهدرون منطق عقولهم. بل غاية ما أرادوا أن العقل لا يمكنه اليقين في عامة ما شأنه أن يستقل به السمع من هذه المطالب. وغيرها كسمع ربنا تعالى وبصره. ووقوع رؤيته في الآخرة وأن له عرشًا عظيمًا ولوحًا محفوظًا وملائكة مقربين إلى غير ذلك من أمثال هذه المطالب الإلهية التي لا مدخل للعقل في أمر اليقين بها أصلًا. إنما ذلك اختصاص السمع فأين هذا مما نحن فيه؟ على أن ما نحن فيه مما أرشد إليه النقل كذلك على ما بيناه في موضعه. فهو إذن ما تلقينا علمه من النبوات أيضًا.

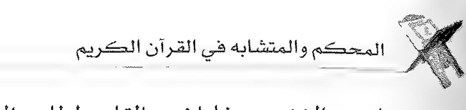
قولكم بعد كل هذا التحقيق: لو كانت الظواهر في هذا الباب معاني باطلة لكان فيه غاية الإعنات للخلق.. إلخ. قول إذن بين الغلط فإن عاقلًا ما يدري من أين يمكن أن يقع الإعنات فضلًا عن غايته مع قيام القرينة القاطعة على الاستحالة وعدم الإرادة ثم إلى ذلك قيام الحكمة البالغة على إيراد هذه الظواهر مع استحالة حقائقها والله أعلم.

السؤال الثاني

تفرقتكم بين ما وصف الرب تعالى به نفسه أو وصفه به رسوله بحيث تقولون بعضًا على حقيقته المتبادرة منه على حين تحيلون ذلك في البعض الآخر وتؤولونه نقول: صنيعكم هذا تفرقة بين المتماثلات بينة التحكم واللامبالاة بمنطق العقل أما النموذج المثالي لغاية التحقيق في ذلك وتمام البيان فحسبكم منه هذه النقول من رسائل شيخ الإسلام التدمرية والفتوى الحموية الكبرى والإكليل. قال في الأولى بعد كلام طويل في بيان أنه لا يلزم من اتحاد أسماء الخالق والمخلوق وصفاتهما تماثلهما في المسمى (فمن قال ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام ولا يحب ولا يرضى ولا نادى ولا ناجى، ولا استوى- كان معطلًا جاحدًا ممثلًا لله بالمعدومات والجمادات. ومن قال له علم كعلمي، أو قوة كقوتي أو حب كحبي أو رضاء كرضائي، أو يدان كيدي، أو استواء كاستوائي- كان مشبهًا ممثلًا لله بالحيوانات. بل لا بد من إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل. ويتبين هذا بأصلين شريفين ومثلين مضروبين «ولله المثل الأعلى» وبخاتمة جامعة.

فصل

فأما الأصلان: فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض فإن كان المخاطب ممن يقول بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة. وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهته. فيجعل ذلك مجازًا ويفسره إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات. فيقال له لا فرق بين ما تنفيه وبين ما أثبته. بل القول في أحدهما كالقول في الآخر. فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه. وهذا هو التمثيل، وإن قلت إن له إرادة تليق به كما أن للمخلوق إرادة تليق به. قيل لك وكذلك له محبة تليق به وللمخلوق محبة تليق به. وله رضا وغضب يليق به وللمخلوق رضا وغضب يليق به.



وإن قلت: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام. فيقال: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة. فإن قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق. وكذلك يلزم القول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته إن نفي عنه الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك مما هو من خصائص المخلوقين. فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات. وإن قال إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

فهذا المفرق بين بعض الصفات وبعض. يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته. فإذا قال المعتزلي: ليس إرادة ولا كلام قائم به لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات. فإنه يبين للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم. ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك.

فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل لأن الفعل الحادث دل على القدرة. والتخصيص دل على الإرادة. والأحكام دلت على العلم. وهذه الصفات مستلزمة للحياة. والحي لا يخلو عن السمع والبصروالكلام أو ضد ذلك، قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان.

أحدهما: أن يقال عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين. فهب أن ما سلكت من الدليل العقلي لا يثبت ذلك. فإنه لا ينفيه. والنافي لا بد أن يأتي بدليل كالمثبت سواء بسواء. وليس لك أن تنفيه بغير دليل. لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت. والسمع قد دل عليه. ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي. فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم.

الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات. فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالمشاهدة، والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته، وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة، تدل على حكمته البالغة.

كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى لقوة العلة الغائبة. ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة. وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات ويقر بالأسماء، كالمعتزلي الذي يقول إنه حي عليم قدير. وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة. قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات الصفات. فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهًا أو تجسيمًا. لأنا لا نجد في المشاهد متصفًا بالصفات إلا ما هو جسم قيل لك: ولا نجد في المشاهد ما هو مسمى حي عليم قدير إلا ما هو جسم. فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في المشاهد إلا للجسم فانف الأسماء. بل وكل شيء لأنك لا تجده في المشاهد إلا للجسم فكل ما يحتج به من نفي الصفات يحتج به نافي الأسماء الحسنى. فما كان جوابًا لذلك كان جوابًا لمثبتي الصفات.

وإن كان المخاطب من الغلاة نفاة الأسماء والصفات وقال لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير. بل هذه الأسماء لمخلوقاته؛ إذ هي مجاز لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم. قيل له: وكذلك إذا قلت ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير. كان ذلك تشبيهًا بالمعدومات. وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات. قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات. فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا. أو لا موجودًا ولا معدومًا ويمتنع أن يكون يوصف ذلك باجتماع الوجود والعدم أو الحياة والموت، أو العلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلًا لهما. وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب. فإن الجدار لا يقال له أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت. إذ ليس يقابل لهما قيل لك: أولًا: هذا لا يصح في الوجود والعدم. فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء. فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر وأما ما ذكرته من مقابل الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون.

والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا على الحقائق العقلية. وقد قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا

يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾ [النحل: 20، 21] فسمى الجماد ميتًا. وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم.

وقيل لك ثانيًا: فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك. فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما. فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك. وأيضًا فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم. بل ومن اجتماع الوجود والعدم ونفيهما جميعًا.

فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعًا مما نفيت عنه الوجود والعدم. وإذا كان هذا ممتنعًا في صرائح العقول كان هذا أعظم امتناعًا. فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات. وهذا غاية التناقض والفساد. وقيل له أيضًا: اتفاق المسميين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه. فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق. ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى. وأما ما نفيته فهو ثابت بالشرع والعقل. وتسميتك ذلك تشبيهًا وتجسيمًا تمويه على الجهال الذين يظنون أن كل معنى سماه مسمى بهذا الاسم يجب نفيه. ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس ليكذِّب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل. وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف الناس عقلهم ودينهم حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة وأبلغ الغي والضلالة.

وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة مستلزم تعدد الصفات وهذا تركيب ممتنع، قيل: وإذا قلتم هو موجود واجب وعقل وعاقل ومعقول. أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ - فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدًا. فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيبًا ممتنعًا. قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة. وليس هذا تركيبًا ممتنعًا. وهذا باب مطرد فإن كل واحد من النفاة لما أخبر به الرسول من الصفات لا ينفي شيئًا فرارًا مما هو محظور، إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه. فلا بد في آخر الأمر

مـن أن يثبـت موجودًا واجبًـا قديمًا متصفًا بصفـات تميزه عن غيره ولا يكـون فيها مماثلًا لخلقه. فيقال له: هكذا القول في جميع الصفات. وكل ما تثبته من الأسماء والصفات فلا بـد أن يدل على قدر تتواطأ فيه المسـميات ولولا ذلك لمـا فهم الخطاب ولكنا نعلم أن ما اختـص اللـه به وامتاز عن خلقه أعظم ممـا يخطر بالبال، أو يدور فـي الخيال. وهذا يتبين بالأصـل الثانـي وهو أن يقال: القـول في الصفات كالقول في الذات فـإن الله ليس كمثله شيء - لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله- فإذا كان له ذات حقيقية لا تماثل الذوات، فالـذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سـائر الصفات، فإذا قال السـائل: كيف استوى علـى العـرش؟ قيل له كما قال ربيعـة ومالك وغيرهما رضي الله عنهما: الاسـتواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسـؤال عن الكيفية بدعة لأنه سـؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه. وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيـف هـو؟ فإذا قـال: لا أعلم كيفيته. قيل لـه: ونحن لا نعلم كيفية نزولـه. إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف وهو فرع له وتابع له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سـمعه وبصره وتكليمه واسـتوائه ونزولـه، وأنت لا تعلم كيفية ذاتـه. وإذا كنت تقر بأن له حقيقـة ثابتـة في نفـس الأمر، مسـتوجبة لصفات الكمال لا يماثلها شـيء فسـمعه وبصره وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر. وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيهـا سـمع المخلوقين وبصرهم وكلامهم ونزولهم واسـتواؤهم. وهـذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السـمعيات. فإن من أثبت شـيئًا ونفى شـيئًا بالعقل إذن ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسـنة نظير ما يلزمه فيما أثبته. ولو طولب بالفرق بيـن المحظـور في هذا وهذا لـم يجد بينهما فرقًا. ولهذا لا يوجـد لنفاة بعض الصفات دون بعـض -الذين يوجبون فيما نفوه، إما التفويض، وإمـا التأويل المخالف لمقتضى اللفظ- قانون مسـتقيم. فإذا قيل لهم: لم تأولتم هذا وأقررتم هذا؟والسـؤال فيهما واحد، لم يكن لهـم جـواب صحيح. فهذا تناقضهم فـي النفي. وكذا تناقضهم فـي الإثبات. فإن من تأول النصـوص علـى معنى مـن المعاني التـي يثبتها فإنهـم إذا صرفوا النص عـن المعنى الذي هـو مقتضـاه إلى معنى آخـر لزمهم في المعنى المصـروف إليه ما كان يلزمهـم في المعنى المصـروف عنـه. فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسـخطه هـو إرادته للثواب والعقـاب، كان ما يلزمه فـي الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسـخط.

ولو فسر ذلك بمفعولاته وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فر منـه. فإن الفعل لا بد أن يقـوم أولًا بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول. إنما يكون على فعـل ما يحبه ويرضاه ويسـخطه ويبغضه المثيب المعاقـب. فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المفعول في الشاهد للعبد مثلوا. وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك الصفات.

فصـــل

وأمـا المثـلان المضروبان فإن الله سـبحانه وتعالى أخبر عما فـي الجنة من المخلوقات من إضافة المطاعم والملابس والمناكح والمسـاكن. فأخبر أن فيها لبنًا وعسلًا وخمرًا وماء ولحمًـا وذهبًا وفضـة وفاكهة وحورًا وقصـورًا. وقد قال ابن عباس رضـي الله عنهما: ليس في الدنيا شـيء مما في الجنة إلا الأسـماء. وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلـوق. ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا. إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق. وهذا بين واضح. ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق: فالسـلف والأئمة وأتباعهـم آمنوا بما أخبر الله عن نفسـه وعن اليوم الآخـر مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيـا وما في الآخرة وأن مباينة الله لخلقه أعظم.

والفريـق الثانـي: الذين أثبتوا ما أخبر به في الآخرة من الثـواب والعقاب ونفوا كثيرًا مما أخبر به من الصفات. مثل طوائف من أهل الكلام.

والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا كالقرامطة والباطنية والفلاسـفة أتباع المشائين ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسـه وعـن اليوم الآخر وذكر كلامًا في نحلة هذه الفرقة...

إلـى أن قال: وهـؤلاء الباطنية هم الملاحدة الذين أجمع المسـلمون علـى أنهم أكفر من اليهـود والنصارى- وما يحتج به على الملاحدة أهـل الإيمان والإثبات يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات على من يشـرك هؤلاء في بعـض إلحادهم. فإذا أثبت للـه تعالى الصفات ونفى عنه مماثلة المخلوقـات - كما دلت على ذلك الآيات البينات،

كان ذلك هو الحق الذي يوافق المعقول والمنقول، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات. والله سبحانه لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه. فإن الله لا مثيل له. بل له المثل الأعلى. فلا يجوز أن يشرك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ولا في قياس شمول تستوي أفراده. ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به. وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزهًا عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم فالخالق أولى أن ينزه عن مماثلة المخلوق. وإن حصلت موافقة في الاسم وهكذا القول في المثل الثاني وهو أن الروح التي فينا، فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء، وأنها تقبض من البدن وتسل منه كما تسل الشعرة من العجينة، وذكر كلامًا في اضطراب الناس فيها إلى أن قال: ومنهم من يقول ليس- يعني الجسم - مركبًا من هذا. بل هو مما يشار إليه. ويقال إنه هنا أو هناك.

فعلى هذا إن كانت الروح مما يشار إليها ويتبعها بصر الميت كما قال ﷺ: (إن الروح إذا خرجت تبعها البصر) وإنها تقبض ويعرج بها إلى السماء. كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح. والمقصود أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة سميعة بصيرة تصعد وتنزل وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات. والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرًا. والشيء إنما تدرك حقيقته بمشاهدته أو مشاهدة نظيره. فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات. فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته. وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها. فإذا كان من نفى صفات الروح جاحدًا معطلًا لها ومن مثلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلًا ممثلًا لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات مستحقة لما فيها من الصفات- فالخالق سبحانه وتعالى أولى أن يكون من نفى صفاته جاحدًا معطلًا، ومن قاسه بخلقه جاهلًا به ممثلًا، وهو سبحانه وتعالى ثابت بحقيقة الإثبات مستحق لما له من الأسماء والصفات)[1].

(1) الرسالة التدمرية من ص 12 إلى ص 21 وقوله في المثل الأخير بما قال قد بينه بأجلى من هذا وأشمل إلى الروح ما يشبهها من خلق الله - حيث قال في كتابه تفسير سورة الإخلاص: (وهذا تنبيه لهم على رب =

وقال في الفتوى الحموية الكبرى: (وأما أهل التأويل فيقولون إن النصوص الواردة في الصفات لم يقصد بها الرسول أن يعتقد الناس الباطل. ولكن قصد بها معاني ولم يبين لهم تلك المعاني. ولا دلهم عليها. ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها ومقصوده امتحانهم وإتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه ويعرف الحق من غير جهته. وهذا قول المتكلمة والجهمية والمعتزلة ومن دخل معهم في شيء من ذلك والذين قصدنا الرد في هذه الفتيا عليهم هم هؤلاء إذ كان نفور الناس عن الأولين[1] مشهورًا. بخلاف هؤلاء فإنهم تظاهروا بنصر السنة في مواضع كثيرة وهم في الحقيقة لا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا، لكن أولئك الملاحدة ألزموهم في النصوص نصوص المعاد - نظير ما ادعوه في نصوص الصفات فقالوا لهم: نحن نعلم بالاضطرار أن الرسول جاء بمعاد الأبدان. وقد علمنا فساد الشبهة المانعة منه. وأهل السنة يقولون لهؤلاء: ونحن نعلم

= العالمين حيث لم يعرفوا حقيقته ولا تصوروا كيف هو سبحانه وتعالى وأن ما يضاف إليه من صفاته هو على ما يليق به جل جلاله فإن الروح التي هي بعض عبيده توصف بأنها تعرج إذا نام الإنسان وتسجد تحت العرش وهي مع هذا في بدن صاحبها لم تفارقه بالكلية والإنسان في نومه يحس بتصرفات روحه تصرفات تؤثر في بدنه. فهذا الصعود الذي توصف به الروح لا يماثل صعود المشهودات فإنها إذا صعدت إلى مكان فارقت الأول بالكلية، وحركتها إلى العلو حركة انتقال من مكان إلى مكان. وحركة الروح بعروجها وسجودها ليس كذلك. فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج وأنه كلم موسى في الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر، فإن نزول الروح وصعودها لا يستلزم ذلك فكيف برب العالمين وكذلك الملائكة لهم صعود ونزول من هذا الجنس فلا يجوز نفي ما أثبته الله ورسوله من الأسماء والصفات ولا يجوز تمثيل ذلك بصفات المخلوقات، لاسيما ما لا نشاهده من المخلوقات فإن ما ثبت لما لا نشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس مماثلًا لما نشاهده منها فكيف برب العالمين الذي هو أبعد عن مماثلة كل مخلوق من مماثلة مخلوق لمخلوق وكل مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لا يماثله من الخالق بالمخلوق، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا) ص 92.

(1) يعني بهم أهل التخييل. انظر هذه الفتوى ص 22.

بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات. ونصوص الصفات في الكتب الإلهية أكثر وأعظم من نصوص المعاد ويقولون لهم معلوم أن مشركي العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد. وقد أنكروه على الرسول وناظروه عليه. بخلاف الصفات فإنه لم تكن العرب تنكرها فعلم أن إقرار العقول بالصفات أعظم من إقرارها بالمعاد. وأن إنكار المعاد أعظم من إنكار الصفات. فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به. وما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به؟ وأيضًا فقد علم أنه ﷺ قد ذم أهل الكتاب على ما حرفوه وبدلوه. ومعلوم أن التوراة مملوءة من ذكر الصفات. فلو كان هذا مما بدل وحرف لكان إنكار ذلك عليهم أولى. فكيف وكانوا إذا ذكروا بين يديه الصفات ضحك تعجبًا وتصديقًا لها[1] ولم يعبهم قط بما تعيب النفاة لأهل الإثبات على لفظ التجسيم والتشبيه ونحو ذلك بل عابهم بقولهم ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: 64] وقولهم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: 181] وقولهم إنه استراح لما خلق السماوات والأرض فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [سورة ق: 38] والتوراة مملوءة من الصفات المطابقة للصفات المذكورة في القرآن. فإذا أجاز أن نتأول الصفات التي اتفق عليها الكتابان فتأويل المعاد الذي انفرد به أحدهما أولى. والثاني مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه باطل. فالأول أولى بالبطلان[2].

وزاد في الإكليل (ونكتة هذا الكلام – أي الذي لزم منه في زعمه تفرقة أصحابنا بين المتماثلات – أن غالب من نفى وأثبت شيئًا مما دل عليه الكتاب والسنة لا بد أن يثبت

(1) يشير بذلك إلى ما أخرجه الشيخان وغيرهما واللفظ للبخاري عن عبد الله بن مسعود (أن يهوديًا جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد إن الله يمسك السماوات على أصبع والأراضين على أصبع والجبال على أصبع والشجر على أصبع والخلائق على أصبع ثم يقول: أنا الملك. فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ قال يحيى بن سعيد وزاد فيه فضيل بن عياض عن منصور عن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله: فضحك رسول الله ﷺ تعجبًا وتصديقًا له) انظر البخاري كتاب التوحيد جـ 4 ص 280، مسلم بشرح النووي كتاب صفة القيامة والجنة والنار جـ 17 من ص 129 إلى ص 131.

(2) من ص 22 إلى ص 24.

الشيء لقيام المقتضى وانتفاء المانع. وينفي الشيء لوجود المانع أو لعدم المقتضى. أو يتوقف إذا لم يكن له عنده مقتضى ولا مانع. فيبين له أن المقتضى فيما نفاه قائم كما أنه فيما أثبته قائم. إما من كل وجه. أو من وجه يجب به الإثبات، فإن كان المقتضى هناك حقًّا فكذلك هنا. وإلا فدرء ذاك المقتضى من حيث درء هذا.

وأما المانع فيبين أن المانع الذي تخيله فيما نفاه من جنس المانع الذي تخيله فيما أثبته. فإذا كان ذلك المانع المستحيل موجودًا على التقديرين، لم ينج من محذوره بإثبات أحدهما ونفي الآخر. فإنه إن كان حقًّا نفاهما وإن كان باطلًا لم ينف واحدًا منهما. فعليه أن يسوي بين الأمرين في الإثبات والنفي. ولا سبيل إلى النفي فتعين الإثبات.

فهذه نكتة الإلزام لمن أثبت شيئًا. وما من أحد إلا ولا بد أن يثبت شيئًا أو يجب عليه إثباته. فهذا يعطيك من حيث الجملة أن اللوازم التي يدعي أنها موجبة النفي خيالات غير صحيحة وإن لم يعرف فسادها على التفصيل. وأما من حيث التفصيل فيبين فساد المانع وقيام المقتضى كما قرر هذا غير مرة.

فإن قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض، كالحياة والعلم والقدرة ولم يثبت ما هو فينا[1] أبعاض، كاليد والقدم هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم. قيل له: وتلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي. فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضًا. أو تسميتها أعراضًا لا يمنع ثبوتها. قيل له: وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبًا وأبعاضًا أو تسميتها تركيبًا وأبعاضًا لا يمنع ثبوتها. فإن قيل: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء قيل له: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض فإن قال: العرض ما لا يبقى وصفات الرب باقية. قيل: والبعض ما جاز انفصاله عن الجملة وذلك في حق الله محال. فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله تعالى مطلقًا. والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه.

(1) في المطبوعة التي بين أيدينا وفي مجموعة الرسائل الكبرى جـ 2 ص 28 «فيها» والصواب ما أثبتناه كما هو بين.

فإن قال: أنا أعقل صفة ليست عرضًا[1] بغير متحيز. وإن لم يكن له في الشاهد نظير. قيل له: فاعقل صفة هي لنا بعض لغير متحيز. وإن لم يكن له في الشاهد نظير فإن نفى عقل هذا نفي عقل ذاك. وإن كان بينهما نوع فرق. لكنه فرق غير مؤثر في موضع النزاع ولهذا كانت المعطلة تنفي الجميع لكن ذاك أيضًا مستلزم لنفي الذات. ومن أثبت هذه الصفات الخبرية من نظير هؤلاء. صرح بأنها صفة قائمة به كالعلم والقدرة، وهذا أيضًا ليس هو معقول النص. ولا مدلول العقل وإنما الضرورة ألجأتهم إلى هذه المضايق)[2].

لا يقال ذلك لأنا نقول: نختار إثباتًا بلا تمثيل وتنزيهًا بلا تعطيل. لكن لا على الوجه الذي يمجه فصيح اللسان الذي تنزل به هذا الشرع أو ينفر منه منطق العقل الذي لو لا نعمة الله به على العقلاء ما حصل لهم التصديق بهذا الشرع أصلًا. ولا كانوا مكلفين بشيء منه البتة أقول. لا نثبت وننزه على مثل هذا الوجه كما هو لازم قولكم، بل نثبت وننزه على وجه يساوقه مأنوس لسان الخلص، ويشد من أزره منطق العقل الرشيد. وبيانه أنا نختار مثلًا أن الله عالم بعلم، حي بحياة... إلخ.

فنحمل هذه الصفات كلها على حقيقتها التي لا يمنع من إرادتها في العقل مانع على ما سبق، ثم نأبى عليكم مثلها في المحبة والرضا والغضب والكراهة وأمثالها فنجعل ذلك مجازًا ونفسره إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات للفرق البين بين الحقائق التي أثبتنا والتي نفينا.

قولكم كما أن له سبحانه إرادة تليق به فله محبة ورضا وغضب ورحمة تليق به أي بلا داع إذن لصرف أي ذلك عن حقيقته.

قلنا أهذه الحقائق التي نفينا مما تعقلون معنى بالنسبة له تعالى بوجه ما. كما عقلنا ما أثبتناه من معنى الإرادة والقدرة وغيرهما أعني عقلنا لذلك بالرسم والأثر لا بالحد لما أن صفات ربنا تعالى كذاته لا يكتنه كنهها. فإن لم تعقلوا من ذلك المعنى اللائق بالله في هذه

(1) كذا في النسخة التي بين أيدينا وفي المرجع السابق ص 29 ولا تحسب الصواب إلا أن يقال أنا أعقل صفة هي لنا عرض بغير متحيز.. إلخ. فإنه الذي يقضي به تمام التنظير ودقته كما لا يخفى.

(2) الإكليل في المتشابه والتأويل من ص 39 إلى ص 42.

الحقائق شيئًا. قلنا أنتم إذن في هذه المسألة بين أمرين لا ثالث لهما. فإما أن تصير ألفاظها عندكم من قبيل المهمل الذي لا يفهم منه المخاطب معنى البتة. وهو ما ركبتم في نفيه وتفنيد قائله متن كل صعب وذلول. وإما أن تقولوا حينئذ بعدم ذلك المعنى الذي لم يقم عليه دليل. اللهم إلا أن يعتبر مجرد ورود اللفظ عندكم لا محالة دليلًا على ذلك المعنى وهو ما لا يقول بمثله من يحترم منطق العقل تقولوا بعدم ذلك وتحملوا هذه الألفاظ على ما حملناها عليه من المجازات بعد إذ استحالت حقائقها غير اللائقة واستحال في منطق العقل السليم أن يخاطبنا الحكيم بما هو من قبيل المهمل.

وأما إن زعمتم أنكم تعقلون ذلك المعنى اللائق من هذه الحقائق وهو قولكم بالفعل. فنقول ينطوي هذا الزعم لا محالة على د عويين.

أ - وجود ذلك المعنى.

ب - وتعقلكم إياه.

وأنتم على كلتيهما مستدلون فأما أولى الطريقتين اللتين استدللتم بهما على وجود ذلك المعنى أعني إن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين.. إلخ.

فنقول إنما كان يصلح في محاجتنا هذا الكلام. لو أنا أطلقنا كلمتنا في هذه المسألة مرسلة لا قيد لها. وقاعدة عامة يندرج تحتها جميع الجزئيات دون فرق بين ما يصلح للاندراج تحتها وما يمنع من صلوح اندراجه مانع كما هنا.

فأما حيث قصرنا هذه الدعوى على خصوص ما نحن فيه أعني أن عدم الدليل إنما يستلزم عدم المدلول في خصوص مسألتنا هذه ونحوها لا في غير ذلك من المواطن الأخرى لنكتة شريفة حصلت هنا دون سائر المواطن وهي أن عدم الدليل هنا يستلزم لا محالة عدم علمنا بالمدلول ضرورة اتفاق الكل بل قطعة. على أن علم ذلك المدلول ليس من قبيل العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى دليل. ولا هو مما يؤخذ مثله من طريق الهوى والتشهي أو الرجم بالغيب.

حاشا لصفات الله العلي الأعلى. على أن ما هو من هذا الطريق ليس في الحقيقة علمًا البتة. فلم يبق إذن إلا أن يحصل علمه من الدليل.

وإذا كان الغرض هنا هو عدم الدليل فإنه لم يبق إذن سبيل إلى علم ذلك المدلول أصلًا ثم عدم العلم به يستلزم لا محالة أن يكون الخطاب به من قبيل الخطاب بالمهمل. هو ما سلف أن أقمنا القاطع على بطلانه والحمد لله. فلذلك قلنا إن عدم الدليل هنا حجة على عدم المدلول وإيذان بأن علينا أن نحمل اللفظ الوارد على مدلول آخر لا يأباه الذوق الخالص اللسان ولا ينفر منه العقل السليم، فهذا جوابنا عن أولى الطريقتين اللتين استدللتم بهما على وجود ذلكم المعنى اللائق. وبه تبين أن المعارض لذلك المعنى قائم في العقل على رغم مكابرتكم بإنكاره.

وأما ثانيتهما: وهي ما عولتم عليه أعظم التعويل في إثبات وجود ذلك المعنى وتعقله جميعًا أعني قولكم نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على المشيئة... إلخ.

فنقول: هذا الكلام عند التأمل والتحقيق مغالطة وقياس للغائب على الشاهد فيما لم يقم الدليل على تساويهما فيه.. أما كونه مغالطة فلأن الشيء إنما يعتبر دليلًا إذا لزم من وجوده وجود مدلوله. ولا ريب أن كل واحد من الإحسان والإكرام والعقوبة. إلى آخر ما سقتموه وما يمكن أن تسوقوه دليلًا على مدعاكم مع ملاحظة إقحامكم هنا مسألة الحكمة مع أنه لا نزاع بيننا وبينكم البتة في إثباتها اللهم إلا أن تريدوا منها العلة فحينئذ نأباها عليكم وننازعكم في حقيقتها نزاعنا في سائر ما أحلناه من الحقائق في هذا الباب نقول لا ريب أن كل واحد من هذه الأفعال يدل لا محالة على إرادته ونحن وأنتم لا محالة على هذا القدر متفقون.

ولكن من أين الدلالة فيه على أن من وراء تلك الإرادة التي نسميها نحن في الأول رحمة وفي الثاني محبة وفي الثالث بغضًا.. إلخ. أو نسمي الأفعال نفسها بهذه الأسامي مجازًا مرسلًا من إطلاق ما هو سبب عادة على ما هو مسبب له؟ كذلك نقول: من أين الدلالة على أن من وراء تلك الإرادة شيئًا آخر هو معنى حقيقي لهذه الأسامي فضلًا عن لزوم وجود هذا المعنى وتعقله؟ وأما كونه قياسًا للغائب على الشاهد، فلأنه حيث لم يقم التلازم في العقل بين الفعل وبين أي من مسميات هذه الأسامي على مثل ما قام بين الفعل وبين إرادته مثلًا، إنما غاية ما هنالك أنا وجدنا هذه المعاني في الشاهد تسبق إرادة الفعل

وتؤثر فيها، وأنتم لم تقيموا الدلالة أصلًا على أن مثل هذا التأثير حكم عقلي، لا مجرد أمر جرت به عادة الحكيم سبحانه في خلق أفعال عباده شاهدًا. نقول حيث كان الأمر ذلك. فإن تعديتكم هذا الحكم إلى الواجب سبحانه يكون لا محالة قياسًا للغائب على الشاهد فيما لم يقم على المساواة فيه الدليل كما قلنا.

فإذا انضاف إلى ذلك كله أنا وجدنا غير واحدة من الأمارات المرجحة إن لم تك معينة أحيانًا لكون هذه الأسامي ليست من الصفات القديمة للرب سبحانه بل هي أمور من جملة مقدوراته المقهورة تحت سلطان قدرته وإرادته فمن ذلك:

أ- ما يلهج به عامة المسلمين وخاصتهم آناء الليل والنهار وهو محل إجماعهم من سؤال الله رحمته ومحبته ورضاه. فإنه لا يتبادر من مثل هذا السؤال إلا أن هذه المسئولات كغيرها من مقدورات الله التي ينفذها بقدرته إذا شاء ويبقيها في طيات العدم إن لم يشأ فإنه لا يسأل إلا الفعل الحادث الخاضع لسلطان القدرة والإرادة. لا ما هو وصف للرب قديم لا دخل للقدرة والإرادة في حصوله أصلًا. ألا ترون أن عاقلًا لا يمكن أن يسأل الله أن يعلم الله شيئًا ما. أو يقدر عليه أو يريده[1] لما أن علم الله وقدرته وإرادته من الصفات القديمة التي لا يمكن في العقل تخلفها حتى تسأل.

ب- ومن هذا القبيل ما أخبر به تعالى من كتبه على نفسه الرحمة[2] وتبادر ذلك أبين التبادر في أن رحمته ليست من صفاته القديمة الواجبة لنفس ذاته شأن القدرة والإرادة مثلًا بل هي في نفسها ممكنة مستوية الطرفين. أعني طرفي الوقوع واللا وقوع. وإنما وجوبها لتعلق الإرادة بذلك الوجوب شأن كل مقدور تعلقت به الإرادة كما لا يخفى.

جـ- ومن ذلك أنه تعالى قرن رحمته بما لا شبهة في كونه من فعله وفسرها بذلك أعني فعله وسماه بها وقابل بينها وبينه. فمن الأول أنه عطف بها على المغفرة في نحو قوله في خاتمة البقرة: ﴿وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ﴾ وعلى التخفيف في نحو قوله في

(1) أي ما اعتقد ذلك العاقل قدم الصفة الأخيرة وإلا بأن كان قائلًا بحدوثها كالمعتزلة والكرامية. لم يبعد منه أن يسألها. وانظر المجلد الثالث من شرح المواقف ص 70 فما بعدها.

(2) انظر الآيتين رقم 12، 54 من سورة الأنعام.

نفس السورة: ﴿ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ﴾ وعلى الفضل كقوله في يونس: ﴿قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ﴾ ولا ريب أن مراعاة النظير التي يحرض على توخيها في الكلام البليغ - دع عنك القرآن أبلغ الكلام وأحسن الحديث- تقضي ألا يقرن الشيء إلا إلى ما هو من جنسه.

لا يقال: فكما وقع هذا القرن فقد وقع مثله. ولكن بما لا شبهة في كونه صفة قديمة كقوله تعالى في غافر: ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ الآية. فقد عطف بالعلم الذي هو صفة قديمة باتفاق منا ومنكم في هذه الآية على الرحمة فإن قضت مراعاة النظير هناك بما نقول فحقها أن تقضي هنا إذن بكون الرحمة صفة قديمة كالعلم. فإما جمعت بين النصوص فقلت مثلًا ما هناك مقول على الفعل وما هنا على الصفة القديمة.

إما لأن اسم الرحمة مشترك بينهما. فيكون الإطلاق في كل على سبيل الحقيقة وإما لأن قولها على الفعل مجاز مرسل بعلاقة السببية.

نقول: إما جمعت بين النصوص على هذا النحو آخذًا بمقتضى مراعاة النظير في الكل. وإما أهملت هذه المراعاة في الكل كذلك. وإما أخذت بها في الكل كذلك وأبيت علينا الجمع فتعارض البينتان فتساقطان ولا تتم لك الدلالة بما ذكرت فوق ما يلزمك على هذا الأخير من القول بوقوع التعارض والاختلاف في القرآن على حين نزه الله كتابه عنه. وجعله أعني ذلك الاختلاف أمارة كون الكلام من عند غير الله.

لا يقال ذلك لأنا نقول: نختار من هذا الترديد الجمع بين النصوص آخذين بمقتضى هذه المراعاة في كل. ولكنا لا نقولها مع ذلك فيما استشكلتم من الآية الكريمة على ما تدعون. بل نقولها على إرادة ما سبقت الإرادة من خير الخلق مجازًا بقرينة ما قلناه من أن حملها على ما تدعون مع كونه غير مفهوم البتة لا بالكنه ولا بالأثر على ما سبق تجويز لوقوع المهمل فيما هو أبلغ البيان. فلا تدل الآية على ما تقولون أصلًا بل على عكسه كما هو بين.

هذا، وأما تفسيرها بالفعل فذلك حيث قال جل اسمه: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ قال البيضاوي رحمه الله في تفسير هذه الآية: ﴿أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا﴾ يعني إلى

آخر الآية (استئناف بتفسير الرحمة. وقرأ نافع وابن عامر وعاصم ويعقوب بالفتح على البدل منها)[1].

قلت: وهذان هما أظهر أوجه إعراب أن هذه كسرًا وفتحًا.

ومع ذلك فإنه يمكن رجع بقية الأوجه إلى هذين في المعنى كما يعلم بأدنى تأمل[2] وأما تسمية الفعل بها فذلك فيما أخرجه الشيخان واللفظ للبخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**اختصمت الجنة والنار إلى ربهما...**» الحديث. وفيه فقال الله تعالى للجنة: «**أنت رحمتي وقال للنار أنت عذابي أصيب بك من أشاء...**» الحديث[3].

وأما إيقاعها في مقابلة الفعل فكهذا الحديث وكقوله عز قائلًا: ﴿قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾ الآية. وكل ذلك بين.

د - ومن ذلك ما علمناه مَنْ لا ينطق عن الهوى ﷺ من كون رحمة الله من جعله وخلقه وكونها منقسمة متبعضة. وذلك إذ قال فيما أخرج الشيخان واللفظ للبخاري عن أبي هريرة «**جعل الله الرحمة مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءًا وأنزل في الأرض جزءًا واحدًا فمن ذلك الجزء يتراحم الخلق حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه**»[4] وفي رواية لمسلم عن أبي هريرة: «**أن لله مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والإنس والبهائم والهوام. فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها تعطف الوحش على ولدها. وأخر الله تسعًا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة**»[5] وفي أخرى له عن سلمان: «**إن الله خلق يوم خلق السماوات والأرض مائة رحمة كل رحمة**

---

(1) ص 169.

(2) انظر جميع هذه الأوجه في الفتوحات الإلهية للجمل جـ 2 ص 35 فما بعدها.

(3) البخاري بحاشية السندي كتاب التوحيد جـ 4 ص 488 فما بعدها. مسلم بشرح النووي كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها جـ 17 من ص 180 إلى ص 183.

(4) البخاري بحاشية السندي كتاب الأدب جـ 4 ص 51. مسلم كتاب التوبة جـ 17 ص 68 بشرح النووي.

(5) المرجع الأخير ص 69.

طباق ما بين السماء والأرض. فجعل منها في الأرض رحمة. فبها تعطف الوالدة على ولدها والوحش والطير بعضها على بعض. فإذا كان يوم القيامة أكملها بهذه الرحمة»[1].

هـ - ومن ذلك ما أخبرناه ﷺ كذلك عن ربه من كون غضب الله مسبوقًا مغلوبًا كالذي عند الشيخين واللفظ للبخاري عن أبي هريرة: «**لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش أن رحمتي غلبت غضبي**»[2].

وفي رواية للبخاري عن أبي هريرة: «**أن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه أن رحمتي سبقت غضبي**»[3] . فإنه لا ريب في تبادر إحدى هاتين الخصيصتين أعني المغلوبية وقضاء ثانيتهما أعني المسبوقية يكون موصوفهما مخلوقًا حدثًا لا وصفًا قديمًا واجبًا لنفس ذات الرب سبحانه إلى غير ذلك من القرائن الصارفة عن كون هذه الأسامي صفات قديمة إلى كونها أفعالًا محدثة لا يقال: نحن لم نزعم زعمكم من استحالة اتصاف الرب تعالى بالحوادث حتى يرد علينا الخلل بكل ما ذكرتموه. بل نحن ملتزمون إمكان ذلك وأن الله يخلق منه في ذاته ما يشاء بقدرته وإرادته. فلا يرد علينا إذن شيء مما ذكرتموه أصلًا. ذلك بأن كل واحد من هذه الأسامي وإن كان وصفًا للرب سبحانه فهو بوصفه مخلوقًا في ذات الله بقدرته ومشيئته لا محالة فعل له حادث يجوز اقترانه بغيره من الأفعال وتفسيره به إلى آخر ما ذكرت من السمات الموجبة لكونه فعلًا حادثًا لا صفة قديمة. بل ذلك هو قولنا في كل ما سبب امتناع كونه صفة للرب تعالى عندكم أنه حادث وهل لكم في امتناع ذلك نعني اتصافه تعالى بالحوادث إلا مجرد شبهات. فندها موردها من أكابر المتكلمين أنفسهم[4].

لا يقال ذلك لأنا نقول إنما كانت تتم لكم هذه المقالة لو كان كل ما دلل به أصحابنا على هذا المطلب أعني مطلب امتناع قيام الحادث بذات الرب تعالى مدخولًا حقًّا لكن

(1) نفس المرجع.

(2) البخاري بحاشية السندي كتاب بدء الخلق جـ 2 ص 208 والمرجع السابق من مسلم ص 67 فما بعدها.

(3) كتاب التوحيد جـ 4 ص 281.

(4) انظر الطوالع وشرحه المطالع بهامش المجلد الأول من شرح المواقف وحواشيه من ص 431: 437 المجلد الثالث من شرح المواقف وحواشية من ص 27: 30، وشرح التجريد بهامش هذا المجلد من ص 295: 297.

بعض ذلك متين ما لشبهة عليه عند التحقيق من فرار، وذلك أنا نختار من كلام أصحابنا في هذا المقام ما جعله شارح التجريد رحمه الله فاتحة أوجه استدلالهم على هذا المطلب ونظمه نظمًا حسنًا فقال:

(الأول: أنه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه. وهو باطل بالإجماع ووجه اللزوم أن ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصًا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه. وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق. على أن كل ما يتصف هو تعالى به يلزم أن يكون صفة كمال)[1].

لا يقال منقوص كما قاله مولى حسن جلبي في حاشيته على شرح المواقف بالمتجدد أعني ما لا وجود له في الخارج أصلًا. وتجدد الوصف به في مجرد اعتبار العقل. فإن هذا المتجدد صفة كمال فالخلو عنه نقص - قال- فإن قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الإضافات العدمية التي ليست صفات كمال. قلت إن كان قولك[2] التي ليست صفة كمال أن جعل صفة مساوية للموصوف ورد أن بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعالمية العالم مثلًا. وإن جعل صفة مقيدة يتجه أن عدم مثله في الحوادث غير ظاهر[3]. ثم ممنوع بما ذكروه والتلخيص لشارح التجريد كذلك من أنا لا نسلم أن الخلو عن صفة الكمال نقص. وإنما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفًا بكمال يكون زواله[4] شرطًا لحدوث هذا الكمال. وذلك بأن يتصف دائمًا بنوع كمال يتعاقب أفراده بغير بداية ونهاية. ويكون حصول كل لاحق مشروطًا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الأفلاك. فالخلو عن كل فرد يكون شرطًا لحصول كمال. بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصًا[5] لا يقال ذلك لأنا نقول: لا شيء منهما بتام لقائله.

(1) المرجع الأخير ص 295 فما بعدها.

(2) كذا وقع فيما بين أيدينا، والصواب عندي حذف «إن كان» أو حذف «إن» الشرطية قبل «جعل» الآتية.

(3) المجلد الثالث ص 28 من أسفل.

(4) أي الوصف الذي حصل الخلو عنه.

(5) هامش المرجع السابق ص 296.

أمـا النقـض فتختار في جوابه الشـق الأول من ذلك الترديد. أعنـي أن يكون قولنا في الدفع التي ليسـت صفة كمال صفة كاشـفة مسـاوية للموصوف «قوله بعـد العدميات قد يكـون صفـة كمال».. إلـخ. قلنا بعد تحمل القـول بصحة أن يقال للحال عنـد مثبتيها من أصحابنـا كالعالميـة أنها مـن الإضافات العدمية وغـض النظر عن أن حق كونها واسـطة عندهم بين الموجود والمعدوم. ألا تسلك في العدميات كما لا تعد من الوجوديات. فإنا لا نسلم نحن بما قال به بعض أصحابنا من الحال حتى نعد عالمية العالم تعالى منها.

إنمـا العالمية وأمثالها عندنا هي قيام تلك الصفـات الوجودية بالذات، فالكمال الذي هنـاك إذن إنمـا هـو في صفات وجوديـة، لا في أمور عدميـة حتى يرد علينا مـا يدعيه من كون بعض العدميات قد يكون صفة كمال. سلمناه ولكنا لا نسلم أن عالمية العالم تعالى وأمثالها إذا كانت حالًا كانت من المتجدد كما زعم أبو الحسين من المعتزلة[1] في عالميته سبحانه.

بل نقول إنها أزلية الثبوت لذاته تعالى والمتجدد إنما هو مجرد التعلق الاعتباري الذي لا كلام لنا فيه.

سـلمناه ولكن كلامنا فـي كمال مخصوص هو الخارجي المتحقـق في الأعيان، وهو منتـف عـن هذه العدميـات بداهة، لا فـي مطلق كمال حتى لـو كان أمـرًا اعتباريًا لا أثارة فيـه للتحقـق خارجًا، إنما حصوله في مجرد الاعتبار فحسـب كالذي فـي هذه العدميات فتجاهـل مثـل هذا القيد غفلة أو مغالطة من النقض المكسـور الذي يطرق فيه السـائل ما لـه أعظم المدخل فـي دعوى المعلل، ثم يأخذه بما ترك، والعيب على التحقيق في نقضه وليس في دعوى المعلل.

هـذا أو تختـار في جواب هـذا النقض الشـق الثاني من ذلـك الترديد أعنـي أن يكون قولنا التي ليسـت صفة كمال صفة مقيدة للإضافات العدمية. بمعنى أنه لا يمتنع من تلك الإضافـات عندنـا على التجدد إلا خصوص ما هو من صفات الكمـال. فأما ما ليس منها فلا يمتنع تجدده.

(1) المجلد الثالث ص 26.

قوله ما حاصله أن عدم مراعاة هذا القيد في الحوادث كذلك غير ظاهر بمعنى أن حق هـذه الحـوادث أن تكـون كتلك الإضافات يمتنـع منها على التجدد خصـوص ما هو من صفات الكمال. ويجوز خلافه قلنا بل هو أظهر ما يكون. وتحقيقه أنا شرطنا شرطين فيما يجوز تجدده في ذات الواجب سبحانه بحيث إذا اختل أيهما امتنع التجدد.

أولهما: أن يكون عدميًا لا وجود له في الخارج أصلًا.

ثانيهمـا: ألا يكون من صفـات الكمال. فقصرتم الالتفات في هذا الإلزام على ثانيهما وتجاهلتم أولهما على ظهوره حين حاججتم بموجود اختل فيه شرط العدمية. أعني هذه الحوادث.

والعيب في صنيعكم كذلك لا في مذهبنا. لا يقال التأثير فيما نحن بصدده إما للوجود وإمـا للحصـول بعـد أن لم يكن وإما لعدم الكـون صفة كمال وإذ لا تأثيـر للوجود بدليل اتصافه تعالى بصفاته الوجودية، وعدم اسـتحالة ذلك بسبب كون تلك الصفات موجودة فلم يبق إلا الآخران وهما حاصلان في المتجدد والحادث جميعًا. فلذلك قسـنا أحدهما على الآخـر. لأنا نقـول بل بقي في هذا الترديـد ما لم تذكروه وله فيمـا نحن بصدده أكبر الأثر.

وذلكـم هـو الوجود والحصول بعد أن لم يكونا مجتمعيـن أي بحيث تكون العلة هي اجتماعهما على سـبيل شـطرية أحدهما للآخر أو شرطيته. ولا ريب أن لاجتماع الوجود الخارجي مع غيره في مقامات متعددة من الأثر ما ليس لأحدهما على حياله.

ألا ترون إلى مسـألة استحالة التسلسل ومسألة الوجود الذهني وغيرهما فلم لا يكون مـا نحـن فيه من تلـك المقامات. بل هذا هـو الظاهر فإن وجود وصـف ممكن فضلًا عن حـادث في ذات الواجب مما لا تكاد تقبلـه الفطرة أصلًا وأيضًا فإن الإجماع بيننا وبينكم قائم على أن ما يتصف به تعالى من الصفات الوجودية لا بد أن يكون صفة كمال. على أن الرجل بعد ذلك كله قد تحلل من هذا النقض حيث قال عقب تشـكيكه على دفعنا بذلك الترديد (اللهم إلا أن يقال اتصافه تعالى بالمتجدد ككونه رازقًا لعمرو لما امتنع قبله أعني قبـل وجـود عمرو. لم يكن الخلو عنـه نقصًا ومثل هذا الاحتمال فـي الصفة الحادثة إنما

يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات. لا إلى نهاية وهو باطل عند المتكلمين)[1] فهذا النقض.

وأما المنع فدفعه بما قاله المحقق الطوسي في الذخر من أن القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم – يعني حسبما يقتضيه ما زعموا في هذا المنع من قيام كمالات حادثة غير متناهية بذات الرب سبحانه– كلام متناقض لأن القديم يجب أن يكون سابقًا على كل حادث إذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقًا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقًا به. فلا بد أن يكون سابقًا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل. ويلزم من توارد الحوادث غير المتناهية عليه ألا يوجد له تلك الحالة، بل بمقارنته دائمًا مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الأحوال فلا يكون سابقًا على كل فرد منها إذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الأفراد والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه[2].

لا يقال مدفوع بما قاله مولى حسن جلبي من أن التناقض إنما يلزم إذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين مجموع الأفراد الموجودة. أو لزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان. إذ لو لم يستلزم وكفى السبق في أزمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك. كما لا يخفى على المنصف[3].

يريد أن السبق إذا لم يكن لجميعها دفعة في آن واحد بل كان لكل واحد بأزمنة متعددة بتعدد تلك الآحاد.

بحيث يكون الزمان المسبوق به أحدها مختصًا بذلك الواحد أي وما بعده. غير مجاوز إياه حتى إلى فرد واحد مما قبله. فضلًا عن جميع الأفراد اللامتناهية قبله ضرورة. نقول إذا كان الأمر كذلك لم يلزم ما ذكر من التناقض لعدم اتحاد زمان السبق والمقارنة جميعًا.

---

(1) نفس المرجع ص 28 من أسفل.

(2) نفس المرجع ص 29 من أسفل.

(3) نفس المرجع.

لا يقال ذلك لأنا نقول: سبق القديم على كل واحد من تلك الحوادث بالزمان أعني ما يصلح تقديره به بحيث لا يشذ منها عن ذلك واحد البتة ضروري بل هو مقتضى حد القديم والحادث كما أفصح المحقق. وكون ذلك لا يتصور إلا بأن تكون لذلك القديم حال لا يوجد معه فيها أي تلك الحوادث. كما قال ضروري كذلك بل هو على التحقيق عين الدعوى السابقة ضرورة أنه لا يتصور السبق لجميع الآحاد حسبما هو المتعين من كون السبق لكل واحد إلا بذلك. فما قاله المحقق من لزوم التناقض متعين وعلى غاية من المتانة كما قال على رغم هذا الكلام من الجلبي. فإنه لعمر الحق لا يزيد على أن يكون مناقشة لا يسمع مثلها في الضروريات فوق أنه لا غناء في كون السبق بأزمنة متعددة فإنا بل كل أحد قاطع بذلك. إذ لا تتصور المسألة أصلًا إلا به. إنما كلامنا في هذا السبق لجميع أفراد ذلك الكل المجموعي. بحيث لا يشذ منها فرد البتة. كيف يتصور بغير تلك الحال التي نبه إليها هذا المحقق أعني الطوسي طيب الله ثراه. على أن القول بعدم استلزام حدوث جميع أفراد حدوث الكل المجموعي مع أنه ليس شيئًا وراء تلك الأفراد بل هو عين مجموعها وأن النوع لا وجود له البتة إلا في ضمن فرد شارح نقول القول بذلك هو مما يتعاصى على العقل فهمه فضلًا عن قبوله فبهذا كله يتبين استقامة هذا المطلب لنا ومتانته وهو من أهم المطالب التي ينبغي العناية بها في هذا الباب والتي لا يتم المقصود فيه إلا بها وبالله التوفيق.

قول شيخ الإسلام بعد في التشكيك على اختيارنا ثبوت بعض الحقائق للرب تعالى دون بعض: كما أن الغضب عندكم غليان دم القلب لطلب الانتقام أي ولذلك نفيتم حقيقته عن الرب تعالى فالإرادة كذلك ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة..إلخ.

قلنا لا نسلمه بل الإرادة عندنا صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور قال صاحبا المواقف وشرحه في مبحث الإرادة من موقف الإعراض: (وأما الإرادة عند الأشاعرة فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع. والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس إرادة فإن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع. وسنبين في المقصد الثالث من هذا النوع أنها أي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست أيضًا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع. ثم حصول الميل في الشاهد

لا يوجب حصوله في الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما. فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالميل)[1] وقالا في ذلك المقصد الثالث: (الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه. وذلك لأن الإرادة توجد بدونهما فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضًا فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلًا خلافًا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما. لنا في وجود الإرادة بدونهما أن الهارب من السبع إذا عن أي ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة منه- فإنه مع كونه ملجأ في الهرب يختار أحدهما بإرادته. ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فإن الهارب بإرادته مرجح إياه على تركه. بل أقول لا يكون إليه أي إلى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له. ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة. ومعلوم بالضرورة أيضًا أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرًا فيه حتى يفترسه السبع... ثم ذكرا مثله في العطشان والجائع مع القدحين والرغيفين المتساويين ثم قالا:

وإذا ثبت في هذه الأمثلة وجود الإرادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه - ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما إذ لا وجود للتابع بدون المتبوع. قالا - والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره أحدهما على الآخر إلا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلًا. والجواب منع الضرورة. والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة. فإنا نعلمها لضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته)[2] نعم قد أورد السيد رحمه الله على هذا تشكيكًا ولم يجب عنه فقال: (نعم للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده إذ لولاه لم يختر شيئًا مما فرض تساويه. وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببًا

---

(1) المجلد الثاني ص 216 فما بعدها من أعلى.

(2) نفس المرجع ص 218.

لعدم استثبات الشعور في الحافظة. فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة). لكن العلامتين جلبي وعبد الحكيم قد دفعا في صدره دفعًا حسنًا فقال الأول قوله: نعم للمعتزلة أن يقولوا.. إلخ. يمكن أن يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها. ولا حاجة لنا إلى إثبات التساوي وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو أثبتنا ذلك يكون نقضًا لتلك الكلية التي ادَّعوا ضروريتها. بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة الكلية إذ قد مر مرارًا أن دعوى الضرورة في حل النزاع غير مسموعة وأنى لهم ذلك الإثبات. وقال الثاني: (قوله ليس يلزم من فرض التساوي) إلى هذا منع مقدمة لا دخل لها في الاستدلال لما عرفت أن المقصود أن الفاعل المريد في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أو لا فالأولى الاكتفاء على منع المرجح في اعتقاده وقال: (قوله إذ لولاه.. إلخ. الأولى ترك هذه المقدمة لأن السائل مانع لا مستدل مع أن هذه المقدمة هي المنازع فيها.

وقال: (قوله وليس يلزم.. إلخ) دفع لما يقال لو كان المرجح في اعتقاده لكان له شعور بذلك. لأن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات. وههنا ليس كذلك لأنه لو سئل عن المرجح لتنبه. وحاصله أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات إن كان ذلك العلم ثابتًا عند الالتفات. فلعله لم يثبت ههنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش. ولا يخفى ما في هذا المنع من المكابرة فإنهم يسألون عن المرجح حال الشروع في الهرب والأكل والشرب ما بينوا[1] ... انتهى[2] وحسبك كل هذا التحقيق.

قوله في الأصل الثاني يريد إثبات حقيقة الاستواء والنزول للرب تعالى أن السؤال عن كيفيتهما سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه. قلنا: قد بان بأنه لا يغني عنك هذا الأصل شيئًا ولا مسألة الكيفية بالنسبة لذاته تعالى أو أي من صفاته إن جاز استعمال لفظة الكيفية هذه[3] بمحل للنزاع بيننا وبينكم أصلًا. بل القطع منا حاصل بأن جميع

---

(1) كذا هنا ولا أحسب إلا أنه سقطت لو الشرطية قبل المضارع.

(2) نفس المرجع ص 219.

(3) هي لفظة موهمة للتجدد والتغير ولم يرد بها شرع فلا يجوز إطلاقها في حقه تعالى ولا يسأل بها عنه. نعم الحكماء وسموا الكيفية على وجه لا يوهم نقصًا فقالوا هي صفة أي وجودية لا تستدعي نسبة =

ما نثبت لربنا تعالى من حقائق صفاته. بل أفعاله كذلك فضلًا عن ذاته مما لا نعلم كيفيته. إنما الكلام في أن الحقائق التي لا نفهم من إطلاقها إلا ما هو محال غير لائق به سبحانه كيف صحت إرادتها في عقولكم أي أن النزاع ليس بحال في أنها بعد صحة إرادتها كيف تكون. إنما النزاع في أصل صحة تلك الإرادة وشتان ما بين المقامين فما تغني الطنطنة هنا بأولهما نقيرًا.

قوله ما حاصله أنا إذا أقررنا بأن له تعالى حقيقة ثابتة في نفس الأمر مستوجبة لصفات الكمال لا يماثلها شيء لزمنا مثل ذلك في سمعه وبصره وكلامه ونزوله واستوائه. قلنا على فرض تسليم صحة هذه الملازمة بالنسبة للسمع والبصر والكلام فليس الأمر كذلك أصلًا بالنسبة للنزول والاستواء وأمثالهما إذ شتان ما بين الحقائق التي لا يفهم منها العقل إلا المحال. كحقيقة هذين وأمثالهما. ويبين الحقائق الممكنة[1] في العقل كالتي قبلها.

قوله من أثبت شيئًا ونفى شيئًا بالعقل ألزم فيما نفاه نظير ما يلزمه فيما أثبته. قلنا: ذاك لو تمت المماثلة بين المثبت وبين المنفي. فأما إذا قام الفرق المذكور بينهما وهو أبين ما يكون لذي عينين فهيهات هيهات.

قوله في نقص هذا الفرق: لو طولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقًا قلنا: بل الفرق موجود وقد ذكرناه غير مرة. قوله بعد ما حاصله أن من يصرف النص منا عن المعنى الذي كان مقتضاه إلى معنى آخر يلزمه في المعنى والمصروف إليه ما كان يلزمه في المعنى المصروف عنه. قلنا مغالطة بينة. وقد رددنا مثلها قريبًا في مسألة الإرادة. قوله بعد إعادة دعوى أنه يلزم فيما نثبته من حقيقة الإرادة ما قررنا منه فيما نفيناه من الحقائق ما حاصله أن من يفسر محبته تعالى ورضاه وغضبه وسخطه بمفعولاته وهي ما يخلقه من الثواب والعقاب. يلزمه في ذلك نظير ما فر منه إذ الفعل الذي به تحصيل تلك

= ولا قسمة لذاتها. انظر شرح الكبرى للسنوسي ص 244 فما بعدها فمن ثم لا يتحاشى أولئك ومن لف لفهم عن إطلاقها على صفاته تعالى.

(1) نريد من الإمكان هنا الإمكان العام الذي هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف فحسب لا الخاص الذي هو سلبها عن الطرفين جميعًا. فلا يرد علينا أن بعض الحقائق التي نقول بثبوتها قد يكون واجبًا لظهور شمول الأول للواجب أيضًا.

المفعولات لا بد أن يقوم أولًا بالفاعل فإن أثبت هذا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثل وإن أثبته على خلاف ذلك فكذلك تلك الحقائق، قلنا: بل نختار أن فعله تعالى على خلاف الوجه المعقول شاهدًا في فعل العبد من عدم التوقف على آلة واتصال بالفاعل وغيرهما ولا يلزمنا تعدية ذلك إلى تلك الحقائق التي نفينا عن الرب تعالى. وإنما كان يلزم لو أن هذه الأمور المحالة التي لا يتم بدونها فعل العبد شاهدًا كانت جزءًا من حقيقة الفعل بحيث إذا جئنا نثبت فعلًا لله بدون هذه الأمور. قيل لنا كما أثبتم حقيقة بدون جزئها الذي لا يتصور حصولها بدونه. هي حقيقة الفعل فأثبتوا حقيقة أخرى بدون جزئها المحال الذي لا يتصور حصولها بدونه كذلك هي حقيقة تلك الصفات الخبرية أو كان ما هو محال في تلك الحقائق ليس نفسها ولا جزءًا منها. بل شرطًا تتوقف عليه ماهيتها في العادة فحسب بحيث إذا جئنا ننفيها عن الله قيل لنا كما نفيتم عن الله حقيقة لمجرد توقفها في العادة على شرط محال هي حقيقة تلك الصفات. فانفوا حقيقة أخرى تتوقف في العادة على مثل هذا الشرط هي حقيقة الفعل. فأما والمحال بالنسبة لحقيقة الفعل الذي أثبتنا مجرد شرط في العادة لا يحيل العقل تخلفه. وفي الحقيقة الصفة التي نفينا كالاستواء والنزول وما إليهما هو نفس تلك الحقيقة بحيث لا يعقل تحصلها على خلاف الوجه المعلوم منها في الشاهد ضرورة أن الشيء لا يتحصل بدون نفسه.

نقول أما والأمر كذلك بالفعل كما هو بين فلا يلزمنا ما زعم الشيخ قطعًا.

قوله فيما ضرب من المثلين ما حاصله أن حقائق متع الجنة وما ورد في صفة الروح مخالفة لما نعرف من حقائق متع الدنيا وصفات الجسم. دون أن يمنعنا ذلك من إطلاق أسماء هذه المعروفة على تلك المجهولة على سبيل الحقيقة. فالله أولى حين نطلق على صفاته ما ورد من أسامي صفاتنا أن نعتقد مباينة صفاته لصفاتنا دون أن يمنع ذلك من كون هذا الإطلاق هو على سبيل الحقيقة كذلك.

قلنا: أما أن الخالق أولى بمباينة المخلوق من المخلوق للمخلوق فقطعي مشترك اليقين بين العامة والخاصة من أهل اليقين جميعًا ولكنه بمعزل من محل النزاع بيننا بالكلية فالإتيان به في هذا المقام جهد ضائع بل تلبيس على العامة لا يليق بمن غايته إرشاد الخلق إلى الحق ذلك بأن كلامنا في إطلاق حقيقة لا يعقل منها إلا المحال عليه

تعالى. ليس في وجوب مخالفة صفة الخالق لصفة المخلوق، وأما أن إطلاقنا أسامي ما نعرف من متع الدنيا وصفات الجسم على ما نجهل من متع الجنة وصفات الروح إذا كان على سبيل الحقيقة وجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة لإطلاق أسامي صفاتنا على صفاته تعالى، فنقول: أما أول المثلين فإنه إن كانت المخالفة فيه هي في مجرد الشروط التي لا دخل لها في تقوم الحقيقة أي بحيث تعقل الحقيقة بدونها وإن توقفت عليها في العادة كما سبق وهو الظاهر فقد تبينت أن مثل ذلك لا يستلزم القضاء بحكمه فيما لا يعقل من حقيقته إلا المحال عليه تعالى وهو ما نفيناه من حقائق هذه الأسامي وإن كانت في نفس الحقيقة كلًّا أو بعضًا بحيث لا تعقل الحقيقتان أصلًا بدون هذه المخالفة. فلا نسلم أن الإطلاق فيه هو على سبيل الحقيقة حتى يلزم منه أن يكون الإطلاق في هذه الأسامي كذلك. بل نقول هو في كليهما مجاز فلا تتم لكم بمثله حجة أصلًا. وأما ثاني المثلين فإنه مهما تكن الروح جسمًا فلا نسلم أن صفاته التي نقول عليها أسامي صفات الجسم الكثيف مخالفة لصفات هذا الكثيف. بل نقول هي متماثلة. غاية الأمر أنا لا نشاهدها في الروح كما نشاهدها في الجسم الكثيف لعظم لطافة الروح فلا يلزم من كون إطلاق اسم إحداهما على الأخرى هو على سبيل الحقيقة لا شتراك كلتيهما في حقيقة الجسمية، وكون المخالفة بينهما في شيء لا تأثير له. أن يكون الأمر كذلك بالنسبة لإطلاق اسم الصفة المختصة بالجسم على صفة ما ليس بجسم البتة. وهو واجب الوجود سبحانه. ضرورة أن المخالفة في هذا هي فيما به التأثير.

وأما إذا لم تكن الروح جسمًا فلا نسلم أن إطلاق اسم صفة الجسم على صفتها يكون حينئذ من قبيل الحقيقة حتى يلزم مثله بالنسبة لصفة الواجب تعالى. بل نقول ما قلناه في سابقه لو كانت المخالفة في نفس الحقيقة من كون كليهما مجازًا فتدحض فيه حجتكم كذلك وبهذا التحقيق إن شاء الله يتبين كذلك ما في دعوى الشيخ فيما نقلنا من كتابه تفسير سورة الإخلاص من كون نزول الروح وصعودها لا يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر. فكيف برب العالمين؟!

وأقول هل يعقل الناس معنى لحقيقة نزول ذي الذات وصعوده دون أن يكون ذلك التفريغ والشغل شطره؟ دع عنك أن يكون مجرد لازم إلا يك ذلك لازمًا للنزول

والصعود. فمن أين يصح في عقل عاقل فضلًا عمن هو مثل الشيخ أن يكون المقول منها في هذا المقام هو الحقيقة التي ننفي وليس المجاز الذي نثبت؟!

قوله في أول المثلين كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به. وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه.

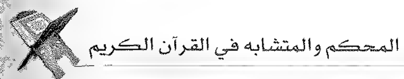
قلنا بعد ملاحظة تقييده الكمال في موضع آخر من كتبه بالذي لا نقص فيه بوجه ما. والنقص بالذي لا كمال فيه بوجه ما[1] وإلا ورد عليه أبشع المآخذ.

نقول بعد ملاحظة ذلك فماذا عسى أن يغني هذا الكلام في هذا المقام؟! فلعمر الحق ما يتم به غناء البتة، إلا لو أثبت الشيخ أولًا أن ما ننفيه من حقيقة الاستواء والنزول وأمثالهما من هذا القبيل أعني كمالًا لا نقص فيه بوجه ما. وأنى له هذا المحال. بل إنا لنقول نقص هذا كله بالنسبة للإله تعالى في غاية البيان وحسبك ما عرفت من منافاته وجوب الوجود.

قوله فيما نقلنا عنه من الحموية الكبرى حكاية عنا نحن أهل التأويل، أن الرسول ﷺ لم يبين ما نقول به في هذا الباب من المعاني ولا دل الناس عليها..إلخ. قلنا كذب علينا وافتراء بل قولنا إنه بينها ودل عليها وقد سبق في السؤال الذي قبل هذا.

قوله حكاية عن أهل السنة: ونحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات ونصوص الصفات في الكتب الإلهية أكثر وأعظم من نصوص المعاد. قلنا هذا كلام مجمل قصد به المغالطة ذلك بأنه إن كان قصده من الصفات عمومها الشامل لجميع ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله فليس كلامنا في عموم الصفات حتى يصدق من الشيخ مثل هذا الكلام. إنما الكلام في صفات مخصوصة هي ما حددناه أول البحث فالتعميم إذن على هذا النحو تهويل من الشيخ وتضخيم للصورة بإدخال ما ليس محلًّا للنزاع فيه. وهو مغالطة بينة. وإن كان قصده منها خصوص ما النزاع فيه فعلى فرض

(1) انظر كتابه بيان موافقة صريح المعقول بصحيح المنقول بهامش منهاج السنة النبوية جـ4 ص5 فما بعدها. مع ملاحظة ما وقع في هذا الكتاب من خطأ الناسخ في تقييد النقص بكونه لا نقص فيه بوجه ما. وهو خطأ بين، والصواب ما أثبتناه في الصلب.



تسليم أنها أكثر من نصوص المعاد، فقد سبق أنا لا نسلم أصل مجيء الرسل بإثبات الحقائق في هذا الباب فضلاً عن كون ذلك معلومًا بالاضطرار. فعزو مثله إذن إلى أهل السنة غلط فاضح وجناية على أقدارهم شنيعة بل هو فرية أهل البدعة.

قوله معلوم أن مشركي العرب كانوا ينكرون المعاد بخلاف الصفات فإنه لم تكن العرب تنكرها إلخ. قلنا بعد الحديث هنا عن لفظة الصفات بعين ما تقدم في سابقه فهل أعجب من أن يكون القضاء ولا سيما في أمثال هذه الأمور هو بعقول رانت عليها حجب الوثنية المادية الغليظة إلى الحد الذي كان يصح معه في منطقها أن يكون الإله صنمًا أرضيًّا ينحت باليد من الحجر أو غيره كعقول أولئك المشركين حسبما هو صنيع الشيخ في هذا المراء. كيف يا أولي الألباب يقتضي إقرار أمثال تلك العقول أن تقوم بإلهها حقيقة الاستواء واليدية والقدمية وما إليها من الحقائق التي ليس في طوق ذي منطق أصلاً أن يزعم أنهم كانوا يقولونها على غير الجسم؟ نقول كيف يقتضي إقرار أمثال تلك العقول بذلك أكثر من إقرارها بالمعاد أن يكون هذا هو الشأن بالنسبة للعقل الذي هو العقل أعني حين لا يغلفه حجاب الوثنية أو يطفئ من نوره هوى يطوح بصاحبه في ظلمات الباطل؟

وإلا فهل يعبأ الشيخ إذن وحاشاه بما ذكر من إنكار تلك العقول نفسها لمعاد الأبدان فإذا لم يعبأ به بل عد ذلك من آيات سفهها وغفلتها. فلأي شيء بعد في منطقه إذن أن يطرد نفس القاعدة في إقرارها هذه الحقائق؟! ولكنه الهوى!

قوله ما حاصله أن الرسول ﷺ، مع امتلاء التوراة بذكر الصفات ومع ذمه أهل الكتاب على ما حرفوه وبدلوه، كان إذا ذكروا بين يديه الصفات ضحك تعجبًا وتصديقًا لها ولم يعبهم قط بما تعيب النفاة أهل الإثبات على لفظ التجسيم والتشبيه ونحو ذلك إلخ. قلنا: بعد قولنا كذلك في لفظة الصفات بما تقدم وتسليم أن ضحكه ﷺ عند سماع قول اليهودي كان تعجبًا منه وتصديقًا له[1] فمن أين أن ذلك التصديق كان لما تزعمون

(1) ذهب البعض إلى أن ضحكه ﷺ وتعجبه لم يكن لتصديق ذلك اليهودي فيما قال بل كان لجهله بالله وتجسيمه. قال القاضي عياض رحمه الله (وقال بعض المتكلمين ليس ضحكه ﷺ وتعجبه وتلاوته للآية تصديقًا للحبر بل هو رد لقوله وإنكار وتعجب من سوء اعتقاده فإن مذهب اليهود التجسيم ففهم منه =

من الحقيقة حتى يدل على مدعاكم؟ ولم لا يكون الأمر هو على نحو ما قاله صاحب

= ذلك وقوله تصديقًا له إنما هو من كلام الراوي على ما فهم) شرح النووي لمسلم جـ 17 ص 130 فما بعدها، وممن اختار ذلك الخطابي. قال البيهقي رحمه الله في الأسماء والصفات بعد كلام في هذا الحديث: (فذهب أبو سليمان الخطابي رحمه الله إلى أن الأصل في هذا وما أشبهه في إثبات الصفات أنه لا يجوز ذلك إلا أن يكون بكتاب ناطق أو خبر مقطوع بصحته. فإن لم يكونا فيما يثبت من أخبار الأحاديث المستندة إلى أصل في الكتاب أو في السنة المقطوع بصحتها أو بموافقة معانيها. وما كان بخلاف ذلك فالتوقف عن إطلاق الاسم به هو الواجب ويتأول حينئذ على ما يليق بمعاني الأصول المتفق عليها من أقاويل أهل الدين والعلم مع نفي التشبيه فيه. هذا هو الأصل الذي بني عليه الكلام ونعتمده في هذا الباب. وذكر الأصابع لم يوجد في شيء من الكتاب ولا من السنة التي شرطها في الثبوت ما وصفناه. وليس معنى اليد في الصفات بمعنى الجارحة حتى يتوهم بثبوتها ثبوت الأصابع بل هو توقيف شرعي أطلقنا الاسم فيه على ما جاء به الكتاب من غير تكييف ولا تشبيه فخرج بذلك عن أن يكون له أصل في الكتاب أو السنة أو أن يكون على شيء من معانيها. وقد روى هذا الحديث غير واحد من أصحاب عبد الله من غير طريق عبيدة فلم يذكر فيه قوله تصديقًا لقول الحبر. قال الشيخ: قد روينا متابعة علقمة إياه في ذلك في بعض الروايات عنه. قال أبو سليمان: واليهود مشبهة وفيما يدعونه منزلًا في التوراة ألفاظ تدخل في باب التشبيه ليس القول بها من مذاهب المتكلمين وقد ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم. وقولوا آمنا بما أنزل الله من كتاب**» والنبي ﷺ أولى الخلق بأن يكون قد استعمله مع هذا الحبر. والدليل على صحة ذلك أنه لم ينطق فيه بحرف تصديقًا له أو تكذيبًا. إنما ظهر منه في ذلك الضحك المخيل للرضا مرة والتعجب والإنكار أخرى ثم تلا الآية. والآية محتملة للوجهين معًا وليس فيها للإصبع ذكر. وقول من قال من الرواة تصديقًا لقول الحبر. ظن وحسبان. والأمر فيه ضعيف وإذ كان لا يتمحض شهادته لأحد الوجهين وربما استدل المستدل بحمرة اللون على الخجل. وبصفرته على الوجل. وذلك غالب مجرى العادة في مثله. ثم لا يخلو ذلك من ارتياب وشك في صدق الشهادة منهما بذلك لجواز أن تكون الحمرة لهياج دم وزيادة مقدار له في البدن وأن تكون الصفرة لهياج مواد وثوران خلط ونحو ذلك. فالاستدلال بالتبسم والضحك في مثل هذا الأمر الجسيم قدره، الجليل خطره، غير سائغ مع تكافؤ وجهي الدلالة المتعارضين فيه... إلى أن استدل بحديث البخاري عن أبي هريرة مرفوعًا: «**يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟**» ثم قال أبو سليمان رحمه الله: وهذا قول النبي ﷺ ولفظه جاء على وفاق الآية من قوله عز وجل: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ ليس فيه ذكر الأصابع وتقسيم الخليقة على أعدادها. فدل أن ذلك من تخليط اليهود وتحريفهم. وأن ضحك النبي ﷺ إنما كان على معنى التعجب منه والنكير له والله أعلم) الأسماء والصفات من ص 335 إلى ص 338. ومنهم القرطبي =

المفهم رحمه الله من أنّا (لو سلمنا أن النبي ﷺ صرح بتصديقه لم يكن ذلك تصديقًا له في المعنى، بل في اللفظ الذي نقله من كتابه عن نبيه، ونقطع بأن ظاهره غير مراد)[1] أي وإنما المراد هو ما نقول به من المجاز كالذي سيأتي من تأويله في موضعه، فلا يكون في هذا إذن دلالة على أكثر من أن ما سمعه النبي ﷺ مما ذكر من الصفات في التوراة هو مما لم تعبث به يد التحريف والتبديل وهو شيء لا محالة نوافقكم عليه، ولكن شتان هذا وما تدَّعون من كون المراد بهذه الصفات فيها وفي القرآن المجيد والسنة المطهرة هو الحقيقة كما هو بين؟

= رحمه الله حيث قال في المفهم: (قوله إن الله يمسك إلخ الحديث هذا كله قول اليهودي. وهم يعتقدون التجسيم وأن الله شخص ذو جوارح كما يعتقده غلاة المشبهة من هذه الأمة، وضحك النبي ﷺ إنما هو للتعجب من جهل اليهودي ولهذا قرأ عند ذلك: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ أي ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه حق عظمته فهذه الرواية هي الصحيحة المحققة وأما من زاد تصديقًا له فليست بشيء فإنها من قول الراوي وهي باطلة لأن النبي ﷺ لا يصدق المحال. هذه الأوصاف في حق الله محال. إذ لو كان ذا يد وأصابع وجوارح كان كواحد منا فكان يجب له من الافتقار والحدوث والنقص والعجز ما يجب لنا. ولو كان كذلك لاستحال أن يكون إلهًا إذ لو جازت الإلهية لمن هذه صفته لصحت للدجال وهو محال والمفضي إليه كذب فقول اليهودي كذب ومحال وكذلك أنزل الله في الرد عليه ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ فإنما تعجب النبي ﷺ من جهله فظن الراوي أن ذلك التعجب تصديق له وليس كذلك) فتح الباري جـ 17 ص 170، ولكن هذا على رغم ذلك كله خلاف الظاهر، بل هو ضعيف تكفل ببيان ضعفه ابن خزيمة رحمه الله؛ إذ قال في كتابه التوحيد وإثبات صفات الرب (باب ذكر إمساك الله تبارك وتعالى اسمه وجل ثناؤه السماوات والأرض وما عليها على أصابعه جل ربنا عن أن تكون أصابعه كأصابع خلقه. وعن أن يشبه شيء من صفات ذاته صفات خلقه. وقد أجلَّ الله قدر نبيه ﷺ عن أن يوصف الخالق البارئ بما ليس من صفاته، فيسمعه فيضحك عنده ويجعل بدل وجوب التكبير والغضب على المتكلم به ضحكًا تبدو نواجذه تصديقًا وتعجبًا لقائله. لا يصف النبي ﷺ بهذه الصفة مؤمن مصدق برسالته). وذكر حديث ابن مسعود المتقدم، انظر ص 76 وذكر نحوه الحافظ رحمه الله في الفتح تعقيبًا على كلام القرطبي وزاد عليه أن في إبطال زيادة التصديق لليهودي في روايات الطعن على ثقات الرواة ورد الأخبار الثابتة، انظر المرجع السابق منه جـ 17 ص 170 فما بعدها. فلذلك كان تسليمنا بهذا التصديق وتأويلنا له بما سترى. والله أعلم.

(1) فتح الباري جـ 17 ص 170.

قوله إذا جاز أن نتأول الصفات التي اتفق عليها الكتابان، فتأويل المعاد الذي انفرد به أحدهما أولى.

والثاني مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه باطل فالأول أولى بالبطلان. قلنا: ذلك لو كان شأن ما انفرد به أحدهما هو كشأن ما اتفقا عليه من كون حقيقته مما يحيلها العقل وينافرها النقل. فأما إذا اختلف الشأن بينهما فكانت حقيقة أحدهما مما يحيله العقل وينافره النقل كهذه الصفات، وكانت حقيقة الآخر مما لا ينفيه العقل ولا النقل أصلًا كمعاد الأبدان – فإنه لا يكون جامع بين مثل تينك الحقيقتين البتة. فضلًا عن أن تقاس إحداهما على الأخرى بطريق الأولى. بل الذي يقتضيه منطق العقل حينئذ أن يعطى كل من الحكم ما يناسبه، أعني نقيض ما يعطاه الآخر وهو ما نقول. على أن مسألة انفراد القرآن بمعاد الأبدان مما لا يسلم لمدعيه إلا بسلطان، فمن أين للشيخ بمثل هذا السلطان؟ ولم لا يكون سقوطه من التوراة إنما هو من تحريف القوم من بعد ما عقلوه وهم يعلمون. ولا سيما أنه يبعد في منطق العقل بعدًا بينًا ألا يشتمل مثل هذا الكتاب الأول على هذا الأمر المهم. فلا تتم له هذه الأولوية على فرض اتفاق حكم الحقيقتين في نظر العقل. فكيف وقد عرفت وجوب اختلافه؟

قوله في الإكليل اللوازم التي يدعي أنها موجبة النفي خيالات غير صحيحة، وإن لم يعرف فسادها على التفصيل.

قلنا بل حقائق لا تعقل حقيقة تلك المنفيات بدونها أصلًا. بل هي نفس الحقيقة المنفية أو جزؤها لا مجرد لوازم لها كما قلنا غير مرة.

وأما مقايسته بعد بين الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة والتي هي فينا أبعاض كاليد والقدم وإعطاء إحداهما حكم الأخرى وإطنابه في ذلك فقد بان أول البحث وفي غير موضع من أثنائه ما في هذا الكلام بأجلى بيان. والله أعلم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

بمقالة شيخ الإسلام وشيعته في الجهة عددناهم مشبهة

اعلم أنه وإن كان لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وشيعته أغاليط متعددة في جل ما أوله أصحابنا من الصفات. فإن شيئًا من تلك الأغاليط غير مقالتهم في الجهة لا يهوي بهم البتة إلى حمأة التشبيه. بل يقبل منهم معها ما يحترزون به من التنزيه. فإنهم حين يثبتون لله يدًا مثلًا مانعين أن يراد منها القدرة، ثم يقولون: نحن مع ذلك لا نريد منها الجارحة، إنما هي صفة أخرى وراء الأمرين لائقة بكمال الله. فإن منصفًا لا يستطيع حينئذ ألا يبالي منهم بهذا التنزيه ويعدهم برغمه مشبهة. إنما غاية ما يرفضه المنصف من قولهم إذ ذاك حملهم الألفاظ على معان لا تعرف. ووضعهم إياها بذلك في مقام الإهمال. وإن بالغوا في الطنطنة بدعوى فهمها ما بالغوا. بخلاف مقالتهم في الجهة فإنهم بها لا محالة بينوا التشبيه وإن جهدوا في إحاطتها هي الأخرى بعبارات من التنزيه ما جهدوا كقول شيخ الإسلام رحمه الله في الاستواء بما تقدم. وكقوله في الجهة في كتابه منهاج السنة النبوية زاعمًا أن نزاع أهل الحديث في نفيها وإثباتها نزاع لفظي (وأما قوله – يعني الشيعي الذي ألف كتابه هذا للرد عليه بأنه ليس في جهة فيقال للناس في إطلاق لفظ الجهة ثلاثة أقوال: فطائفة تنفيها وطائفة تثبتها وطائفة تفصل وهذا النزاع موجود في المثبتة للصفات من أصحاب الأئمة الأربعة وأمثالهم ونزاع أهل الحديث والسنة الخاصة في نفي ذلك وإثباته نزاع لفظي ليس هو نزاعًا معنويًا. ولهذا كان طائفة من أصحاب أحمد كالتميميين والقاضي في أول قوليه ينفيها وطائفة أخرى أكثر منهم تثبتها وهو آخر قولي القاضي وذلك أن لفظ الجهة قد يراد به ما هو موجود وقد يراد به ما هو معدوم، ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله كان مخلوقًا والله تعالى لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات. وإن أريد بالجهة أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله وحده. فإذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عالٍ عليه)[1].

(1) منهاج السنة جـ 1 ص 216 فما بعدها.

وكذلك التفلسف بل التكلف الغريب الذي نقل صاحب المنار عن شرح عقيدة السفاريني، قال: (ذكر الإمام أبو العباس عماد الدين أحمد الواسطي الصوفي المحقق العارف تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله سرهما الذي قال فيه شيخ الإسلام إنه جنيد زمانه في رسالته «نصيحة الإخوان» ما حاصله في مسألة العلو والفوقية والاستواء هو أن الله عز وجل كان ولا مكان ولا عرش ولا ماء ولا فضاء ولا هواء ولا خلاء ولا ملاء، وأنه كان منفردًا في قدمه وأزليته، متوحدًا في فردانيته لا يوصف بأنه فوق كذا إذ لا شيء غيره هو تعالى. بسابق التحت والفوق اللذين هما جهتا العالم، وهو لا زمان له تعالى. وهو تعالى في تلك الفردانية منزه عن لوازم الحدث وصفاته، فلما اقتضت الإرادة أن يكون الكون له جهات من العلو والسفل وهو سبحانه منزه عن صفات الحدث فكوَّن الأكوان وجعل جهتي العلو والسفل، واقتضت الحكمة الإلهية أن يكون الكون في جهة التحت لكونه مربوبًا مخلوقًا. واقتضت العظمة الربانية أن يكون هو تعالى فوق الكون باعتبار الكون لا باعتبار فردانيته إذ لا فوق فيها ولا تحت والرب سبحانه وتعالى كما كان في قدمه وأزليته وفردانيته لم يحدث له في ذاته ولا في صفاته ما لم يكن له في قدمه وأزليته، فهو الآن كما كان لما أحدث المربوب المخلوق ذا الجهات والحدود والملاء. ذا الفوقية والتحتية. كان مقتضى حكم عظمة الربوبية أن يكون فوق ملكه وأن تكون المملكة تحته باعتبار الحدوث من الكون لا باعتبار القدم المكون. فإذا أشير إليه بشيء يستحيل أن يشار إليه من جهة التحتية، أو من جهة اليمنة، أو من جهة اليسرة. بل لا يليق أن يشار إليه إلا من جهة العلو والفوقية. ثم الإشارة هي بحسب الكون وحدوثه وأسفله فالإشارة تقع على أعلى جزء من الكون، حقيقة، وتقع على عظمة الله تعالى كما يليق به لا كما يقع على الحقيقة المحسوسة عندنا في أعلى جزء من الكون، فإنها إشارة إلى جسم وتلك إلى إثبات. إذا علم ذلك فالاستواء صفة كانت له سبحانه وتعالى في قدمه لكن لم يظهر حكمها إلا خلق العرش، كما أن الحساب صفة قديمة لا يظهر حكمها إلا في الآخرة وكذلك التجلي في الآخرة، لا يظهر حكمه إلا في محله. قال: فإذا علم ذلك فالأمر الذي تهرب المتأولة منه حيث أوَّلوا الفوقية بفوقية المرتبة. والاستواء بالاستيلاء فنحن أشد الناس هربًا من ذلك وتنزيهًا للباري تعالى عن الحد الذي يحصره فلا يحد بحد يحصره، بل بحد تتميز به عظمة ذاته عن مخلوقاته، والإشارة إلى الجهة إنما

هي بحسب الكون وسفله. إذ لا تمكن الإشارة إليه إلا هكذا، وهو في قدمه سبحانه منزه عـن صفـات الحدث وليس في القدم فوقية ولا تحتيـة، وإنما من هو محصور في التحت لا يمكنه معرفة بارئه إلا من فوقه فتقع الإشـارة إلى العرش حقيقة إشـارة معقولة وتنتهي الجهات عند العرش ويبقى ما وراءه لا يدركه العقل ولا يكيفه الوهم فتقع الإشـارة عليه كما يليق به مجملًا مثبتًا مكيفًا لا ممثلًا، قال: فإذا علمنا ذلك واعتقدناه تخلصنا من شبهة التأويـل وعمـاوة التعطيل وحماقة التشـبيه والتمثيـل. وأثبتنا علو ربنا وفوقيته واسـتواءه على عرشـه كمـا يليق بجلاله وعظمتـه، والحق واضح في ذلك، والصدر ينشـرح له فإن التحريف تأباه العقول الصحيحة مثل تحريف الاسـتواء بالاسـتيلاء وغيره، والوقوف في ذلك جهل وغي مع كون الرب وصف نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها. فوقوفنا عن إثباتها ونفيهـا عـدول عـن المقصود منه فـي تعريفنا إياها. فما وصف لنا نفسـه بهـا إلا لنثبت ما وصف به نفسه ولا نقف في ذلك.

قـال وكذلـك التشـبيه والتمثيل حماقـة وجهالة فمن وفقـه الله للإثبـات فلا تحريف ولا تكييف ولا وقوف، فقد وقع على الأمر المطلوب منه إن شاء الله تعالى والله أعلم)[1] انتهى.

نقـول لكـم بمقالتهم فـي الجهة برغم هـذه العبارات وأمثالهـا بينوا التشـبيه ذلك بأن اسـتلزام الجهة للجسمية وبالتالي شـبه الحاصل فيها بسائر الأجسام في تمام ماهيته على مـا تبيـن لازم بين في العقل لا مخلص منه بحال. على مـا رأيت في موضعه. فمهما يحم حول ذلك الحمى من أحد فإنه إذن لا محالة يكون في حكم العقل مشبهًا.

ألا ترى إلى غاية ما تشبث به شيخ الإسلام هنا من كون الجهة أمرًا عدميًا، وحسبانه أن في ذلك المخلص لهم من المحظور وهو ما تبينت فسـاده ولا سـيما عند مناقشـتنا لكلام ابن رشيد ثم إلى ما لزم صاحب النقل الأخير على رغم ما تمحل من غريب التكلف حين رفـض أن تكـون فوقيته تعالى فوقية معنوية بالمرتبة مـع قطع العقل بأن الفوقية إما معنوية أو حسـية قسـمة عقلية دائرة بين ضدين مسـاويين للنقيضين لا يرتفع أحدهما إلا لزم من

(1) تفسير المنار جـ 3 ص 205 فما بعدها.



ارتفاعـه لا محالـة ثبـوت الآخـر. كما هو علـى أجلى ما يكون مـن البيان. لا غـرو أنا قد عددنا القوم بهذه المقالة من جملة المشبهة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. قال العلامة السنوسـي رحمه الله في شـرح كبراه بعد بسـط مذهب الحشوية في كلامه تعالى واسـتطراد له في شـرح بعض ضلالاتهم: (فتركب مذهب الحشـوية من ثلاث جهالات: إحداهـا جهلهم باللسـان والفـرق بين مجازه وحقيقتـه، ولهذا حكموا بظاهـر ما ورد من الاسـتواء على العرش والنزول إلى السـماء في الثلث الأخير من الليل وكون القرآن كلام الله محفوظًا في الصدور مقروءًا بالألسـن مكتوبًا في المصاحـف. وما ورد من نداء الله في الآخرة بصوت يسمعه من قرب ومن بعد. وغير ذلك مما لا يحصى.

الثانية: جمودهم على ما سبق إليهم من ظاهر اللفظ[1].

الثالثة: مغالطتهم العقول حذرًا من ترك الظاهر.

ولا شك أن الجهل باللسان وعدم إتقان فني البلاغة والبيان، والبعد من ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية. ثم التجاسر مع عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتـاج إلـى علوم عديدة وفكـرة متقدمة وتأييد إلهي من غير أخذ عن أهل العلم وحسـن أدب في التلقي منهم أصل لـكل ضلالة وكفر والعياذ بالله. وبالجملة فاعتقاد الحشـوية تألف من ضلالات ثلاث: من تهود وتنصر واعتزال. فهم مع اليهود في اعتقادهم الجسم في حق الإله[2] ومع النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الأجسام وأنه لا يفارق مع ذلك الإلـه[3] ومـع المعتزلة في اعتقاد أن كلام الله تعالى حـروف وأصوات وهو نص مذهب اليهود أيضًا، غير أن المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والأصوات به سـبحانه وتعالى لما تفطنـوا لحدوثهـا. وأدركوا أن قيام الحـوادث بذاته تعالى محال. وهـؤلاء حكموا بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم الضروريات التي تدرك بأوائل العقول)[4].

(1) قال العلامة الحامدي في حواشيه عليه (وفيه أن الثانية ناشئة عن الأولى فلا يظهر جعلها جهالة مستقلة).

(2) أي وإن استنكف بعضهم من التصريح به، لكنه لا محالة لازم أعناقهم كما عرفت.

(3) قال الحامدي: (فيه أن النصارى يقولون بحلول علم الله في جسم عيسى مع عدم انتقاله عن الله. فالأولى إبدال الكلام بالصفة القائمة بذاته تعالى وهي تشمل العلم والكلام).

(4) السنوسية الكبرى ص 267 فما بعدها.

خاتمة لهذا القسم في حكم معتقد الجهة

وإذ قد سمعت من كلام هذا العلامة ما سمعت من تألف اعتقاد الحشوية من ضلالات ثلاث: من تهود وتنصر واعتزال.

فلا بد أن يجر علينا هذا سؤالًا نختم بجوابه الكلام على اتجاه التشبيه، وهو ما حكم أولئك الحشوية في اعتقادهم الجهة سواء منهم من صرح بالجسمية ومن استنكف عنها ولكنها لزمت عنقه؟

وفي جواب هذا السؤال وبيان اختلاف الناس في شأنهم أكفار هم أم لا ووجه الرشد في ذلك الخلاف ننقل لك هذا النص عن الفتاوى الحديثية للحافظ ابن حجر الهيثمي قال رحمه الله بعد كلام في بسط مذاهب الناس في أن للرب تعالى جهة أم لا: (وفي أسئلة الشيخ عز الدين ما نقول في قول ابن أبي زيد وأنه فوق عرشه المجيد بذاته وأنه في كل مكان بعلمه هل يفهم منه القول بالجهة وهل يكفر معتقدها أم لا؟ فأجاب الشيخ عز الدين بأن ظاهره ما ذكر من القول بالجهة لأنه لا فرق بين كونه على العرش وكونه مع خلقه بعلمه. والأصح أن معتقد الجهة لا يكفر لأن علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الإسلام. بل حكموا لهم بالإرث من المسلمين وبالدفن في مقابر المسلمين وتحريم دمائهم وأموالهم وإيجاب الصلاة عليهم وكذا سائر أرباب البدع لم يزل الناس يجرون عليهم أحكام الإسلام ولا مبالاة بمن كفرهم لمراغمته لما عليه الناس. انتهى كلام عز الدين. وقال بعض من ينسب إلى الطلب: هذا كلام كفر. والقائل به كافر لأن من اعتقد الجهة في حق الله جل وعلا فهو كافر بالإجماع ومن توقف في كفره فهو كافر. فعورض هذا الطالب في ذلك بما وقع بين الأئمة من الاختلاف في تكفير أهل الأهواء، وبما قال القاضي في الشفاء[1] وغيره من جريان الخلاف في المشبهة وغيرهم وبما

(1) عبارة القاضي عياض رحمه الله في الشفاء: (وأما من أضاف إلى الله تعالى ما لا يليق به ليس على =

ذكره ابن التلمساني في عين المسألة من الخلاف فلم يقبل شيئًا من هذا. واستدل لنقله الإجماع في المسألة بالحلولية. وجعلها أنها هي عين جواب عز الدين، وأن الحلولية كفار بالإجماع. وأجاب بعض المفتين عن كلام هذا الطالب بما نصه: الصحيح قول الشيخ عز الدين ولا إجماع في المسألة والخلاف فيها على وجه آخر، وهو أن المشبهة هل عرفوا الله أم لا؟ واحتجاج هذا الرجل بمسألة الحلولية على المسألة من أدل دليل على أنه لا يعرف الحلولية ولا المشبهة وأن الإجماع على تكفير القائل بالحلول يلزم منه الإجماع على تكفير القائل بالتشبيه كلام غير محصل. والحق أنه يلزم من صحة الملزوم صحة اللازم ومن بطلان اللازم بطلان الملزوم. لا أنه يلزم من الإجماع على قضية الإجماع على لازمها، ولا من الإجماع على بطلان لازم قضية الإجماع على بطلان ملزومها. فإن الإجماع طريقه النقل لا العقل، ويبعد ممن له أدنى مسكة من عقل ودين أن يحكم للأمة التي شهد لها رسول الله ﷺ بالإيمان وأن يتجاسر على الشهادة عليها بالكفر. فكيف بحكاية الإجماع على ذلك. ومسألة التكفير بالحلول شهيرة. ولو قال مبتدع إن الله غير عالم أو غير قادر كفر إجماعًا مع أنه[1] ينفي صفة العلم والقدرة وغيرها من الصفات ويلزمه قطعًا أن يكون الباري غير عالم ولا قادر. مع شهرة الخلاف في تكفيره وأنه غير كافر وقد جمع الخوارج من الأقوال الفاسدة والآراء الباطلة ما لم يحفظ لغيرهم. وقال سحنون إنه يخاف على من كفرهم بمقالتهم أن يسلك مسلكهم في التكفير بالذنوب أو كلامًا هذا معناه. فقد حصل من حكاية هذا السؤال أنهم ليسوا بكفار مع حكاية الخلاف بينهم. وأنه جار على الخلاف في لازم القول هل هو كالقول أم لا. ومذهب ابن رشد وغيره أنه ليس كالقول وأنه لا يلزم من الإجماع على قضية الإجماع على لازمها. ولا من الإجماع على بطلان لازم قضية الإجماع على بطلان ملزومها. وإذا تقرر هذا فقائل هذه المقالة التي هي

= طريق السب ولا الردة وقصد الكفر، ولكن على طريق التأويل والاجتهاد والخطأ المفضي إلى الهوى والبدعة من تشبيه أو نعت بجارحة أو نفي صفة كمال، فهذا مما اختلف السلف والخلف في تكفير قائله ومعتقده) جـ 2 ص 260.

(1) هنا سقط قطعًا تقديره مثلًا: ولو قال هو عالم قادر ولكن بدون علم وقدرة لم يكن شأنه كذلك من الإجماع على كفره.. إلخ. وإلا لاختل سياق قوله وتناقض قطعًا. وانظر ما سننقله بعد من عبارة الشفاء.

القول بجهة فوق إن كان يعتقد الحلول والاستقرار والظرفية أو التحيز فهو كافر يسلك به مسلك المرتدين إن كان مظهرًا لذلك وإن كان اعتقاده مثل أهل المذهب الثاني[1] فقد تقرر الخلاف فيه فعلى القول بالتكفير يرجع لما قبله وعلى الصحيح ينظر فيه. فإن دعا الناس إلى ما هو عليه وأشاعه وأظهره فيصنع به ما قال مالك رضي الله عنه فيمن يدعو إلى بدعته، ونص على ذلك في آخر الجهاد من المدونة وتأليف ابن يونس وإن لم يدع إلى ذلك وكان يظهره فعلى من ولاه الله أمر المسلمين ردعه وزجره عن هذا الاعتقاد والتشديد عليه حتى ينصرف عن هذه البدعة فإن فتح مثل هذا الباب للعوام وسلوك طريق التأويل فيه إفساد لاعتقادهم وإلقاء تشكيكات عظيمة في دينهم وتهييج لفتنتهم وأرى هذا مثل الرجل الذي سأل مالكًا عن معنى قوله عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فقال مالك: الاستواء معلوم أو معقول والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عن هذا بدعة، وأراك رجل سوء أخرجوه عني. وزاد بعضهم في الحكاية. فأدبر الرجل وهو يقول يا أبا عبد الله لقد سألت عنها أهل العراق وأهل الشام فما وقف أحد فيها توقيفك وأنت ترى مالكًا كيف أدب هذا الرجل وزجره الزجر التام وهو لم يصدر منه إلا السؤال عن بعض المتشابه فما ظنك بمن صرح بما صرح به، وقضية عمر رضي الله عنه مع صبيغ وضربه إياه المرة بعد المرة لسؤاله عن المتشابه مشهورة[2] حتى قال له وإن كنت تريد قتلى فاقتلني وإلا فقد أخذت أربي)[3] وناهيك بهذا من الحافظ الهيثمي رحمه الله تفصيلًا وتحقيقًا وقوله: وقال بعض من ينسب إلى الطلب هذا كلام كفر والقائل به كافر. قلت: قد صرح الحافظ رحمه الله كذلك على ما في شرح المشكاة لملا علي قارئ بأن معتقد الجهة كافر، وقال إنه قول لأبي حنيفة ومالك والشافعي والأشعري والباقلاني[4] فالظاهر حمله على الحلول والاستقرار كما قال الحافظ الهيثمي.

---

(1) يعني بهم: القائلين بجهة العلو لكن لا تكييف ولا تحديد، كما تقدم نقله عنه في موضع آخر.

(2) تقدم القول فيها في موضعه فراجعه.

(3) ص 96 فما بعدها.

(4) جـ 2 ص 137.

وقوله الخلاف في لازم القول هل هو كالقول أم لا إلخ. قال شيخ أشياخنا محمد الخضر الشنقيطي في كتابه استحالة المعية بالذات يقيد بعض العلماء هذا الخلاف بما إذا كان اللزوم غير بين – قال وإما إن كان اللزوم بينًا فهو كالقول بلا خلاف والذي يظهر أن الجهة لازم عليها التجسيم لزومًا بينًا. قال – قلت ولعل هذا هو مستند من حكى الإجماع على كفر القائل بالجهة في حقه تعالى)[1] قلت ومع هذا كله فإنه لا يكاد يخطر ببال المنصف أصلًا أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ومن هو على مثل رأيه كفرة بالله تعالى في قولهم بما قالوا فضلًا عن أن يعتقد مثل ذلك حكمًا لله يجزم به القلب وتطمئن إليه النفس وكيف وإقدام الرجل وأضرابه في نصرة الله ورسوله والتصديق بكل ما جاء به الكتاب والسنة معروفة غير منكورة. وإنما قصارى أمرهم أنهم اجتهدوا في موضع من المزالق عويص فزلت بهم أقدامهم إلى خطأ لم يتبينوا فيه الخطأ بل حسبوا أنهم فيه على أقصى غاية من الصواب. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. فما يخرج شأنهم عندنا بحال عن شأن مجتهد مخطئ مأجور على اجتهاده مرفوع عنه بفضل الله تبعة خطئه على ما ذهب إليه البعض[2] أو مخطئ مأزور بخطئه لاجتهاده في غير محل الاجتهاد وتركه القاطع فيما لا حجة في مثله إلا للقاطع[3] ولكن لا يرقى وزره إلى درجة

---

(1) ص 376.

(2) عبارة القاضي عياض رحمه الله في الشفاء: (وذهب عبيد الله بن الحسن العنبري إلى تصويب أقوال المجتهدين في أصول الدين فيما كان عرضة للتأويل وفارق في ذلك فرق الأمة إذا أجمعوا سواه على أن الحق في أصول الدين في واحد والمخطئ فيه آثم عاص فاسق وإنما الخلاف في تكفيره وقد حكى القاضي أبو بكر الباقلاني مثل قول عبيد الله عن داود الأصبهاني قال وحكى قوم عنهما أنهما قالا ذلك في كل من علم الله سبحانه من حال استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا أو من غيرهم وقال نحو هذا القول الجاحظ وتمامة... إلخ. ثم أبطل ذلك بالإجماع على خلافه انظر جـ 2 ص 267. قال الشوكاني رحمه الله في إرشاد الفحول: (وقال ابن دقيق العيد ما نقل عن العنبري والجاحظ إن أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر فباطل وإن أريد به أن من بذل الوسع ولم يقصر في الأصوليات يكون معذورًا غير معاقب فهذا أقرب لأنه قد يعتقد في أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق – قال وأما الذي حكى عنه من الإصابة في العقائد القطعية فباطل قطعًا. ولعله لا يقوله إن شاء الله تعالى) ص 229.

(3) انظر شرح ما نقلناه لك في التعليق السابق من الشفاء للشهاب الخفاجي نسيم الرياض جـ 4 ص 492.

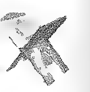


الكفر أصلًا وهو الصحيح إن شاء الله. قال القاضي عياض رحمه الله في الشفاء: (فأما من أثبت الوصف ونفى الصفة فقال أقول عالم ولكن لا علم له ومتكلم ولكن لا كلام له وهكذا في سائر الصفات على مذهب المعتزلة فمن قال بالمآل لما يؤديه إليه قوله ويسوقه إليه مذهبه كفره لأنه إذا نفى العلم انتفى وصف عالم إذ لا يوصف بعالم إلا من له علم فكأنهم صرحوا عنده بما أدى إليه قولهم وهكذا عند هذا سائر فرق أهل التأويل من المشبهة والقدرية وغيرهم ومن لم ير أخذهم بمآل قولهم ولا ألزمهم موجب مذهبهم لم ير إكفارهم قال لأنهم إذا وقفوا على هذا قالوا لا نقول ليس بعالم ونحن ننتفي من القول بالمآل الذي ألزمتموه لنا ونعتقد نحن وأنتم أنه كفر بل نقول إن قولنا لا يؤول إليه على ما أصلناه فعلى هذين المأخذين اختلف الناس في إكفار أهل التأويل وإذا فهمته اتضح لك الموجب لاختلاف الناس في ذلك والصواب ترك إكفارهم[1] والإعراض عن الحتم عليهم بالخسران وإجراء أحكام الإسلام عليهم في قصاصهم ووراثاتهم ومناكحاتهم ودياناتهم والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم ولكنهم يغلظ عليهم بوجيع الأدب وشديد الزجر والهجر حتى يرجعوا عن بدعتهم وهذه كانت سيرة الصدر الأول فيهم. فقد كان نشأ على زمن الصحابة وبعدهم في التابعين من قال بهذه الأقوال من القدرية، ورأي الخوارج والاعتزال، فما أزاحوا لهم قبرًا، ولا قطعوا لأحد منهم ميراثًا لكنهم هجروهم وأدبوهم بالضرب والنفي والقتل على قدر أحوالهم. لأنهم فساق ضلال عصاة أصحاب كبائر عند المحققين وأهل السنة ممن لم يقل بكفرهم خلافًا لمن رأى غير ذلك. والله الموفق للصواب)[2].

وناهيك بهذا معضدًا لكلام الحافظ الهيثمي رحمه الله تعالى، والله أعلم.

(1) قال علي قارئ في شرحه كما عليه الجمهور من الأئمة. انظر هامش المرجع السابق ص 530.

(2) جـ 2 ص 278 فما بعدها.



القسم الثاني

اتجـــاه التنزيـــه

ويتألف هذا القسم كذلك من ثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول

في بيان افتراق أصحاب هذا الاتجاه كذلك ومنحى كل فريق

أعني اتجاه تنزيه الرب تعالى عن أن يوصف بحقائق هذه الظواهر. يمثل هذا الاتجاه الجمهرة العظمى من أهل الإسلام إلى حد أن بعض من لم يحسن تحرير مذاهب الناس في هذا الباب تساهل وحكى إجماع الأمة كلها على هذا الاتجاه كالذي وقع في جواب الحافظ ابن حجر الهيثمي في فتاواه الحديثية وقد سئل عن حكم القول بكون الله في السماء حيث قال: (هذه المسألة كما قال القاضي عياض وإن تساهل في الكلام فيها بعض الشيوخ المعتبرين هي من عويصات مسائل التوحيد. واللائق بالزمان عدم ذكرها. وإن كان ولا بد فالحاصل من الكلام فيها أن المسلمين قاطبة أجمعوا على استحالة التجسيم والحلول والاستقرار على الله تعالى وحكم بذلك صريح العقل. وأجمعوا أيضًا على استحالة إرادة الحقيقة فيما ورد من ظواهر الآي والأخبار مما يوهم ذلك)[1]. ثم إن علماءنا بعد ذلك قد فصلوا أمر هذه الظواهر بين ما لا يبقى له بعد الصرف عن الحقيقة المستحيلة إلا تأويل واحد وما يبقى له أكثر من تأويل. فأما الأول فقالوا إنه يتعين حمله على ما بقي له من ذلك الواحد باتفاق الكل وذلك كالذي سبق من المعية. فإنه بعد الصرف عن حقيقتها المستحيلة التي هي المصاحبة بالذات على ما عرفت لا يبقى إلا أن تكون مقولة على المصاحبة بالعلم والإحاطة في شأن العامة والرعاية[2] والنصرة

(1) ص 95.

(2) انظر شرح الكبرى للسنوسي ص 503.

في شأن الخاصة أي على سبيل الاستعارة التمثيلية أو المجاز المرسل كما قال العلامة الألوسي[1].

ولذا فقد أجمعت الأمة على تأويلها بذلك كما سبق لك نقله عن البحر، وأما الثاني فإن فيه للناس على الجملة مذهبين، فصلهما الإمام النووي رحمه الله في شرح حديث الرؤية الطويل من صحيح مسلم فقال: (اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين أحدهما: وهو مذهب معظم السلف[2] أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء وأنه منزه عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق. وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين واختاره جماعة من محققيهم وهو أسلم. والقول الثاني: وهو مذهب معظم المتكلمين أنها تتأول على ما يليق بها على حسب مواقعها. وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله بأن يكون عارفًا بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع ذا رياضة في العلم)[3] وقال في شرح حديث النزول: (هذا الحديث من أحاديث الصفات وفيه مذهبان مشهوران للعلماء سبق إيضاحهما في كتاب الإيمان ومختصرهما أن أحدهما وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله تعالى وأن ظاهرها المتعارف في

---

(1) عبارته في تفسير قوله تعالى من سورة الحديد ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (هذا تمثيل لإحاطة علمه تعالى بهم وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما كانوا. وقيل المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية والقرينة السباق واللحاق مع استحالة الحقيقة)، قال شيخ مشايخنا الشنقيطي بعد نقل هذه العبارة في كتابه استحالة المعية (بالذات) (ومعنى قوله القرينة السباق واللحاق هو أن ما قبلها من قوله: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ﴾ إلخ وما بعدها من قوله ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ دال على أن المراد بالمعية العلم وبلاغة الكلام تقتضي تناسق المعنى) ص 77.

(2) حكى العلامة البيجوري في حاشيته على جوهرة التوحيد للقاني في السلف قولين أحدهما أنهم من كانوا قبل الخمسمائة. ثانيهما وحكاه بصيغة التمريض أنهم القرون الثلاثة: الصحابة والتابعون وأتباع التابعين. وحكى في الخلف قولين تبعًا لذلك أحدهما أنهم من كانوا بعد الخمسمائة، ثانيهما وحكاه بصيغة التمريض كذلك أنهم من بعد القرون الثلاثة انظر ص 61 فما بعدها.

(3) جـ 3 ص 19.



حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق والثاني مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها بحسب مواطنها)[1] ثم إن أهل طريقة التفويض اختلفوا على ثلاث فرق: أولاها: من يقول إن جميع هذه الحروف صفات لله تعالى ثبوتية سمعية. لا نعلم منها إلا مجرد الاسم[2] ويعزى هذا القول إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري[3] وجماعة.

---

(1) جـ 6 ص 36 فما بعدها.

(2) أخرج البعض هذا القول عن دائرة التفويض وسلكه فيما سيأتي من التأويل كالذي وقع لشيخ أشياخنا الزرقاني في كتابه مناهل العرفان إذ قال: (المذهب الثاني مذهب الخلف ويسمى مذهب المؤولة بتشديد الواو وكسرها وهم فريقان. فريق يؤولها بصفات سمعية غير معلومة على التعيين ثابتة له تعالى زيادة على صفاته المعلومة لنا بالتعيين. إلخ. جـ 2 ص 185 وأقول من أين التأويل الذي ينسبون إلى المؤولة مع الاعتراف بجهل معاني هذه الصفات وتفويضها إليه تعالى فإن مجرد القول بكونها صفات لا يصلح أن يعد تأويلًا أصلًا. كيف وأنه ليس شيئًا وراء ظاهر التركيب أصلًا أعني أنه بعد اتفاق الكل على صرف اللفظ المفرد عن ظاهره المستحيل فليس ظاهر التركيب شيئًا أكثر من كونه تعالى وصف نفسه بأن له استواء على العرش وأن له يدًا وأن له عينًا مثلًا. وبدهي أن السير على وفق ما هو ظاهر لا يمكن أن يخرج صاحبه عن التفويض إلى التأويل. لا غرو أنا قد خالفنا في هذا القول صنيع شيخنا رحمه الله وعددناه من كلام المفوضة لا من رأي المؤولة.

(3) عبارة صاحبي المواقف وشرحه في الكلام على الاستواء من مقصد الصفات المختلف فيها (وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه أي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة إلى الصفات السابقة وإن لم يعلمها بعينها) وعلى الوجه (أثبته الشيخ في أحد قوليه وأبو إسحاق الإسفرائيني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات) وعلى اليد بعد إذ ذكر قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه) وعلى العينين (قال الشيخ تارة إنه صفة زائدة على سائر الصفات.. إلخ) وعلى الجنب (وقيل صفة زائدة) انظر المجلد الثالث ص 91 فما بعدها من أعلى وقوله في الاستواء ذهب الشيخ يعني الأشعري في أحد قوليه إلى أنه صفة زائدة إلخ. قلت الذي نقله الحافظ البيهقي من مذهب الشيخ الأشعري رحمهما الله أنه صفة فعل. قال في كتابه الأسماء والصفات (وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن الله تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلًا سماه استواء كما فعل في غيره فعلًا سماه رزقًا ونعمة أو غيرهما من أفعاله ثم لم يكيف الاستواء إلا أنه جعله من صفات =

وأما الأخريان فمن لا يجزم بكون هذه الحروف صفات فإحداهما نقول يجوز أن

= الفعل لقوله ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وثم للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال. وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة) ص 110. وحكى الشيخ فيما نقل عنه البيهقي كذلك عن بعض أصحابه أنه صفة ذات قال البيهقي: (وقد أشار أبو الحسن علي بن إسماعيل إلى هذه الطريقة - يعني طريقة كون الاستواء صفة ذات - حكاية فقال وقال بعض أصحابنا إنه صفة ذات. ولا يقال لم يزل مستويًا على عرشه كما أن العلم بأن الأشياء قد حدثت من صفات الذات. ولا يقال لم يزل عالمًا بأن قد حدثت ولن تحدث بعد). نفس المرجع ص 411. أقول وهذا الأخير هو ظاهر ما قدمنا لك من نقل صاحبي المواقف وشرحه من مذهب الشيخ رحمهم الله. كما لا يخفى. هذا ولم أزل في عجب بعد هذا مما جاء فيما ذكر غير واحد أنه أحد تصانيف الشيخ تحت اسم الإبانة في أصول الديانة نقول لم أزل في عجب مما جاء في هذا الكتاب من الغثاثة وشدة إيهام الباطل حتى أن من يطالع مثل هذا الكلام غير عارف بقدر الشيخ وما بذلت مدرسته من الجهد العظيم في تنزيه ساحته تعالى عن التجسيم أبلغ التنزيه. وأن أحدًا من فحول هذه المدرسة وثقاتها الذين هم أعرف برأي الشيخ وأخبر بكل شاردة وواردة من قوله لم ينسب إليه شيئًا من هذه القاذورات أصلًا إنما غاية ما نسبوا إليه فوق ما سيأتيك من الحق وما وقفت عليه الآن من كون هذه الحروف صفات سمعية لا نعلم معانيها نقول من يطالع هذا الكلام غير عارف بذلك كله لا يشك في صدور مثله من قلم ضالع مع المشبهة في تشبيههم وجمودهم على ظاهر اللفظ ناصر مذهبهم بنفس ما نصروه هم به من الشبهه فأما إن رمت النموذج على ما نقول فهاكه فيما كتب عن الاستواء قال (إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء. قيل له نقول إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ وقد قال الله عز وجل: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ وقال عز وجل: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ وقال حكاية عن فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ فكذب فرعون نبي الله موسى عليه السلام في قوله إن الله عز وجل فوق السماوات وقال عز وجل: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ فالسماوات فوقها العرش فلما كان العرش فوق السماوات قال ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ لأنه مستوٍ على العرش الذي فوق السماوات وكل ما علا فهو سماء فالعرش أعلى السماوات وليس إذ قال أأمنتم من في السماء يعني جميع السماوات بالسماء. وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوات ألا ترى أن الله عز وجل ذكر السماوات فقال: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ ولم يرد أن القمر يملؤهن جميعًا وأنه فيهن جميعًا ورأينا المسلمين يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل مستوٍ على العرش الذي هو فوق السماوات فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض). ص 33 فما بعدها. فهل يشك إذن ذو نصفة ومعرفة بمنزلة الشيخ ومدرسته في العقلاء في =

تكون صفة وظاهرها غير مراد، ويجوز ألا تكون صفة. والأخرى نقول لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الإيمان به لأنه من المتشابه الذي لا يدرك معناه[1] فهؤلاء هم جملة أصحاب طريقة التفويض وأما أهل التأويل فجمهورهم على سلوكه في كافة هذه الحروف وبعضهم يلزم في سلوكه جانب الحيطة والحذر فلا يركب منه إلا ما هو في حرفه قريب الفهم من تخاطب العرب كالذي سيأتي من قول ابن دقيق العيد رحمه الله.

= أن هذا والذي أثروا عن الشيخ من غاية التنزيه لا يمكن أن يخرج من مشكاة واحدة. وأن هذا الكتاب إذن ليس مما سطره قلم الشيخ أصلًا أو أن أصابع الدس والتحريف إذن لا بد قد عبثت به ما عبثت اللهم إلا أن يستكره مثل هذا الكلام على التأويلات البعيدة بل الموغلة في البعد والتي لا حاجة بنا إلى مثلها هنا لما عرفت من رواية الثقات عنه خلاف هذا الكلام والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات فإن قلت فهل من فرق بين ما عزوه إلى الشيخ من كون هذه الحروف صفات سمعية وبين ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من كونها صفات خبرية حتى سلكت قول الأخير في اتجاه التشبيه على حين عددت قول الشيخ هذا من التنزيه؟ قلت نعم فشتان من يقول صفات مقولة على ما نعلمه في اللغة من معانيها الحقيقية التي هي برغمه ملزومة في العقل لخصائص الجسم وإن سعى بعد ذلك في دعوى التنزيه ما سعى كالذي صنع شيخ الإسلام رحمه الله. انظر ما قدمنا لك عنه في الاستواء وفيما شبه به على أهل الحق المنزهين ربهم عن الحلول في الجهة نقول شتان ذلك وأن تقتصر على مجرد كونها صفات مفوضًا المعنى المراد بها إليه تعالى بعد الجزم بأن هذا المعنى ليس بحال ما عرفناه من المعنى الحقيقي للفظ حسبما هو صنيع الشيخ رحمه الله. لا غرو أنا قد سلكنا بها هذين المسلكين المتباعدين قضاء بما يوجبه العقل من التفرقة بين المتخالفات وإعطاء كل من الحكم ما يليق به، وبالله التوفيق.

(1) فتح الباري جـ 17 ص 178 فما بعدها عبارة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الحموية الكبرى عن هاتين الفرقتين (وأما القسمان الواقفان فقسم يقولون يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله ويجوز ألا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم، وقوم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات) ص 78 وقوله يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله الذي في هذا الموضع من مجموعة الرسائل الكبرى يجوز أن يكون المراد بظاهرها اللائق بالله جـ 1 ص 475 قلت لا أحسب إلا أن في كليهما سقطًا بعد قوله اللائق بالله أو بجلال الله نعربه خبر يكون وهو صفة لله كما يرشد إليه ما في مقابله وما في نقلنا عن الفتح. والله أعلم.



فيما استدل به لطريقة التفويض في هذا الباب وكيف أن فيه الحجة على ترك الظاهر المستحيل وبيان أنه لا يقتضي رجحان هذه الطريقة على ما تختاره من التأويل.

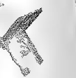
قد بالغ غير واحد في نصرة هذه الطريقة وحاصل ما تمسكوا به في ذلك يرجع إلى مقامين:

أولهما حشد طائفة غير قليلة من المأثور عن أعاظم السلف وغيرهم تثبت أن هذه الطريقة كانت مذهبًا للسلف الصالح ومن حذا حذوهم.

ثانيهما إثبات أن ما كان عليه السلف من ذلك كغيره يجب أن يكون هو الحق، أما الأول فهاك أبرز ما وقفت عليه من ذلك في هذا الشأن.

قال الحافظ رحمه الله في الفتح في باب قول البخاري ﴿وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ [هود:7] ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ بعد كلام طويل في شرح ما حكاه البخاري من قول مجاهد استوى علا على العرش (وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن طريق الحسن البصري عن أمه عن أم سلمة أنها قالت: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإقرار به إيمان والجحود به كفر[1] ومن طريق ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه

(1) وقع في الإتقان للسيوطي من رواية اللالكائي أيضًا عنه بلفظ الإيمان غير مجهول إلخ. انظر جـ 2 ص 6 أعني بدل لفظ الاستواء، ووقع في رواية البيهقي عنه في الأسماء والصفات (الكيف مجهول والاستواء غير معقول) انظر ص 409، ولعل الصواب فيهما هو ما هنا وهو الموافق للرواية عن أم سلمة ومالك بن أنس على أنه يمكن توجيه هاتين اللفظتين كذلك وإن كان مع نوع بُعْدٍ بأن تقول في لفظ الإتقان بالإيمان الواجب بحقية جميع ما ورد من هذه الحروف غير مجهول الحقيقة أو الحتمية حتى تشرح كيفية تحصيل حقيقته، أو حتمية تلك الحقيقة وما بعده بين. وتقول في رواية البيهقي الكيف أي =



سئل كيف استوى على العرش فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم.

وأخرج البيهقي بسند جيد عن الأوزاعي قال: كنا والتابعون متوافرون - نقول إن الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته[1] وأخرج الثعلبي من وجه آخر عن الأوزاعي أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ فقال: هو كما وصف نفسه. وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب قال: كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك فأخذته الرحضاء، ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع، وما أراك إلا صاحب بدعة، أخرجوه[2].

ومن طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول عن أم سلمة رضي الله عنها لكن قال فيه والإقرار به واجب والسؤال عنه بدعة[3] وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف، قال أبو داود: وهو قولنا. قال البيهقي: وعلى هذا مضى أكابرنا[4] وأسند اللالكائي عن محمد بن الحسن الشيباني قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم في صفة الرب سبحانه وتعالى من غير تشبيه ولا تفسير. فمن فسر شيئًا منها وقال بقول جهم

= الحال والشأن الذي عليه صفاته تعالى مجهول والاستواء المعروف للأجسام غير معقول وما بعده بين كذلك، والله أعلم.

(1) الأسماء والصفات ص 408 ولكن بلفظ أن الله تعالى ذكره فوق عرشه ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته جل وعلا.

(2) نفس المرجع السابق مع اختلاف جد يسير.

(3) نفس المرجع.

(4) نفس المرجع مع اختلاف يسير في أثر أبي داود وزيادة «ولا يمثِّلون» بعد «لا يشبِّهون»، وزيادة «وإذا سئلوا أجابوا بالأثر» بعد «لا يقولون كيف»، انظر ص 426.

فقد خرج عما كان عليه النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم وأصحابه وفارق الجماعة لأنه وصف الرب بصفة لا شيء.

ومن طريق الوليد بن مسلم سألت الأوزاعي ومالكًا والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفة فقالوا أمرُّوها كما جاءت بلا كيف. وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يقول: لله أسماء وصفات لا يسع أحدًا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر. وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل لأن علم ذلك لا يدرى بالعقل ولا الروية والفكر فنثبت هذه الصفات وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن أبي الحواري عن سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه. ومن طريق أبي بكر الضبعي قال مذهب أهل السنة في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ قال بلا كيف[1] والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعي وأحمد بن حنبل، وقال الترمذي في الجامع عقيب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات[2] وقال في باب فضل الصدقة: قد ثبتت هذه الروايات نؤمن بها ولا نتوهم ولا يقال كيف كذا. جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمرُّوها بلا كيف وهذا قول أهل العلم من أهل

(1) عبارة البيهقي في الأسماء والصفات بعد حكايته عن سفيان بن عيينة ما نقل الحافظ باختلاف يسير أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ قال: هذه نسخة الكتاب الذي أملاه الشيخ أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب في مذهب أهل السنة فيما جرى بين محمد بن إسحاق بن خزيمة وبين أصحابه فذكرها وذكر فيها ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ بلا كيف. إلخ انظره ص 409 فما بعدها.

(2) هذه العبارة ومثلها عبارة البيهقي رحمه الله عند ذكر الاستواء في كتاب الأسماء والصفات (فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا رضي الله عنهم كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم في أمثال ذلك) ص 407 وأمثالها أدق وأقرب إلى الصدق من نحو قول السيوطي رحمه الله في الإتقان وجمهور أهل السنة منهم السلف على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلخ. جـ 2 ص 6. كما لا يخفى.

السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكروها وقالوا هذا تشبيه[1] وقال إسحق بن راهويه: إنما يكون التشبيه لو قيل يد كَيَدٍ وسمع كسمع وقال في تفسير المائدة قال الأئمة: نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير منهم الثوري ومالك وابن عيينة وابن المبارك، قال ابن عبد البر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة ولم يكيفوا شيئًا منها، وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا من أقر بها فهو مشبِّه فسماهم من أقروا بها معطلة)[2] فهذا أول المقامين.

وأما ثانيهما فقد قال إمام الحرمين رحمه الله في رسالته النظامية: (اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة وامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على موجب ما تبرزه أفهام أسباب اللسان منها. فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وفيما صح من سنن النبي ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها. وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه. والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به عقدًا اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع. والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة سنة متبعة. وهو مستند معظم الشريعة. وقد درج صحب الرسول ﷺ على ترك التعرض لمعانيها. ودرك ما فيها وهم صفوة الإسلام والمشتغلون بأعباء الشريعة وكانوا لا يألون جهدًا في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغًا أو محتومًا لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، فإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعًا بأنه الوجه المتبع، فحق على ذي الدين أن يعتقد تنزه الرب تعالى عن صفات المحدثات ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب.

(1) وقال في الكلام على حديث الرؤية: المذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم قالوا: «نروي هذه الأحاديث كما جاءت ونؤمن بها ولا يقال كيف ولا نفسر ولا نتوهم». الإتقان جـ 2 ص 6.

(2) جـ 17 ص 177 فما بعدها.

ومما استحسن من إمام دار الهجرة مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة فلتجر آية الاستواء والمجيء، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾، ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾، وقوله: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ وما صح من أخبار الرسول عليه السلام كخبر النزول وغيره على ما ذكرنا. فهذا بيان ما يجب لله تعالى)[1]. قال الحافظ رحمه الله إثر نقله عن إمام الحرمين هذه المقالة: (وقد تقدم النقل عن أهل العصر السالف وهم فقهاء الأمصار كالثوري والأوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم وكذا من أخذ عنهم من الأئمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة؟) انتهى المقصود منه[2]. وزاده حجة الإسلام رحمه الله تأصيلًا وتفصيلًا فقال في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»: (أما البرهان الكلي على أن الحق مذهب السلف فينكشف بتسليم أربعة أصول هي مسلمة عند كل عاقل؛ الأول أن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد بالإضافة إلى حسن المعاد وهو النبي ﷺ... إلى أن قال: الأصل الثاني أنه ﷺ أفاض إلى الخلق ما أوحي إليه من صلاح العباد في معادهم ومعاشهم، وأنه ما كتم شيئًا من الوحي وأخفاه وطواه عن الخلق فإنه لم يبعث إلا لذلك. ولذلك كان رحمة للعالمين، فلم يكن متهمًا فيه وعرف ذلك علمًا ضروريًّا من قرائن أحواله في حرصه على إصلاح الخلق وشغفه بإرشادهم إلى إصلاح معاشهم ومعادهم فما ترك شيئًا مما يقرب الخلق إلى الجنة ورضا الخالق إلا دلهم عليه وأمرهم به وحثهم عليه، ولا شيئًا مما يقربهم إلى النار وإلى سخط الله إلا حذرهم منه ونهاهم عنه وذلك في العلم والعمل جميعًا.

الأصل الثالث: أن أعرف الناس بمعاني كلامه، وأحراهم بالوقوف على كنهه ودرك أسراره الذين شاهدوا الوحي والتنزيل وعاصروه وصاحبوه بل لازموه آناء الليل والنهار مشمرين لفهم معاني كلامه وتلقيه بالقبول للعمل به أولًا وللنقل إلى من بعدهم ثانيًا والتقرب إلى الله سبحانه وتعالى بسماعه وفهمه وحفظه ونشره وهم الذين حثهم رسول

(1) انظر العقيدة النظامية ص 23 فما بعدها.

(2) جـ 17 ص 178.

الله ﷺ على السماع والفهم والحفظ والأداء فقال: «**نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها**» الحديث[1] فليت شعري أيُتَّهم رسول الله بإخفائه وكتمانه عنهم؟ حاشا منصب النبوة عن ذلك، أو يُتَّهم أولئك الأكابر في فهم كلامه وإدراك مقاصده؟ أيتهمون بإخفائه وإسراره بعد الفهم، أو يتهمون بمعاندته من حيث العمل ومخالفته على سبيل المكابرة مع الاعتراف بتفهيمه وتكليفه؟ فهذه أمور لا يتسع لتقديرها عقل عاقل.

الأصل الرابع: إنهم في طول عصرهم إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى البحث والتفتيش والتفسير والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور، بل بالغوا في زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به على ما سنحكيه عنهم، فلو كان ذلك من الدين، أو كان من مدارك الأحكام وعلم الدين لأقبلوا عليه ليلًا ونهارًا، ودعوا إليه أولادهم وأهليهم وشمروا عن ساق الجد في تأسيس أصوله وشرح قوانينه تشميرًا أبلغ من تشميرهم في تمهيد قواعد الفرائض والمواريث، فنعلم بالقطع من هذه الأصول أن الحق ما قالوه والصواب ما رأوه، لا سيما وقد أثنى عليهم رسول الله ﷺ وقال: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[2]... إلى أن قال فهذه هي البراهين العقلية.

(1) لم أقف على الحديث بهذا اللفظ إنما وقفت عليه بألفاظ أخرى مقاربة، منها: «نضر الله امرأ سمع منا شيئًا فبلغه كما سمعه...» الحديث. قال الحافظ المنذري في: «الترغيب والترهيب»: (رواه أبو داود والترمذي وابن حبان في صحيحه إلا أنه قال رحم الله امرأ. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح) ومنها: «نضر الله امرأ سمع منا حديثًا فبلغه غيره...» الحديث. قال المنذري: (رواه ابن حبان في صحيحه والبيهقي بتقديم وتأخير، وروى صدره إلى قوله ليس بفقيه. أبو داود والترمذي وحسنه، والنسائي وابن ماجه بزيادة عليها) ومنها: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فحفظها ووعاها وبلغها من لم يسمع...» الحديث وهو ضعيف صدره بـ(روي) كما هي عادته ثم قال إثره: رواه الطبراني في الأوسط. ومنها: «نضر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وبلغها من لم يسمعها..» الحديث. قال المنذري (رواه أحمد وابن ماجه والطبراني في الكبير مختصرًا ومطولًا رووه كلهم عن محمد بن إسحاق عن عبدالسلام عن الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه وله عند أحمد طريق عن صالح بن كيسان عن الزهري وإسناد هذه حسن) انظر جـ 1 ص 108.

(2) الحديث أخرجه الشيخان بلفظ «خير الناس قرني.. إلخ». وألفاظ أخر ليس هذا من بينها، انظر البخاري، كتاب بدء الخلق جـ2 ص 187 فما بعدها، ومسلم بشرح النووي، كتاب فضائل الصحابة جـ 16 من ص 84 إلى ص 89.

النمط الثاني: البرهان السمعي على ذلك وطريقه أن نقول: الدليل على أن الحق مذهب السلف أن نقيضه بدعة، والبدعة مذمومة وضلالة، والخوض من جهة العوام في التأويل والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة، وكان نقيضه وهو الكف عن ذلك سنة محمودة، فهنا ثلاثة أصول. أحدها: إن البحث والتفتيش والسؤال عن هذه الأمور بدعة. والثاني: إن كل بدعة فهي مذمومة. والثالث: إن البدعة إذا كانت مذمومة كان نقيضها وهي السنة القديمة محمودة، ولا يمكن النزاع في شيء من هذه الأصول فإذا سلم ذلك ينتج أن الحق مذهب السلف. فإن قيل: فيم تنكرون على من يمنع كون البدعة مذمومة أو يمنع كون البحث والتفتيش بدعة فينازع في هذين وإن لم ينازع في الثالث لظهوره فنقول: الدليل على إثبات الأصل الأول من كون البدعة مذمومة اتفاق الأمة قاطبة على ذم البدعة وزجر المبتدع، وتعيير من يعرف بالبدعة، وهذا مفهوم على الضرورة من الشرع وذلك غير واقع في محل الظن. فذمُّ رسول الله عليه السلام البدعة علم بالتواتر بمجموع أخبار يفيد العلم القطعي جملتها وإن كان الاحتمال يتطرق إلى آحادها. وذلك كعلمنا بشجاعة علي رضي الله عنه أو سخاوة حاتم وحب رسول الله ﷺ لعائشة رضي الله عنها وما يجري مجراه، فإنه علم قطعًا بأخبار آحاد بلغت في الكثرة مبلغًا لا يحتمل كذب ناقليها وإن لم تكن آحاد تلك الأخبار متواترة.

... وذكر أحاديث ستة أصحها حديث: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة**[1]**، وكل ضلالة في النار**»... ثم قال ... فهذا وأمثاله مما يجاوز حد الحصر أفاد علمًا ضروريًّا بكون البدعة مذمومة. فإن قيل سلمنا أن البدعة مذمومة ولكن ما دليل الأصل الثاني وهو أن هذه بدعة فإن البدعة عبارة عن كل محدث فلم قال الشافعي رضي الله عنه: الجماعة في التراويح بدعة، وهي بدعة حسنة. وخوض الفقهاء في تفاريع الفقه ومناظرتهم فيها مع ما أبدعوه من نقض وكسر وفساد وضع وتركيب ونحوه

(1) هذا بعض حديث العرباض بن سارية، أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. انظر «الترغيب والترهيب» جـ1 من ص 77 إلى ص 79.

من فنون مجادلة، وإلزام كل ذلك مبدع لم يؤثر عن الصحابة شيء من ذلك فدل على أن البدعة المذمومة ما رفعت سنة مأثورة ولا نسلم أن هذا رافع لسنة ثابتة لكنه محدث ما خاض فيه الأولون إما لاشتغالهم بما هو أهم منه وإما لسلامة القلوب في العصر الأول عن الشكوك والترددات فاستغنوا لذلك، وخاض فيه من بعدهم لمسيس الحاجة- حيث حدثت الأهواء والبدع- إلى إبطالها وإفحام منتحلها. الجواب: أما ما ذكرتموه من أن البدعة المذمومة ما رفعت سنة قديمة هو الحق وهذا بدعة رفعت سنة قديمة إذا كانت سنة الصحابة المنع من الخوض فيه وزجر من سأل عنه والمبالغة في تأديبه ومنعه فتح باب السؤال عن هذه المسائل والخوض بالعوام في غمرة هذه المشكلات على خلاف ما تواتر عنهم.

وقد صح ذلك عن الصحابة بتواتر النقل عند التابعين من نقلة الآثار وسير السلف حجة لا يتطرق إليها ريب وشك، كما تواتر خوضهم في مسائل الفرائض ومشاورتهم في الوقائع الفقهية وحصل العلم به أيضًا بأخبار آحاد لا يتطرق الشك إلى مجموعها كما نقل عن عمر رضي الله عنه أنه سأله سائل عن آيتين متشابهتين؛ فعلاه بالدرة. وكما روي أنه سأله سائل عن القرآن أهو مخلوق أم لا، فتعجب عمر من قوله فأخذه بيده حتى جاء به إلى علي رضي الله عنه فقال: يا أبا الحسن، استمع ما يقول هذا الرجل قال: وما يقول يا أمير المؤمنين؟ فقال الرجل: سألته عن القرآن أمخلوق هو أم لا؟ فوجم لها رضي الله عنه وطأطأ رأسه ثم رفع رأسه وقال: سيكون لكلام هذا نبأ في آخر الزمان، «ولو وليت من أمره ما وليت لضربت عنقه». وقد روى أحمد بن حنبل هذا الحديث عن أبي هريرة فهذا قول علي بحضور عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم ولم يقولا له ولا أحد ممن بلغه ذلك من الصحابة، ولا عرف علي رضي الله عنه في نفسه أن هذا سؤال عن مسألة دينية وتعرف لحكم كلام الله تعالى، وطلب معرفة لصفة القرآن الذي هو معجزة دالة على صدق الرسول بل هو الدليل المعرف لأحكام التكليف فلم يستوجب طالب المعرفة هذا التشديد فانظر إلى فراسة علي وإشرافه على أن ذلك قرع لباب الفتنة، وأن ذلك سينتشر في آخر الزمان الذي هو موسم الفتن ومطيتها بوعد رسول الله ﷺ، وانظر إلى

تشديده وقوله: «ولو وليت لضربت عنقه»، فمثل أولئك السادة الأكابر الذين شاهدوا الوحي والتنزيل واطلعوا على أسرار الدين وحقائقه وقد قال ﷺ في أحدهم: «لو لم أبعث لبعث عمر»[1].

وقال في الثاني أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها[2] يزجرون السائل عن مثل هذا السؤال ثم يزعم من بعدهم من المشغوفين بالكلام والمجادلة وممن لو أنفق مثل أحد ذهبًا ما

---

(1) قال ابن عبد البر رحمه الله في كتابه «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» في ترجمة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (وروي من حديث عقبة بن عامر وأبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لو كان بعدي نبي لكان عمر» القسم الثالث ص 1147 تحقيق محمد علي البيجاوي وحكاه ابن الأثير رحمه الله في أسد الغابة عن الترمذي بهذا اللفظ كذلك وزاد في آخره (ابن الخطاب). قال محققاه د.محمد إبراهيم البنا- ومحمد أحمد عاشور (تحفة الأحوذي الباب المتقدم، الحديث 3769 : 10/ 173 وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث مشرح بن هاعان، وقال الحافظ أبو العلي صاحب تحفة الأحوذي وأخرجه أحمد والحاكم وابن حبان وأخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي سعيد: (كذا في الفتح) المجلد الرابع ص 161 وقولها تحفة الأحوذي الباب المتقدم هو أبواب المناقب باب مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما نبها عليه قبل وأما اللفظ الذي هنا فذكره ابن الجوزي في الموضوعات (ولكنه متعقب في ذلك) قال صاحب تنزيه الشريعة فيما تعقب فيه من فصول مناقب الخلفاء: (حديث لو لم أبعث فيكم لبعث عمر (عد) من حديث بلال بن رباح وفيه زكريا بن يحيى الوقار ومن حديث عقبة بن عامر وفيه عبد الله بن واقد متروك ومشرح بن هاعان لا يحتج به تعقب بأن زكريا ذكره ابن حبان في الثقات وابن واقد قدمنا قريبًا أن أحمد وثقه ومشرح ثقة روى له أبو داود والترمذي وابن ماجه، وللحديث شاهد من حديث أبي بكر وأبي هريرة وأخرجها الديلمي. قلت: ومن حديث عصمة بن مالك أخرجه الطبراني في الأوسط وأسانيد الكل ضعيفة فيتقوى بعضها ببعض والله أعلم)، تنزيه الشريعة جـ1 ص 373. وقوله في الرمز (عد) يعني ابن عدي.

(2) قال ابن عراق في الفصل نفسه (حديث أنا دار الحكمة وعلي بابها (ابن بطة) في الإبانة من حديث علي من طريق محمد بن عمر بن الرومي لا يجوز الاحتجاج به وفيه أيضًا سلمة بن كهيل عن الصنابحي. وسلمة لم يسمع الصنابحي (نع) من طريق عبد الحميد بن بحر (مر) من طريق محمد بن قيس وهو مجهول وفي لفظ أنا مدينة الفقه وعلي بابها (ابن بطة) وفي لفظ أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد العلم فليأت الباب (مر) بسند فيه مجاهيل (طب) من حديث ابن عباس من طريق أبي الصلت الهروي (خط) من طريقتين في أحدهما جعفر البغدادي وفي الآخر بن سلمة (عق) من طريق عمر بن إسماعيل ابن مجالد (عد) من طريقين في أحدهما أحمد بن سلمة وفي الآخر سعيد بن عقبة مجهول ليس بثقة (مر) من طريق الحسن بن عثمان (حب) من طريق إسماعيل بن محمد بن يوسف (عد) من حديث جابر من =

بلغ مد أحدهم ولا نصيفه أن الحق والصواب قبول هذا السؤال والخوض في الجواب وفتح هذا الباب ثم يعتقد فيه أنه محق، وفي عمر وعلي أنهما مبطلان. هيهات وما أبعد عن التحصيل وما أخلى عن الدين من قاس الملائكة بالحدادين ويرجح المجادلين على الأئمة الراشدين والسلف. فإذًا قد عرف على القطع أن هذه بدعة مخالفة لسنة السلف لا كخوض الفقهاء في التفاريع والتفاصيل فإنه ما نقل عنهم زجر عن الخوض فيه بل إمعانهم في الخوض، وأما ما أبدع من فنون المجادلات فهي بدعة مذمومة عند أهل التحصيل ذكرنا وجه ذمها في كتاب قواعد العقائد من كتب الأحياء، وأما مناظراتهم فإن كان القصد منها التعاون على البحث عن مآخذ الشرع ومدارك الأحكام فهي سنة السلف ولقد كانوا يتشاورون ويتناظرون في المسائل الفقهية كما نقل في مسألة الجد وميراث الأم مع الزوج والأب. ومسائل سواها. نعم إن أبدعوا ألفاظًا وعبارات للتنبيه على مقاصدهم الصحيحة فلا حرج في العبارات بل هي مباحة لمن يستعيرها ويستعملها وإن كان مقصدهم المذموم من النظر الإفحام دون الإعلام، والإلزام دون الاستعلام، فذلك بدعة على خلاف السنة المأثورة)[1].

= طريق أبي جعفر المكتب تعقب بأن حديث علي أخرجه الترمذي والحاكم، وحديثي ابن عباس وجابر أخرجهما الحاكم. وسئل الحافظ ابن حجر عن هذا الحديث في فتيا فكتب عليها: هذا الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك وصححه وخالف أبو الفرج ابن الجوزي فذكره في الموضوعات، والصواب خلاف قولهما معًا. وإن الحديث من قسم الحسن لا يرتقي إلى الصحة ولا ينحط إلى الكذب وبيان ذلك يستدعي طولًا، ولكن هذا هو المعتمد، وقال في لسان الميزان: هذا الحديث له طرق كثيرة في مستدرك الحاكم أقل أحوالها أن يكون للحديث أصل فلا ينبغي أن يطلق عليه القول بالوضع انتهى. وللحافظ العلائي في أجوبته عن الأحاديث التي تعقبها السراج القزويني على مصابيح البغوي فصل طويل في الرد على ابن الجوزي وغيره ممن حكم بوضع هذا الحديث وحاصله الحكم على الحديث بأنه حسن) وقوله ولكن هذا يعني كونه حسنًا» هو المعتمد قال محققاه الجليلان الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف والشيخ عبد الله محمد الصديق الغماري: (بل هو صحيح جدًّا انظر كتاب فتح الملك العلي بصحة حديث باب مدينة العلم علي لابن الفيض الغماري. نفس المرجع ص 377 فما بعدها. وقوله في هذه الرموز على الترتيب (نع) يعني أبا نعيم- (مر) يعني ابن مردويه- (طب) يعني الطبراني (خط) يعني الخطيب- (عق) يعني العقيلي- (حب) يعني ابن حبان. نبه على ذلك كله في المقدمة.

(1) من ص 33 إلى ص 39.

وأقول: أما إن ما كان عليه السلف هو الحق وثبوت تلك الآثار عنهم ودلالتها على أن شأن المفوضة في تنزيه الرب تعالى عن حقيقة تلك الظواهر المستحيلة هو نفسه شأن المؤولة في ذلك التنزيه فشيء ما ننازع فيه أصلًا، بل نحن لا محالة نؤكده ونجزم ببيان حقيته ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾. أما الأولان فظاهران بأنفسهما لا يحتاجان إلى مزيد تنبيه، وأما الثالث فآيته البينة ما جاء في تلك الآثار من التصريح بكون الكيف غير معقول أي غير ممكن الحصول في العقل كما هو ظاهر من هذه العبارة. وهل يتصور في منطق العقلاء قط أن يفارق الكيف الحقيقة الجسمانية؟ فلو كان المراد من هذه الظواهر عندهم هو حقائقها المتبادرة منها والتي هي جسمانية باتفاق كل من يعقل من أهل هذا اللسان ما تصور أن ينفوا الكيف عنه، فضلًا عن أن يكون الكيف عندهم غير معقول.

ويرحم الله ذلك العالم الرباني والصوفي الكبير الشيخ سلامة العزامي حين فطن لهذه الدقيقة، فقال في رسالته «فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان»: (تنبيه مهم إذا سمعت في عبارات بعض السلف إنما نؤمن بأن له وجهًا لا كالوجوه ويدًا لا كالأيدي. فلا تظن أنهم أرادوا أن ذاته العلية منقسمة إلى أجزاء وأبعاض. فجزء منها يد، وجزء منها وجه. غير أنه لا يشابه الأيدي والوجوه التي للخلق حاشاهم من ذلك. وما هذا إلا التشبيه بعينه. وإنما أرادوا بذلك أن لفظ الوجه واليد قد استعمل في معنى من المعاني وصفة من الصفات التي تليق بالذات العلية كالعظمة والقدرة غير أنهم يتورعون عن تعيين تلك الصفة تهيبًا من التهجم على ذلك المقام الأقدس.

وانتهز المجسمة والمشبهة مثل هذه العبارة فغرروا بها العوام، وخدعوا بها الأغمار من الناس، وحملوها على الأجزاء فوقعوا في حقيقة التجسيم والتشبيه، وتبرءوا من اسمه وليس يخفى نقدهم المزيف على صيارفة العلماء وجهابذة الحكماء.

ويدلك على إرادة السلف ما قلنا ما نقله الذهبي نفسه في كتابه الذي سماه «العلو عن الإمام مالك وشيخه ربيعة ونظرائهما» أنهم قالوا حين سئلوا عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى (والكيف غير معقول). وكذلك نقل الذهبي بالسند في هذا الكتاب عن أبي عبد الله الحاكم وأبي زرعة اتفاق جميع فقهاء الأمصار من أهل تلك

الأعصار أنهم يؤمنون بهذه الصفات من غير كيف. فانظر كيف نفوا الكيف مجمعين وهو صريح في أنها ليست أجزاء ولا جسمانية. فإن الاستواء الجسماني والوجه الجسماني وما إليه لا بد لها من الكيف قطعًا. إذ هو لازم من لوازم ذاتها لذاتها. ونفي لازم الماهية لذاتها يستلزم نفيها عند جميع المنصفين من العقلاء الذين لم يصابوا بالأهواء. وانظر كيف سموها صفات ولم يسموها أبعاضًا وأجزاء. والخلاصة أنه يندفع عنك أيها الطالب لمعرفة مذهب السلف الصالح الوهم بأمرين: إجماعهم على نفي الكيف بل تصريحهم بأن الكيف غير معقول والتسمية لها بالصفات. والعجب أن الذهبي ينقل ما هو حجة عليه يظن أنه حجة له. وكذلك يفعل ابن تيمية على ذكائه. ويزيد على ذلك كأسلافه نقل الطامات عن الأئمة بأسانيد فيها القائلون بالجسمية والدعاة إليها)[1].

قلت: ولعلك على ذكرٍ مما أسلفنا لك في دفع السؤال على برهان النقل من عبارة القاضي عياض رحمه الله أعني قوله هناك (وياليت شعري ما الذي جمع أهل السنة والحق كلهم على وجوب الإمساك عن الفكر في الذات كما أمروا وسكتوا لحيرة العقل واتفقوا على تحريم التكييف والتشكيل، وأن ذلك من وقوفهم وإمساكهم غير شاكٍّ في الوجود والموجود وغير قادح في التوحيد بل هو حقيقته ثم تسامح بعضهم بإثبات الجهة خاشيًا من مثل هذا التسامح. وهل بين التكييف وإثبات الجهات فرق؟) ألا ترى كم فيه من الإشارة البليغة بل أكاد أقول التصريح الجلي بعين ما قال به شيخنا رحمه الله من هذا المعنى الجليل. وبهذا المعنى عينه تستبين إذن وجه الرشد فيما طالما طنطن به ابن تيمية وأضرابه من قول ربيعة ومالك وغيرهما من أكابر السلف رحمهم الله في الاستواء بما قالوه، وكيف أن ما شكك به الرجل وشيعته علينا من ذلك ليس على التحقيق إلا سرابًا بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا ووجد أهل الحق عنده فأدحضوا شبهته وأسفلوا كلمته. وإن ربك لبالمرصاد، قال شيخنا رحمه الله في موضع آخر قبل هذا من هذه الرسالة القيمة: (وانظر إلى إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضي الله عنه، كيف اشتد على من قال له: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ وعلّته الرحضاء أي العرق الكثير. وقال: ما أظنك إلا صاحب بدعة. وإنما ظنه كذلك لأن سؤاله عن

(1) ص 80 فما بعدها.

كيفية الاستواء يدل على أنه فهم الاستواء على معناه الظاهر الحسي الذي هو من قبيل تمكن جسم على جسم واستقراره عليه. وإنما شك في كيفية هذا الاستقرار، فسأل عنها. وهذا هو التشبيه بعينه الذي أشار إليه الإمام بالبدعة ويوضحه ما روى اللالكائي في شرح السنة بالسند أن الإمام قال في جوابه هذه العبارة: الاستواء مذكور، والكيف غير معقول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، إلى آخره. فمن رواه الاستواء معلوم والكيف مجهول. ينبغي أن ترد روايته إلى هذا المعنى - يعني أن الاستواء معلوم الورود في الكتاب، فيرجع إلى قوله في الرواية السابقة: الاستواء مذكور. وقوله: والكيف مجهول؛ أي لا تعلم له ماهية بالمعنى المتعارف. ولا يعقل له وجود فيما يتعلق بجناب الحق جل وعلا، فيرجع إلى قوله في تلك الرواية . والكيف غير معقول. لا أن هناك كيفًا وصفة لذلك الاستقرار لكنها لا تعلم. فإن أصل الاستقرار والتمكن لا وجود له، فضلًا عن صفته.

ومن ظن بالإمام سوى هذا فقد غلط، كيف لا وقد ثبت النقل عنه أنه سئل عن حديث النزول فقال: هو نزول رحمة لا نزول نقلة، وممن ذكر ذلك عنه أبو بكر بن العربي. وكان رضي الله عنه لا يعجبه من المحدث أن يحدث العامة بهذا الحديث وأشباهه مما يوقعهم في ورطة التشبيه، وله رضي الله عنه في هذا وجه وجيه ونظر سديد. ويؤيده من السنة ما روى مسلم في صحيحه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أنه سأله ﷺ عن حق الله على عباده وحق العباد عليه تعالى الحديث. وفيه: أفلا أخبر الناس؟ يعني العامة فقال ﷺ: «**إذن يتكلوا**»(1) فقد منع ﷺ العالم من تعليم بعض العلم إذا لم يكن لمتعلم يحسن فهمه ويتأوله على غير وجهه فإنه حينئذ يكون ضلالًا له ووبالًا عليه.

ووقع نحو هذه القصة لأبي هريرة رضي الله عنه أخرجها البخاري رحمه الله تعالى بطولها، وكذلك قال الإمام الأجل أبو عبد الله الشافعي رضي الله عنه وآمنت بما جاء عن الله على مراد الله، وبما جاء عن رسول الله ﷺ على مراد رسول الله. يعني رضي الله عنه لا على ما تفهم العامة من المعاني الحسية الجسمية. ونقل ابن الجوزي في كتابه «دفع شبه التشبيه» عن الإمام أحمد رضي الله عنه نحوًا من هذا. فرد أبلغ الرد على

(1) انظره مع شرح النووي كتاب الإيمان جـ 1 ص 232.

المتنسبين إليه الناسبين له ما هو براء منه. ولهذه الفئة ولع شديد بافتراء الأباطيل ونسبتها إلى أكابر أئمة هذه الأمة. ولو استقريت القرون منذ نجمت هذه البدعة لرأيت في كل قرن إلى زمانك هذا من هذه الطائفة فلولًا تشاغب وتموه وبإزائهم جيوش من أهل السنة بحق تدافع وتبين، بين مناظر يجادل عن الحق في المجالس الخاصة والعامة، ومؤلف يزيل ظلمات شبههم بنور الحجج المعقولة والمنقولة حتى تركوا من هذه المؤلفات القيمة لطالب الهدى ثروة لا تنفد وكنوزًا لا تبيد على الأبد)(1) ونحا ابن التلمساني رحمه الله في توجيهه يعني الاستواء منحًى آخر ولكنه بين المشاركة لهذا في التنزيه والصرف عن الظاهر المستحيل، حيث قال في شرح المعالم: (يعني أن محامل الاستواء في اللغة معلومة بعد القطع بأن الاستقرار غير مراد، بل المراد به القهر والاستيلاء. أو القصد إلى التناهي في صفات الكمال، وقوله: والكيف مجهول يعني أن تعيين محمل من المحامل اللائقة مجهول لنا، وقوله: والإيمان به واجب أي التصديق بأن له محملًا يصح واجب، وقوله: والسؤال عنه بدعة أي تعيينه بالطرق الظنية فإنه تصرف في أسماء الله تعالى وصفاته بزعم الظنون. وما لم يعهد زمن الصحابة رضي الله عنهم فهو بدعة انتهى)(2) فهذا ما يتعلق بهذه المسلمات الثلاثة.

وأما أن لتلك الآثار فوق ذلك دلالة على رجحان هذه الطريقة على التأويل بإطلاق، أو أن جمهور السلف وأكابرهم كانوا يجهلون المعنى الذي ينبغي أن تحمل عليه هذه الظواهر بعد الصرف عن ظواهرها، أو أنهم كانوا لا يرون صحة طريقة التأويل مطلقًا فلا. وكيف وهم الراسخون في العلم الذين جلا لك البرهان علمهم التأويل. ثم كيف وقد تقدم لك عن القوم أنفسهم وسيأتيك منه المزيد إن شاء الله أنهم صرحوا بالتأويل التفصيلي في غير موضع. فالوجه إذن ما أسلفناه من أنهم كانوا يسدون بابًا يخشون أن يلج منه على قلوب العامة أهل الزيغ والضلالة فأما بعد إذ فتح ذلك الباب على مصراعيه، وباضت شبهات المجسمة والجامدين على ما لا يحل من الظاهر في قلوب كثير من الدهماء وفرخت. فإنه لم يبق معدل لعاقل يجل الله ورسوله ويرحم عباده أن يرتكسوا

(1) انظره مع شرح النووي كتاب الإيمان جـ 1 ص 232.

(2) الفتاوى الحديثية ص 97.

فـي حمـأة الضلالة فيه. نقول لم يبق معدل لمثل هذا العاقل من مكايدة الزائفين بتأويل ما تشبثوا به من هذه الظواهر.

فلعمـر الحـق لقـد علـم ذو نصفة وبصيـرة أنـه لا يفل حـد الزائغ ويجتث شـبهته من جذورهـا أعظـم من بيان التأويل لما يشـكك بـه. وكيف أنه بهذا التأويل قد اسـتوى على وجـه رضي لم يبق معه متشـبث لـذي مرض أصلًا. ولو قـدر أن الأكابر ممن أثرت عنهم هذه الآثار قد ابتلوا بما ابتلي به المؤولة من سورة شبهات التجسيم والتشبيه لكانوا أحفى خلق الله بالتأويل وأسبقهم إليه.

ألم تر إلى هذا الفحل المقرم من أعلام علماء السنة رواية ودراية أبي سليمان الخطابي رحمه الله كيف يقول في حديث وضعه تعالى قدمه أو رجله في النار (فيشبه أن يكون من ذكـر القـدم والرجل أو ترك الإضافـة إنما تركها تهيبًا لها وطلبًا للسـلامة من خطأ التأويل فيهـا، وكان أبـو عبيدة وهو أحد أئمة أهل العلم يقول نحن نروي هذه الأحاديث ولا نريغ لهـا المعانـي. قال أبو سـليمان: ونحن أحرى بـألا نتقدم فيما تأخر عنه مـن هو أكثر علمًا وأقدم زمانًا وسـنًّا، ولكن الزمان الذي نحن فيه قد صار أهله حزبين؛ منكر لما يروى من نـوع هذه الأحاديث رأسًـا، ومكذب به أصلًا وفي ذلك تكذيـب العلماء الذين رووا هذه الأحاديث وهم أئمة الدين ونقلة السـنن. والواسـطة بيننا وبين رسـول الله ﷺ. والطائفة الأخرى مسلمة للرواية فيها ذاهبة في تحقيق الظاهر منها مذهبًا يكاد يفضي بهم إلى القول بالتشـبيه[1] ونحن نرغب عن الأمرين معًا. ولا نرضـى بواحد منهما مذهبًا فيحق علينا أن

---

(1) قال الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه على هذه الكلمة من الأسماء والصفات (بل أفْضَى بهم إلى ذلك بالفعل منهم أبو يعلى القاضي وابن الزاغوني وابن خزيمة، قال ابن الزاغوني: إنما وضع قدمه في النار ليخبرهم أن أصنامهم تحترق وأنا لا أحترق... إلى أن قال - وكلمة ابن خزيمة في التوحيد (60 باب إثبات الرِّجل لله عز وجل وإن رغمت أنوف المعطلة الجهمية مما يقضي بمحو اسمه من ديوان العلماء). قال ابن الجوزي ورأيت أبا بكر بن خزيمة قد جمع كتابًا في الصفات وبوبه فقال: باب إثبات اليد. باب إمساك السماوات على أصابعه. باب إثبات الرِّجل. وإن رغمت المعتزلة ثم قال - قال الله تعالى: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ ﴾ فأعلمنا أن ما لا يد له ولا رجل كالأصنام... إلى أن قال (ولابن خزيمة في ص 16 كلام في الوجه والمماثلة لا يدع له وجهًا يواجه به أهل العلم. ومثله لا يلتفت إليه في باب الاعتقاد) ص 351 فما بعدها.

نطلـب لما يرد من هـذه الأحاديث إذا صحت من طريق النقل والسـند تأويلًا يخرج على معاني أصول الدين ومذاهب العلماء، ولا نبطل الرواية فيها أصلًا إذا كانت طرقها مرضية ونقلتها عدولًا)[1].

قال صاحب مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح بعد كلام لا نسلمه في شرح حديث أن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن (ذكر شـيخ الشـيوخ السـهروردي قدس الله سره أخبر الله ورسوله بالاستواء والنزول واليد والقدم والتعجب. وكل ما ورد من هذا القبيل دلائل التوحيد فلا يتصرف فيه بتشبيه ولا تعطيل.

قيـل: هذا هـو المذهب المعـول عليه وعليه السـلف الصالح، ومن ذهـب إلى القول الأول شـرط فـي التأويل أن كل مـا يؤدي إلى تعظيم الله فهو جائـز وإلا فلا، قال الحافظ ابن حجر أكثر السـلف لعدم ظهور أهل البدع في أزمنتهم يفوضون علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه سـبحانه وتعالى عن ظاهرها الذي لا يليق بجلال ذاته. وأكثر الخلف يؤولونها بحملهـا علـى محامل تليق بذلـك الجلال الأقـدس والكمال الأنفس لاضطرارهم إلى ذلـك لكثرة أهل الزيغ والبدع في أزمنتهـم. ومن ثم قال إمام الحرمين لو بقي الناس على مـا كانـوا عليه لم نؤمر بالاشـتغال بعلم الكلام. وأما الآن فقد كثرت البدع فلا سـبيل إلى تـرك أمـواج الفتن تلتطـم. وأصل هذا اختلافهـم في الوقف في قولـه تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ فالأكثـرون علـى الوقف علـى لفظ الجلالة. والأقلون علـى الوقف علـى العلم. ومن أجلهـم ابن عباس فـكان يقف عليه ويقـول حملًا للناس علـى سـؤاله والأخذ عنـه. أنا من الراسـخين في العلم علـى أنه يمكن رفـع الخلاف بأن المتشـابه على قسـمين ما لا يقبل تأويلًا قريبًا. فهذا محمل الوقف الأول. وما يقبله فهذا محمـل الثانـي. ومن ثم اختار بعض المحققين قبـول التأويل إن قرب من اللفظ واحتمله وضعًا ورده إن بعد عنه[2] والحاصل أن السلف والخلف مؤولون لإجماعهم على صرف

---

(1) الأسماء والصفات للبيهقي ص 321 فما بعدها.

(2) مدفوع بما أسلفنا لك في موضعه من برهان علم التأويل وسيأتي التنبيه على ذلك قريبًا أيضًا، فالصواب في توجيه الوقفين ما قلناه هناك، فارجع إليه.

اللفظ عن ظاهره ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله تعالى وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين)[1].

وقال في شرح حديث النزول بعد نقل ما أسلفنا فيه من عبارة النووي (وبكلامه وكلام الشيخ الرباني أبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي وغيرهم من أئمتنا يعلم أن المذهبين متفقان على صرف تلك الظواهر كالمجيء والصورة والشخص والرجل والقدم واليد والوجه والغضب والرحمة والاستواء على العرش والكون في السماء وغير ذلك عما يفهمه ظاهرها لما يلزم عليه من محاولات قطعية البطلان تستلزم أشياء يحكم بكفر معتقدها بالإجماع. فاضطر ذلك جميع الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره. وإنما اختلفوا هل تصرفه عن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانه بما يليق بجلاله وعظمته من غير أن نؤوله بشيء آخر. وهو مذهب أكثر السلف. وفيه تأويل إجمالي. أو مع تأويله بشيء آخر وهو مذهب أكثر الخلف. وهو تأويل تفصيلي ولم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح معاذ الله أن يُظن بهم ذلك، وإنما دعت الضرورة في أزمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من فرق الضلال واستيلائهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم، ومن ثم اعتذر كثير منهم وقالوا لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمنهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك، وقد علمت أن مالكًا والأوزاعي وهما من كبار السلف أوَّلَا الحديث تأويلًا تفصيليًّا[2] وكذلك سفيان الثوري أول الاستواء على العرش بقصد أمره، ونظيره ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ أي قصد إليها. ومنهم الإمام جعفر الصادق بل قال جمع منهم ومن الخلف إن معتقد الجهة كافر كما صرح به العراقي.

وقال إنه قول لأبي حنيفة ومالك والشافعي والأشعري والباقلاني وقد اتفقت سائر الفرق على تأويل نحو ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ و﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ الآية و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ و﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ و«قلب

(1) جـ 1 ص 134 مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي قاري.

(2) سيأتي ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» و«الحجر الأسود يمين الله في الأرض» وهذا الاتفاق يبين لك صحة ما اختاره المحققون أن الوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ لا الجلالة) ثم اختار هو أن الوقف على لفظ الجلالة وعزاه إلى الجمهور وجمع بينهما ببعض ما تقدم لك في موضعه أي من كون مراد الواقف على لفظ الجلالة من التأويل في الآية هو نفس مراد الله من المعنى يقينًا. ومراد غيره منه هو مراد الله بحسب ما يظهر ويغلب على الظن فحسب. وهو ما لا ينافي ما نقول به هنا أصلًا كما هو بين[1].

وكفى بهذا ردًّا على كل من رأيه الإمساك بإطلاق نعم لا بد في هذا الأمر أعني أمر التأويل اعتقادًا في النفس وبثًّا إلى الغير من مراعاة التفاصيل الدقيقة التي بلغ حجة الإسلام الغاية في تأصيلها وتحريرها حتى لا تزل بجواد قدمه إلى مخالفة منهاج السلف القويم من حيث لا يدري، بل من حيث يحرص على موافقتهم وحسن القدوة بهم. وهاك هذا البحث البالغ النفاسة العلوي التوفيق والرشاد من كتابيه الاقتصاد في الاعتقاد وإلجام العوام عن علم الكلام مع بعض صبر على ما في الأخير من نوع طول فلعمر الحق إنه لحري ألا يزيد المنصف طول النظر في مثله إلا متعة ومزيد بصيرة، قال في أول هذين الكتابين (الناس في هذا فريقان؛ عوام وعلماء، والذي نراه اللائق بعوام الخلق ألا يخاض بهم في هذه التأويلات، بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث وتحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها. وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا، فلكل علم رجال. ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه بعض السلف، حيث سئل عن الاستواء – وذكر كلمته ثم قال: وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات.

وأما العلماء فاللائق بهم تعرف ذلك وتفهمه ولست أقول إن ذلك فرض عين؛ إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره. فأما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلًا)[2] وقال في ثانيهما: (أما التصريف الثاني التأويل وهو بيان

(1) المرجع السابق جـ 2 ص 136.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد ص 30.



معناه بعد إزالة ظاهره، وهذا إما أن يقع من العامي نفسه أو من العارف مع العامي أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه. فهذه ثلاثة مواضع، الأول تأويل العامي على سبيل الاشتغال بنفسه وهو حرام يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة ولا شك في تحريم ذلك. وبحر معرفة الله أبعد غورًا وأكثر معاطب ومهالك من بحر الماء لأن هلاك هذا البحر لا حياة بعده، وهلاك بحر الدنيا لا يزيل إلا الحياة الفانية وذلك يزيل الحياة الأبدية. فشتان ما بين الخطرين. الموضع الثاني أن يكون ذلك من العالم مع العامي وهو أيضًا ممنوع، ومثاله أن يجري السباح الغواص في البحر مع نفسه عاجزًا عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام، لأنه عرضة لخطر الهلاك فإنه لا يقوى على حفظه في لجة البحر وإن قدر على حفظه في القرب من الساحل ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه، وإن أمره بالسكون عند التطام الأمواج وإقبال التماسيح وقد فغرت فاها للانتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يسكن على حسب مراده لقصور طاقته، وهذا هو المثال الحق للعالم إذا فتح للعامي باب التأويلات والتصرف في خلاف الظواهر وفي معنى العوام، الأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم، بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة القاصرين أعمارهم عليه، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات، المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات، المفرغين قلوبهم بالجملة عن غير الله تعالى لله، المستحقرين للدنيا بل الآخرة والفردوس الأعلى في جنب محبة الله تعالى، فهؤلاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾، ﴿وَرَبُّكَ يَعۡلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمۡ وَمَا يُعۡلِنُونَ﴾ الموضع الثالث تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه، وهو على ثلاثة أوجه فإن الذي انقدح في سره أنه المراد به من لفظ الاستواء والفوق مثلًا إما أن يكون مقطوعًا به أو مشكوكًا فيه أو مظنونًا ظنًّا غالبًا فإن كان قطعيًّا فليعتقده وإن كان مشكوكًا فليجتنبه ولا يحكمن على مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ من كلامه باحتمال يعارضه مثله من غير ترجيح،

بل الواجب على الشاك التوقف، وإن كان مظنونًا فاعلم أن للظن متعلقين، أحدهما أن المعنى الذي انقدح عنده هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال؟

والثاني أن يعلم قطعًا جوازه لكن تردد في أنه هل هو مراد باللفظ أم لا؟ مثال الأول تأويل لفظ الفوق بالعلو المعنوي الذي هو المراد بقولنا السلطان فوق الوزير فإنا لا نشك في ثبوت معناه لله تعالى، لكنا ربما نتردد في أن لفظ الفوق في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ هل أريد به العلو المعنوي أم أريد به معنى آخر يليق بجلال الله تعالى دون العلو بالمكان الذي هو محال على ما ليس بجسم ولا هو صفة في جسم؟ ومثال الثاني تأويل لفظ الاستواء على العرش بأنه أراد به النسبة الخاصة التي للعرش. ونسبته أن الله تعالى يتصرف في جميع العالم ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش فإنه لا يحدث في العالم صورة ما لم يحدثه في العرش كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة وكلمة على البياض ما لم يحدثه في الدماغ، بل لا يحدث البناء صورة الأبنية ما لم يحدث صورتها في الدماغ، فبواسطة الدماغ يدبر القلب عالمه الذي هو بدنه فربما نترود في أن إثبات هذه النسبة للعرش إلى الله تعالى هل هو جائز. إما لوجوبه في نفسه أو لأنه أجرى به سننه وعادته وإن لم يكن خلافه محالًا كما أجرى عادته في حق قلب الإنسان بألا يمكنه التدبير إلا بواسطة الدماغ وإن كان في قدرة الله تمكينه منه دون الدماغ لو سبقت به إرادته الأزلية وحقت به الكلمة القديمة التي هي علمه. فصار خلافه ممتنعًا لا لقصور في ذات القدرة، لكن لاستحالة ما يخالف الإرادة القديمة والعلم السابق الأزلي، ولذلك قال: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ وإنما لا تتبدل لوجوبها وإنما وجوبها لصدورها عن إرادة أزلية واجبة، ونتيجة الواجب واجبة. ونقيضها محال وإن لم يكن محالًا في ذاته. ولكنه محال لغيره وهو إفضاؤه إلى أن ينقلب العلم الأزلي جهلًا ويمتنع نفوذ المشيئة الأزلية. فإذًا إثبات هذه النسبة لله تعالى مع العرش في تدبير المملكة بواسطته إن كان جائزًا عقلًا فهل وقع وجودًا؟ هذا مما قد يتردد فيه الناظر وربما يظن وجود هذا مثال الظن في نفس المعنى والأول مثال الظن في كون المعنى مرادًا باللفظ مع كون المعنى في نفسه صحيحًا جائزًا. وبينهما فرقان، لكن كل واحد من الظنين إذا انقدح في النفس وحاك في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه عن النفس ولا يمكنه ألا يظن؛ فإن للظن أسبابًا

ضرورية لا يمكن دفعها ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها - لكن عليه وظيفتان إحداهما ألا يدع نفسه تطمئن إليه جزمًا من غير شعور بإمكان الغلط فيه ولا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكمًا جازمًا.

والثانية أنه إن ذكره لم يطلق القول بأن المراد بالاستواء كذا أو المراد بالفوق كذا لأنه حكم بما لا يعلم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ لكن يقول أنا أظن أنه كذا فيكون صادقًا في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكمًا على صفة الله ولا على مراده بكلامه بل حكمًا على نفسه ونبأ عن ضميره، فإن قيل وهل يجوز ذكر هذا الظن مع كافة الخلق والتحدث به كما اشتمل عليه ضميره؟ وكذلك لو كان قاطعًا فهل له أن يتحدث به؟ قلنا تحدثه به إنما يكون على أربعة أوجه؛ فإما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله في الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله تعالى أو مع العامي فإن كان قاطعًا فله أن يحدث نفسه به ويحدث من هو مثله في الاستبصار أو من هو متجرد لطلب المعرفة مستعد له خال عن الميل إلى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام، فمن اتصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لأن الفطن المتعطش إلى المعرفة لا لغرض آخر يحيك في صدره إشكال الظواهر وربما يلقيه في تأويلات فاسدة لشدة شرهه على الفرار عن مقتضى الظواهر، ومنع العلم أهله ظلم كبثه إلى غير أهله. وأما العامي فلا ينبغي أن يحدث به. وفي معنى العامي كل من لا يتصف بالصفات المذكورة بل مثاله ما ذكرناه من إطعام الرضيع الأطعمة القوية التي لا يطيقها، وأما المظنون فتحدثه مع نفسه اضطرار، فإن ما ينطوي عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تتحدث به ولا قدرة على الخلاص منه، فلا منع منه، فلا شك في منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع. أما تحدثه مع من هو في مثل درجته في المعرفة أو مع المستعد له ففيه نظر، فيحتمل أن يقال هو جائز ولا يزيد على أن يقول. أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لأنه قادر على تركه وهو بذكره متصرف بالظن في صفة الله تعالى أو في مراده من كلامه، وفيه خطر وإباحته تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شيء من ذلك بل ورد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ فإن قيل يدل

على الجواز ثلاثة أمور: الأول الدليل الذي دل على إباحة الصدق وهو صادق فإنه ليس يخبر إلا عن ظنه وهو ظان.

الثاني: أقاويل المفسرين في القرآن بالحدس والظن، إذ كل ما قالوه غير مسموع من الرسول عليه السلام بل هو مستنبط بالاجتهاد ولذلك كثرت الأقاويل وتعارضت.

والثالث: إجماع التابعين على نقل الأخبار المتشابهة التي نقلها آحاد الصحابة ولم تتواتر وما اشتمل عليه الصحيح الذي نقله العدل عن العدل، فإنهم جوزوا روايته ولا يحصل بقول العدل إلا الظن.

والجواب عن الأول أن المباح صدق لا يخشى منه ضرر. وبث هذه الظنون لا يخلو عن ضرر، فقد يسمعه من يسكن إليه ويعتقده جزمًا فيحكم في صفات الله تعالى بغير علم وهو خطر والنفوس نافرة عن إشكال الظواهر، فإذا وجد مستروحًا من المعنى ولو كان مظنونًا سكن إليه واعتقده جزمًا وربما يكون غلطًا فيكون قد اعتقد في صفات الله تعالى ما هو الباطل أو حكم عليه في كلامه بما لم يرد به.

وأما الثاني وهو أقاويل المفسرين بالظن فلا نسلم ذلك فيما هو من صفات الله تعالى كالاستواء والفوق وغيره. بل لعل ذلك في الأحكام الفقهية أو في حكايات أحوال الأنبياء والكفار والمواعظ والأمثال وما لا يعظم خطر الخطأ فيه.

وأما الثالث فقد قال قائلون: لا يجوز أن يعتمد في هذا الباب إلا ما ورد في القرآن أو تواتر عن الرسول ﷺ تواترًا يفيد العلم، فأما أخبار الآحاد فلا يقبل فيه ولا تشتغل بتأويله عند من يميل إلى التأويل ولا بروايته عند من يقتصر على الرواية لأن ذلك حكم بالمظنون واعتماد عليه. وما ذكروه ليس ببعيد[1].

---

(1) من أبرز من ذهب إلى هذا المذهب بعد من الفحول الإمام رحمه الله فإنه وإن أطال الباع في تأويل هذه الآحاد لكن هذا المذهب هو أظهر ما يكون من مقاله. انظر الفصل الحادي والثلاثين الذي عقده لكلام كلي على أخبار الآحاد من القسم الثاني من كتابه أساس التقديس من ص 168 إلى ص 172.
ولكن الرشد في هذا هو ما سيأتيك من كلام حجة الإسلام. نعم نحن نوافق أولئك في أن أمثال هذه الآحاد ظنية لا يجب الأخذ بها في العقائد أصلًا فضلًا عن أن تكون هذه العقائد في أمثال هذه المهمات دع عنك الموهمات لما لا يليق بكمال الرب تعالى وتقدس. ولكن إذا كان رواة هذه الأحاديث ممن اتفق =

لكنه مخالف لظاهر ما درج عليه السلف فإنهم قبلوا هذه الأخبار من العدول ورووها وصححوها فالجواب من وجهين. أحدهما أن التابعين كانوا قد عرفوا من أدلة الشرع أنه لا يجوز اتهام العدل بالكذب لا سيما في صفات الله تعالى، فإذا روى الصديق رضي الله عنه خبرًا وقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا فرد روايته تكذيب له ونسبة له إلى الوضع أو إلى السهو وأما المؤمنون فقبلوه وقالوا: قال أبو بكر قال رسول الله ﷺ. وقال أنس: قال رسول الله عليه السلام. وكذا في التابعين. فالآن إذا ثبت عندهم بأدلة الشرع أنه لا سبيل إلى اتهام العدل التقي من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فمن أين يجب ألا يتهم ظنون الآحاد وأن ينزل الظن منزلة نقل العدل مع أن بعض الظن إثم فإذا قال الشارع ما أخبركم به العدل فصدقوه واقبلوه وانقلوه وأظهروه. فلا يلزم من هذا أن يقال ما حدثكم به نفوسكم من ظنونكم فاقبلوه وأظهروه وارووا عن ظنونكم وضمائركم ونفوسكم ما قالته، فليس هذا في معنى المنصوص.

ولهذا نقول ما رواه غير العدل من هذا الجنس ينبغي أن يعرض عنه ولا يروي ويحتاط فيه أكثر مما يحتاط في المواعظ والأمثال وما يجري مجراها.

والجواب الثاني: أن تلك الأخبار روتها الصحابة لأنهم سمعوها يقينًا فما نقلوا إلا ما تيقنوه، والتابعون قبلوا ذلك ورووه وما قالوا قال رسول الله ﷺ كذا. بل قالوا قال فلان قال رسول الله عليه السلام كذا. كانوا صادقين. وما أهملوا روايته لاشتمال كل حديث على فوائد سوى اللفظ الموهم عند العارف معنى حقيقيًّا يفهمه منه، ليس ذلك ظنيًّا في حقه. مثاله رواية الصحابي عن رسول الله عليه السلام قوله: «**ينزل الله تعالى كل ليلة إلى**

= على علو كعبهم في العدالة والضبط وتحري الحقيقة. وكانت مروياتهم إلى ذلك بعيدة من الشذوذ والاضطراب وما إليهما من العلل القادحة عند صيارفة هذا الشأن كما هو الحال في معظم أحاديث الصحيحين مثلًا، فإنه لا ريب يترجح في القلب ويغلب على الظن حينئذ ما رجحه حجة الإسلام من تصديق هؤلاء الرواة في أن ما نقلوه على أنه قول لرسول الله ﷺ هو بالفعل قول رسول الله ﷺ ما يقدر ذو نصفة وإيمان وحسن ظن بحملة الشريعة وحفاظها أن ينازع في أن هذا الترجح هو مما يجده في نفسه بالفعل. ولذا فإن علينا كجمهرة أهل الإيمان قبول أمثال هذه الأخبار أعني المستجمعة لما قلناه من الشرط. والأخذ في تأويلها بنحو ما نؤول به قطعي الثبوت من أمثال هذه الموهمات في القرآن. والله أعلم.

السماء الدنيا فيقول هل من داع فأستجيب له؟ هل من مستغفر فأغفر له؟» الحديث. فهذا الحديث سبق لنا أنه للترغيب في قيام الليل وله تأثير عظيم في تحريك الدواعي للتهجد الذي هو أفضل العبادات، فلو ترك هذا الحديث لبطلت هذه الفائدة العظيمة، ولا سبيل إلى إهمالها، وليس فيه إلا إيهام لفظ النزول عند الصبي والعامي الجاري مجرى الصبي. وما أهون على البصير أن يغرس في قلب العامي التنزيه والتقديس عن صورة النزول بأن يقول له إن كان نزوله إلى السماء الدنيا ليسمعنا نداءه وقوله، فما أسمعنا. فأي فائدة في نزوله؟ ولقد كان يمكنه أن ينادينا كذلك وهو على العرش أو على السماء العليا فهذا القدر يعرف العامي أن ظاهر النزول باطل بل مثاله أن يريد من في المشرق إسماع شخص في المغرب ومناداته فيتقدم إلى المغرب بأقدام معدودة وأخذ يناديه وهو يعلم أنه لا يسمع فيكون نقله الأقدام عملًا باطلًا وفعلًا كفعل المجانين، فكيف يستقر مثل هذا في قلب عاقل؟ بل يضطر بهذا القدر كل عامي إلى أن يتيقن أن المراد به معنى النزول[1] وكيف وقد علم استحالة الجسمية عليه واستحالة الانتقال على غير الأجسام كاستحالة النزول من غير انتقال. فإذًا الفائدة في نقل هذه الأخبار عظيمة والضرر يسير، فأنى يساوي هذا حكاية الظنون المنقدحة في الأنفس. فهذه سبل تجاذب طرق الاجتهاد في إباحة ذكر التأويل المظنون أو المنع. ولا يبعد ذكر وجه ثالث وهو أن ينظر إلى قرائن حال السائل والمستمع، فإن علم أنه ينتفع به ذكره. وإن علم أنه يتضرر تركه. وإن ظن أحد الأمرين كان ظنه كالعلم في إباحة الذكر. وكم من إنسان لا تتحرك داعيته باطنًا إلى معرفة هذه المعاني ولا يحيك في نفسه إشكال من ظواهرها، فذكر التأويل معه مشوش. وكم من إنسان

(1) كذا هنا وهو خطأ. ولا بد أن فيه سقط لفظة (غير) مثلًا. قيل معنى النزول يعني غير معنى النزول الانتقالي والله أعلم. فإن قيل فلم لا اعترضت كلام حجة الإسلام في هذا من حيث اعترضت كلام الإمام في مثله سابقًا فإن الكلام واحد، بل يوشك ألا يكون الينبوع الذي استمد منه الإمام هذا الكلام إلا حجة الإسلام نفسه، إن قيل ذلك فإنا نقول إنما ذاك من جهة اكتفاء حجة الإسلام هنا بمجرد كون ذلك استنزالًا للعامي واضطرارًا له إلى عدم اعتقاد الباطل. فإنه تمكن ملاحظة هذا من توجيه القول إلى العامي على حين ساقه الإمام هناك مساق القاطع في نظر العقل بعامة أعني بغض النظر عن كون المخاطب بمثله عاميًّا أو غير عامي. وإلا فإن ما هنا يكون هو الآخر معترضًا عندنا بمثل ما اعترضناه على الإمام هناك، والله أعلم.

يحيك في نفسه إشكال الظاهر حتى يكاد أن يسوء اعتقاده في الرسول عليه السلام وينكر قوله الموهم، فمثل هذا لو ذكر معه الاحتمال المظنون بل مجرد الاحتمال الذي لا ينبو عنه اللفظ انتفع به ولا بأس بذكره معه فإنه دواء لذاته وإن كان داء في غيره ولكن لا ينبغي أن يذكر على رءوس المنابر، لأن ذلك يحرك الدواعي الساكنة من أكثر المستمعين، وقد كانوا عنه غافلين، وعن أشكاله منفكين، ولما كان زمان السلف الأول زمان سكون القلب بالغوا في الكف عن التأويل خيفة من تحريك الدواعي وتشويش القلوب، فمن خالفهم في ذلك الزمان فهو الذي حرك الفتنة وألقى هذه الشكوك في القلوب مع الاستغناء عنه فباء بالإثم، أما الآن وقد فشا ذلك في بعض البلاد فالعذر في إظهار شيء من ذلك رجاء لإماطة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر، واللوم عن قائله أقل. فإن قيل قد فرقتم بين التأويل المقطوع والمظنون فبماذا يحصل القطع بصحة التأويل؟ قلنا بأمرين أحدهما أن يكون المعنى مقطوعًا ثبوته لله تعالى كفوقية المرتبة والثاني ألا يكون اللفظ إلا محتملاً لأمرين وقد بطل أحدهما وتعين الثاني. مثاله قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ فإنه إن ظهر في وضع اللسان أن الفوق لا يحتمل إلا فوقية المكان أو فوقية الرتبة وقد بطل فوقية المكان لمعرفة التقديس لم يبق إلا فوقية الرتبة كما يقال: السيد فوق العبد. والزوج فوق الزوجة، والسلطان فوق الوزير، فالله فوق عباده بهذا المعنى. وهذا كالمقطوع به في لفظ الفوق. وأنه لا يستعمل في لسان العرب إلا في هذين المعنيين، أما لفظ الاستواء إلى السماء وعلى العرش فربما لا ينحصر مفهومه في اللغة هذا الانحصار. وإذا تردد بين ثلاثة معانٍ. معنيان جائزان على الله تعالى ومعنى واحد هو الباطل فتنزيله على أحد المعنيين الجائزين أن يكون بالظن بالاحتمال المجرد. وهذا تمام النظر في الكف عن التأويل)[1].

قلت هذا الوجه في ذكر التأويل المظنون ينبغي أن يكون هو المتعين في نصفة كل منصف، وأيضًا فإنا نقول إن بلغ الظن من النفس حد الغلبة البينة بلوغه منها بالنسبة لأخبار العدول الضابطين التي رجح قبولها. فعدم إلحاقه بتلك الأخبار في المعنى حينئذ غير الظاهر كما لا يخفى. هذا ثم ما سمعت من حكم صحة التأويل بشرطه يجب أن يكون عند المنصف كعلمه بحيث يشمل جميع المتشابهات بلا فرق فيه بين بعضها

(1) إلجام العوام عن علم الكلام من ص 15 إلى ص 23.

وبعض ضرورة ما قد عرفت في موضعه من أنه لا يصلح أن يكون في خطاب الشارع البتة ما استأثر بعلم معناه من دون الكافة.

فما ذهب إليه الخطابي رحمه الله من التفصيل إذ قال بعد تأويل القدم والرجل (فإن قيل فهلا تأولت اليد والوجه على هذا النوع من التأويل وجعلت الأسماء فيها أمثالاً كذلك. قيل إن هذه الصفات مذكورة في كتاب الله عز وجل بأسمائها، وهي صفات مدح والأصل أن كل صفة جاء بها الكتاب أو صحت بأخبار التواتر أو رويت من طريق الآحاد وكان لها أصل في الكتاب أو خرجت على بعض معانيه. فإنا نقول بها ونجريها على ظاهرها من غير تكييف. وما لم يكن له في الكتاب ذكر ولا في التواتر أصل ولا له بمعاني الكتاب تعلق. وكان مجيئه من طريق الآحاد وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه فإنا نتأوله على معنى يحتمله الكلام ويزول معه معنى التشبيه – قال- وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم والرجل والساق وبين اليد والوجه والعين. وبالله العصمة، نسأله التوفيق لصواب القول ونعوذ بالله من الخطأ والزلل فيه إنه رءوف رحيم)[1].

وابن دقيق العيد إذ قال: (نقول في الصفات المشكلة إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريبًا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه. وإن كان بعيدًا توقفنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه وما كان منها معناه ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله: ﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله. فلا يتوقف في حمله عليه. وكذا قوله: إن قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن، فإن المراد به إرادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه. وكذا قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ معناه خرب الله بنيانهم، وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ معناه لأجل الله، وقس على ذلك قال الحافظ رحمه الله: وهو تفصيل بالغ قلّ من تيقظ له)[2] نقول أما ما ذهب إليه الأول فكلام إذن غير وجيه. وكيف وإفضاء القول إذا أجريت على الظاهر إلى التشبيه قدر مشترك بين

(1) الأسماء والصفات ص 353.

(2) فتح الباري جـ 17 ص 153 فما بعدها.

الكل بلا أدنى ريبة لدى المنصف أصلًا كما عرفت فالعبرة إذن في أنه هل ورد المتشابه من طريق صحيح متواتر أو غيره فنشتغل إذن بتأويله، أم لم يرد عن طريق صحيح فنطرحه رأسًا ولا نجشم فيه أنفسنا عناء التأويل.

هذا وأما ما ذهب إليه الثاني فلا نحسبه إلا كلامًا مسوقًا منه على سبيل الفرض والاحتمال.

أعني احتمال ألا يكون لبعضها تأويل قريب. أو الأمر كذلك بالفعل من وجهة نظره هو وإلا فإن التأويل القريب ممكن في جميعها كما سترى، فلا نبالي مع ذلك إذن بمخالف أصلًا. وعند هذا القدر من القول فلتضع يدك إذن على ما وقفنا عليه من هذه التأويلات القريبة. فنقول وبالله التوفيق.

الفصل الثالث

في تأويل ما يستحيل ظاهره في هذا الباب من الكتاب وما جاء من ذلك في هذا البحث من السنة المطهرة

أولًا: فمن ذلك ما عارضنا به المشبهة في برهان النقل من المثل، فأول ذلك قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[1] الآية، قال البيضاوي - رحمه الله - في تفسيرها: (النور في الأصل كيفية تدركها الباصرة أولًا وبواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الأجرام الكثيفة المحاذية لهما وهو بهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الله تعالى، إلا بتقدير مضاف كقولك: زيد كرم بمعنى ذو كرم أو على تجوز إما بمعنى منور السماوات والأرض وقد قرئ به[2] فإنه تعالى نورهما بالكواكب. وما يفيض عنها من الأنوار، أو بالملائكة والأنبياء، أو مدبرهما من قولهم للرئيس الفائق في التدبير نور القوم؛ لأنهم يهتدون به في الأمور، أو موجدهما فإن النور ظاهر بذاته مظهر لغيره، وأصل الظهور هو الوجود، كما أن أصل الخفاء هو العدم.

والله سبحانه وتعالى موجود بذاته موجد لما عداه، أو الذي به تدرك أو يدرك أهلها من حيث إنه يطلق على الباصرة لتعلقها به أو لمشاركتها له في توقف الإدراك عليه، ثم على البصيرة؛ لأنها أقوى إدراكًا فإنها تدرك نفسها وغيرها من الكليات والجزئيات، الموجودات والمعدومات وتغوص في بواطنها وتتصرف فيها بالتركيب والتحليل، ثم إن هذه الإدراكات ليست في ذاتها وإلا لما فارقتها فهي إذن من سبب يفيضها عليها، وهو الله سبحانه وتعالى ابتداءً أو بتوسط من الملائكة والأنبياء؛ ولذلك سموا أنوارًا، ويقرب

(1) النور: 35.

(2) أي شذوذًا.

منه قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما معناه: هادي من فيهما فهم بنوره يهتدون، قال: وإضافته إليهما للدلالة على سعة إشراقه أو لاشتمالهما على الأنوار الحسية والعقلية، وقصور الإدراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمدلول لهما)[1].

وقال القرطبي - رحمه الله - في تفسيرها: (واختلف العلماء في تأويل هذه الآية فقيل المعنى أي به وبقدرته أنارت أضواؤها واستقامت أمورها وقامت مصنوعاتها، فالكلام على التقريب للذهن، كما يقال الملك نور أهل البلد أي به قوام أمرها وصلاح جملتها، لجريان أموره على سنن السداد، فهو في الملك مجاز، وهو في صفة الله حقيقة محضة، إذ هو الذي أبدع الموجودات وخلق العقل نورًا هاديًا، لأن ظهور الموجود به حصل كما حصل بالضوء ظهور المبصرات، تبارك الله وتعالى، لا رب غيره، قال معناه مجاهد والزهري وغيرهما، قال ابن عرفة أي منور السماوات والأرض، كذا قال الضحاك والقرطبي، كما يقولون: فلان غياثنا أي مغيثنا، وفلان زادي أي مزودي، قال جرير:

وأنت لنا نور وغيث وعصمة ... ونبت لمن يرجو بذاك وريقُ

أي ذو ورق، وقال مجاهد: مدبر الأمور في السماوات والأرض. أبي بن كعب والحسن وأبو العالية: مزين السماوات بالشمس والقمر والنجوم ومزين الأرض بالأنبياء والعلماء والمؤمنين، وقال ابن عباس وأنس: المعنى الله هادي أهل السماوات والأرض. والأول أعم للمعاني وأصح مع التأويل)[2]، فيتحصل أن في القول الكريم مجازًا إما بالحذف أعني حذف المضاف (ذو) وإما مرسلاً علاقته السببية بأن يطلق النور الذي هو مسبب عن فاعله تعالى منور السماوات والأرض على المنور أي فاعل النور وخالقه أو المصدرية[3] على القول بزيادة هذه العلاقة على السببية والمسببة بأن يطلق الصادر وهو النور على مصدره، وهو منور العالم تعالى، كما أطلقوا الحميا أي سورة الخمر عليها لكونها مفعولة

(1) ص 382.

(2) جـ12 ص 256 فما بعدها.

(3) عرفها الشيخ عبد الملك الفتني في كتابه عقد اللآلي في علم الوضع بأنها (كون الشيء الموضوع له مصدرًا بالمعنى اللغوي أي محل صدور لمعنى آخر - قال - وباعتبارها يطلق اسم ذلك المصدر على الصادر أو العكس) ص 83.

لها[1] ولله المثل الأعلى[2]، أو علاقته الإطلاق بأن يطلق النور عن قيد كونه هذا الحس المعروف إلى مطلق ما به الإدراك، وإما بالاستعارة بأن يشبه المدبر أو الهادي أو الموجد أو ما به الإدراك، بالنور بجامع مطلق الهداية والإظهار في كل[3] قال العلامة الشهاب - رحمه الله - في شرح الشفاء عند كلام القاضي عياض - رحمه الله - على هذه الآية (والتأويل الذي عليه التعويل ما يساعده النظم سياقًا وسباقًا وما قبله من قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا﴾[4] إلى هنا إشارة إلى ضمن ما بين من الأحكام إلى نزاهة المؤمنين وطهارة ساحة أفضل المرسلين، هدانا بها إلى معالم الحكم فذكر بعدها أنه الهادي ثم قال: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾[5] فأخذ الكلام بعضه بحجز بعض فيما قيل من أن تشبيهه بالنور في الهداية، وبناء كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عليه مستبشع عندي، كلام لا وجه له، فأي استبشاع في مثله! وفي ذكر «أهل» إشارة إلى أن الإضافة

(1) انظر المرجع السابق.

(2) عبارة الشهاب - رحمه الله - في حاشيته علي البيضاوي تعليقًا على قوله المار بمعنى منور (فهو مجاز مرسل من إطلاق الأثر على مؤثره كما يطلق المسبب على سببه) جـ2 ص 385 وهي محتملة لها كما ترى، فإن قلت لم لا جعلت إطلاق النور على المنور في هذا المجاز لعلاقة التعلق أعني كون الشيء متعلقًا بآخر تعلقًا مخصوصًا هو ما كان بجهة الاشتقاق، انظر رسالة الصبَّان في علم البيان وحاشية الشمس الإنبابي عليها ص 245 فما بعدها وهي هنا التعلق الحاصل بين المصدر وما اشتق منه من اسم الفاعل كما صنعه غير واحد منهم أبو البقاء رحمه الله في إعراب القرآن إذ قال: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ﴾ تقديره: صاحب نور السماوات، وقيل: المصدر بمعنى الفاعل؛ أي منور السماوات) إملاء ما منَّ به الرحمن هامش جـ4 من الفتوحات الإلهية ص 76 قلت: قد أورد هذا الشهاب رحمه الله وأجاب عنه فقال: أثر ما نقلنا عنه آنفًا (ولم يجعله من المبالغة لأنه لا يحسن هنا جعله نفس الكيفية ادعاء ولا يصح كما أشار إليه في قوله بالكواكب) المرجع المار منه. قلت: عندي خير من هذا وهو أن النور ليس مصدرًا حتى يشتق منه ويكون إطلاقه على المشتق منه للمبالغة أو غير ذلك، بل هو اسم ذات، وإنما المصدر هو النور بالفتح كما في القاموس وشرحه في هذه المادة، فمن ثم لم نر هذه العلاقة هنا كما رأوها، والله أعلم.

(3) أي مع ملاحظة كون هذا الجامع أقوى منه في المشبه منه في المشبه به طبعًا.

(4) سورة النور: 1

(5) سورة النور: 35

في الآية للسماوات والأرض مجازية تجوز في نسبتها الإضافية كما في قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾[1] أو هو بتقدير مضاف والأول أولى[2].

ثم في الآية الكريمة بعد هذا ما لا يلزمنا التعرض له في هذا البحث والله أعلم فإن قيل يعكر على كل هذا التأويل في النور ما ثبت من حديث مسلم وغيره من أنه تعالى «لو كشف الحجاب لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره»[3] فإنه جلي في كون نور وجهه الذي هو سبحاته[4] محسوسًا أي في أنه هو بحيث يحرق، فمن أين يستقيم إذن في مثله أمثال هذه التأويلات. إن قيل ذلك فإنا نقول: لا نسلم أن السبحات هي النور، فضلًا عن كون هذا النور حسيًّا، تعالى ربنا عن ذلك وتقدس، ولا أن المراد بإحراقها أو كشف الحجاب هو الإحراق الحسي المعروف من إحراق النار، بل القول في هذه السبحات وفي إحراقها هو ما قاله أبو عبيدة والبيهقي رحمهما الله، أسند الأخير بعد إذ روى هذا الحديث في كتابه «الأسماء والصفات» إلى أبي عبيدة قوله (يقال السبحة إنها جلال وجهه ونوره، ومنه قيل «سبحان الله» إنما هو تعظيم له وتنزيه- قال البيهقي- قلت إذا كان قوله سبحات من التسبيح، والتسبيح تنزيه الله تعالى عن كل سوء فليس فيه إثبات النور للوجه، وإنما فيه أنه لو كشف الحجاب الذي على أعين الناس ولم يثبتهم لرؤيته لاحترقوا والله أعلم، وفيه عبارة أخرى وهي أنه لو كشف عنهم الحجاب لأفنى جلاله

---

(1) الفاتحة: 4.

(2) نسيم الرياض جـ1 ص 111.

(3) لفظ مسلم رحمه الله عن أبي موسى يعني الأشعري ﷺ (قال قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال: «إن الله عزوجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور - وفي رواية أبي بكر: النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه») انظره مع شرح النووي كتاب الإيمان جـ3 ص12 فما بعدها.

(4) عبارة النووي - رحمه الله - في شرحه (فالسبحات بضم السين والباء ورفع التاء في آخره وهي جمع سبحة قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين للحديث اللغويين والمحدثين: معنى سبحات وجهه نوره وجلاله وبهاؤه) المرجع السابق ص 13 فما بعدها.

وهيبته وقهره ما أدركه بصره، يعني كل ما أوجده من العرش إلى الثرى فلا نهاية لبصره[1] والله أعلم.

2 - ومن ذلك المعية وما معها «أ»، وقد سبق لك وجه المعية من كلام العلامة الألوسي «ب» ومن ذلك القرب في الآيات المذكورة هناك وغيرها من الآي والأحاديث، قال العلامة البيضاوي رحمه الله في تفسير قوله تعالى من سورة البقرة: (﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾[2] أي فقل لهم إني قريب، وهو تمثيل لكمال علمه بأفعال العباد وأقوالهم واطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه منهم[3])[4]، وقال في قوله تعالى من سورة (ق): ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ أي ونحن أعلم بحاله ممن كان أقرب إليه من حبل الوريد، تجوز بقرب الذات لقرب العلم لأنه موجبه. وحبل الوريد مثل في القرب. قال: والموت أدنى لي من الوريد. قال- والحبل العرق وإضافته للبيان، والوريدان عرقان مكتنفان بصفحتي العنق في مقدمها...إلخ)[5]، وقال في قوله تعالى من سورة الواقعة[6] ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ ﴾ أي ونحن أعلم، ﴿ إِلَيْهِ ﴾ إلى المحتضر ﴿مِنكُمْ ﴾ عبر

---

(1) ص 359 فما بعدها.

(2) البقرة: 186.

(3) أي فالقرب في هذا ونظائره استعارة تبعية أو تمثيلية على ما نقله «الجمل» في حاشيته على الجلالين عن الكرخي، انظر تفسير هذه الآية جـ1 ص 148، ثم اعلم أنه عند تردد التأويل بين التمثيل وبين غيره من أنواع المجاز كان الحمل على التمثيل هو الأرجح والأحق بالرعاية من البليغ لكونه أبلغ المجاز على الإطلاق، قال ابن السبكي رحمه الله في «عروس الأفراح» (تنبيه: لم يتعرض المصنف للتفاوت بين أنواع الاستعارة والذي يظهر أن الاستعارة بالكناية أبلغ من التصريحية وبه صرح الطيبي، إلى أن قال: وأما الاستعارة بالتمثيل فالظاهر أنها أبلغ منها كما يقتضيه كلام الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ شروح التلخيص جـ4 ص 281 فما بعدها من أسفل، وقوله كما يقتضيه كلام الزمخشري، قلت سيأتيك هذا الكلام في موضعه إن شاء الله تعالى.

(4) ص 59.

(5) ص535.

(6) آية رقم 85.

عن العلم بالقرب الذي هو أقوى سبب الاطلاع ﴿ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴾ لا تدركون كنه ما يجرى عليه[1].

فيتحصل إذن أن فيه مجازًا إما بالاستعارة التمثيلية وإما مرسلًا علاقته السببية، ثم قل مثل ذلك في حديث التقرب بالشبر والذراع والإتيان هرولة، وحسبك فيه بعد ما سمعت قول النووي – رحمه الله – في شرحه: (هذا الحديث من أحاديث الصفات ويستحيل إرادة ظاهره، وقد سبق الكلام في أحاديث الصفات مرات، ومعناه من تقرب إلي بطاعتي تقربت إليه برحمتي والتوفيق والإعانة، وإن زاد زدت، فإن أتاني يمشي وأسرع في طاعتي أتيته هرولة أي صببت عليه الرحمة وسبغته بها، ولم أحوجه إلى المشي الكثير في الوصول إلى المقصود، والمراد أن جزاءه يكون تضعيفه على حسب تقربه[2].

تنبيهان:

التنبيه الأول:

ذهب بعض أصحابنا من أهل اتجاه التنزيه رحمهم الله إلى أن القرب في الآيتين الأخيرتين هو من قبيل الحقيقة دون أن يقتضي ذلك إثبات المكان لله تعالى، ثم حاول التدليل لذلك، فقال ابن اللبان – رحمه الله – في كتابه «رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات» (تنبيه: قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾[3] يدل على أن قربه سبحانه وتعالى من عبده قرب حقيقي مع تعاليه عن المكان لأنه لو كان القرب يراد به قربه بعلمه أو قدرته وصفاته، لقال ولكن لا تعلمون ونحن نقول ولكن لا تبصرون يدل على القرب الحقيقي المدرك بالبصر، والبصر لا تعلق لإدراكه بالصفات المعنوية وإنما يتعلق بالحقائق المرئية، وكذا قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[4] يدل على

(1) ص553.

(2) شرح مسلم جـ17 ص 3 فما بعدها.

(3) الواقعة: 85.

(4) ق: 16.

ذلك لأن «أفعل» تدل على الاشتراك في القرب، ولا اشتراك بين قرب الصفات وقرب حبل الوريد، وعلى هذا فالقرب قرب حقيقي روحاني، بدليل قوله: ﴿فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾؛ أي من الذين يكشف لهم عن نعيم القرب الرباني، ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾[1] فجعل قربهم وجدانهم للروح والريحان وقد قرئ «بضم الراء وفتحها» وقد تقدم في حقيقة الرؤية ما يكشف عن معنى الإدراك للقرب بالبصر)[2]. وقوله وقد تقدم في حقيقة الرؤية.. إلخ حاصل ما ذكره هناك وفيما قبله أن الذي يراه المؤمنون من ربهم في الآخرة إنما هو آياته التي تعرف فيها إلى خلقه، انظر قوله في أحاديث الصورة (فاعلم أن للصور التي يأتي الله فيها يوم القيامة مظهرًا وحقيقة، فالحقيقة هي الظلل في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾[3] فعلم بذلك أن مظاهر تجليه لعباده هي ظلل غمامة وحقائق هذه الظلل آياته التي تعرف لخلقه فيها بواسطة أنبيائه) وذكر أحاديث تمثل آيات القرآن وسكينته بالظلة، ثم قال: (وذلك كله يحقق أن حقائق الظلل هي آيات الله وشرائعه وهي الروح التي ذكرت في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[4] والظلة قسمان: ظلة عذاب وظلة رحمة... إلى أن قال: هذا هو الحقيقة، وأما مظهر الصورة فهو العمل، وقد ثبت تشخص الأعمال بصور شتى)، وذكر حديث تشخيصها بصورة الرجل الطيب والخبيث ثم قال: (وقد صح تمثيل الموت بصورة الكبش وتمثيل المال بالشجاع الأقرع وغيره وتمثيل الملائكة بصورة الآدميين، والسنة مشحونة بنحو ذلك، ومن المعلوم أن الأعمال أعراض فإذا ثبت تمثيلها بصور الأجسام مع القطع بأنها ليست كذلك وأن الملائكة ليسوا بآدميين، فعلى مثل ذلك يقاس إتيان الله في صور الأعمال، فالمقصود من ذلك كله تقريب المراد إلى الأفهام وهو شائع في اللغة معروف في مواصفات العرب واستعمالاتهم، وبهذا يعلم أن رؤية العباد

(1) الواقعة: 89.

(2) ص:26.

(3) البقرة: 210.

(4) الشورى: 52.

يوم القيامة مختلفة النعيم، فكل يراه في صورة عمله على حسب مراقبته ومقدار إخلاصه وصدقه في إقباله عليه).

ثـم قولـه في آيات الوجه (قد جاء ذكر الوجه في غير ما آية، فإذا أردت أن تعلم حقيقته ومظهره من الصورة فاعلم أن حقيقته بارق نور التوحيد، ومظهره من العمل وجه الإخلاص) ثم قوله في الرؤية (وإذا ثبت تجليه تعالى في صورة روح الشريعة لم يبق في رؤيته إشكال.. إلى أن قال: والمقصود أن آيات الله تتضح لعباده فلا يكون بينهم وبينها حجب تمنعهم عن استكناه كنهها والوقوف على بدائعها، فيرون وجه ربهم كشمس ليس دونها سحاب كما ورد في الحديث، بل يكون الله أقرب إليهم من أعمالهم ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ﴾[1] وذكر آية «ق»[2]، أقول: المدرك بالبصر والأقرب إذن بمقتضى إحالته على ما هناك هو تلك الآيات وصور الأعمال وليس الذات الأقدس أصلًا فمن أين إذن تتصور الحقيقة؟ أعني أنه إذا لم يكن المقصود بالأقربية هو الله نفسه بل هو آياته فمن أين يرتاب ذو نصفة إذن في أن الكلام في هذه الحال إنما يكون على سبيل التجوز وليس على سبيل الحقيقة أصلًا، فقد وقع إذن في عين ما فر منه.

قولـه في آية الواقعة: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾[3] يدل علي القرب الحقيقي المدرك بالبصر إلخ، وقوله في آية ق: لا اشتراك بين قرب الصفات وقرب حبل الوريد.

قلنا: أما الأول فقد عرفت جوابه من كلام البيضاوي – رحمه الله – وأن المراد بالإبصار إدراك كنه ما يجرى على المحتضر، وقال العلامة الألوسي رحمه الله: وفيه إلى هذا وجهان آخران وإلى المجاز الذي عرفته في القرب وجه آخر.

(﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ أي لا تدركون كوننا أقرب إليه منكم لجهلكم بشئوننا، وقد علمت أن الخطاب والاستدراك من تنظرون السابق والإبصار من البصر بالعين تجوز به عن الإدراك أي لا تدركون كنه ما يجرى عليه أو هو من البصيرة بالقلب، وعلى هذا

(1) ق: 16.

(2) انظر من ص 9 إلى ص 11.

(3) الواقعة: 85.

يمكن أن يكون استدراكًا من تنظرون أو من أقرب إليه منكم لاتساق المعنى على كل منهما، وقيل أريد بأقربيته تعالى منهم أقربية رسله، عز وجل، أي ورسلنا الذين يقبضون روحه ويعالجون إخراجها أقرب إليه منكم[1] ولكن لا تبصرونهم) قال شيخ مشايخنا الشنقيطي رحمه الله، بعد نقل كلمة الألوسي هذه في كتابه «استحالة المعية بالذات»: (قلت: ويمكن عندي – وهو أبلغ – أن يكون يعني الاستدراك من أقرب إليه منكم ويكون الإبصار من البصر بالعين على وجه الاستعارة التخييلية، فإن كثيرًا من الصفات الإلهية جار عليها، وهي أبلغ من التصريح.. قال في فتح الباري نقلًا عن الحافظ صلاح الدين العلائي: ويتخرج كثير من أحاديث الصفات على الاستعارة التخييلية، وهي أن يشترك شيئان في وصف ثم يعتمد لوازم أحدهما؛ حيث تكون جهة الاشتراك وصفًا فيثبت كماله في المستعار بواسطة شيء آخر فيثبت ذلك في المستعار مبالغة في إثبات المشترك، قال: وبالحمل على هذه الاستعارة التخييلية يحصل التخلص من مهاوي التجسيم... إلخ، ثم قال: وبيان وجه الاستعارة في الآية هو أن الأقربية في الآية معنوية، وهي مستعارة من الأقربية الحسية وأثبت لها ما هو من لوازم الحسية وهو الإبصار بالعين مبالغة في القرب المعنوي على حد قول الشاعر:

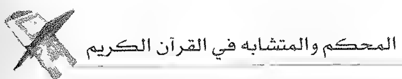
وإذا المنية أنشبت أظفارها ... ألفيت كل تميمة لا تنفع

فإثبات الإبصار بالعين للقرب المعنوي استعارة تخييلية[2]

وأما الثاني فحسبك في دفعه ما عرفت من حديث الاستعارة التمثيلية.

(1) هذا هو الوجه الموعود به في القرب، وحاصله أن يحمل القرب على حقيقته ويجعل في الكلام المجاز بالحذف أعنى حذف المضاف (رسل)، أو المجاز العقلي بإسناد الشيء إلى سببه على حد: الأمير باني البيت، أى عند من لا يرى قصر الحقيقة والمجاز العقليين على إسناد خصوص الفعل أو ما في معناه، إلى الفاعل أو نائبه، بل يجاوز بهما إلى مطلق الإسناد الشامل لكون المسند خبرًا والمسند إليه مبتدأ كما هنا كالسكاكي رحمه الله – انظر حاشية الدسوقي على مختصر السعد بهامش شروح التلخيص جـ1 ص 224 والله أعلم.

(2) ص100 فما بعدها.



التنبيه الثاني:

ليس من هذا القبيل - أعني المفتقر إلى مثل هذا التأويل على الصحيح - قوله تعالى في سورة النجم ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴾[1]، ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾[2]، ذلك أن الشديد القوى ذا المرة[3] المستوي بالأفق الأعلى الموصوف بالدنو.. إلخ إنما هو على قول الجمهور[4] جبريل عليه السلام وليس الله تعالى حتى يحتاج الأمر إلى مثل هذا التأويل، أي دنا جبريل من محمد صلى الله عليهما وسلم .. إلخ، قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسير هذه الآيات بعد حملها على هذا الوجه: (وهذا الذي قلناه من أن هذا المقترب الداني الذي صار بينه وبين محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم - يعني قاب قوسين أو أدنى - إنما هو جبريل عليه السلام هو قول أم المؤمنين عائشة وابن مسعود وأبي ذر وأبي هريرة كما

---

(1) قال العلامة الشهاب رحمه الله في تفسيرهما من شرح الشفاء: (الدنو القرب؛ ولذا عطف عليه عطفًا تفسيريًّا وهو حسي ومعنوي والتدلي الامتداد من علو إلى أسفل، كما يلقى الدلو في البئر، هذا أصله، ثم استعمل في القرب من علو حسًّا أو معنى فهو أخص مما قبله، فلا تقديم ولا تأخير فيه أصلًا، فليس الأصل تدلى فدنا وليسا بمعنى؛ لأن العطف بالفاء يأباه والتأسيس خير من التأكيد، وقيل دنا بمعنى قصد القرب منه ﷺ فتحرك من مكانه نحوه، وقيل تدلى من الدلال كتمطى أصله تمطط) نسيم الرياض جـ2 ص 358 فما بعدها.

(2) وقال هنا: (القاب ما بين مقبض القوس وموضع ربط الوتر من طرفيه، ولكل قوس قابان، وقيل: القاب حيث الوتر من القوس. وقيل: معناه قدره، والقوس معروف، وقيل: هي هنا الذراع؛ لأنه يقاس به، فالمعنى قدر ذراعين، وروى عن ابن عباس وعلي الأول، قيل فيه قلب أي قابي قوس أي بينهما مسافة مقدار قاب قوسين.. إلى أن قال: وقال الرازي هذا على عادتهم إذا تعاقد كبيران أو تصالحا جعل كل واحد منهما قوسه بطرف قوس صاحبه ومن دونهما يضع كفه بكفه و«أو» لتحقق قدر المسافة لا للشك، كقوله: ﴿ وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾ وقيل للشك بالنسبة للرائي وقيل: بمعنى بل أو الواو) نفس المرجع ص 359.

(3) قال ابن كثير - رحمه الله - في تفسيره (ذو مرة أي ذو قوة قاله مجاهد والحسن وابن زيد. وقال ابن عباس ذو منظر حسن. وقال قتادة: ذو خلق طويل حسن، ولا منافاة بين القولين فإنه عليه السلام ذو منظر حسن وقوة شديدة، وقد ورد في الحديث الصحيح من رواية ابن عمر وأبي هريرة أن النبي ﷺ قال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي) جـ4 ص 247.

(4) نسيم الرياض جـ2 ص 359.



سنورد أحاديثهم قريبًا إن شاء الله تعالى. وروى مسلم في صحيحه عن ابن عباس أنه قال: رأى محمد ربه بفؤاده مرتين. فجعل هذه إحداهما- قال- وجاء في حديث شريك بن أبي نمر عن أنس في حديث الإسراء: ثم دنا الجبار رب العزة فتدلى. ولهذا قد تكلم كثير من الناس في متن هذه الرواية وذكروا أشياء فيها من الغرابة، فإن صح فهو محمول على وقت آخر وقصة أخرى لا أنها تفسير لهذه الآية فإن هذه كانت ورسول الله ﷺ في الأرض لا ليلة الإسراء، ولهذا قال بعده: ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ ﴾[1] فهذه هي ليلة الإسراء، والأولى كانت في الأرض)[2] وقوله في حديث شريك ذاك إن صح، قلت: هو أيضًا على تقدير صحته أو عود هذه الأوصاف في الآيتين الكريمتين إليه تعالى كما هو قول آخر غير عسير التأويل على أهل العلم من أصحابنا رحمهم الله، بل حسبك في ذلك قول القاضي رحمه الله في الشفاء بعد ذكر هذا الحديث وذكر القولين في الآيتين: (وقال جعفر ابن محمد: أدناه ربه منه حتى كان منه كقاب قوسين، وقال جعفر بن محمد والدنو من الله لا حد له ومن العباد بالحدود. وقال أيضًا: انقطعت الكيفية عن الدنو، ألا ترى كيف حجب جبريل عن دنوه ودنا محمد ﷺ إلى ما أودع قلبه من المعرفة والإيمان، فتدلى بسكون قلبه إلى ما أدناه وزال عن قلبه الشك والارتياب؟ قال القاضي أبو الفضل[3]: اعلم أن ما وقع من إضافة الدنو والقرب هنا إلى الله أو من الله تعالى فليس بدنو مكان ولا قرب مدى؛ بل كما ذكرناه عن جعفر بن محمد الصادق ليس بدنو حد وإنما دنو النبي ﷺ من ربه وقربه منه أبانه عظيم منزلته، وتشريف رتبته وإشراق أنوار معرفته ومشاهدة أسرار غيبه وقدرته، ومن الله تعالى مبرة وتأنيس وبسط وإكرام، ويتأول فيه ما يتأول في قوله: «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا» على أحد الوجوه نزول إقبال وإجمال وقبول وإحسان، وقال الواسطي: من توهم أنه بنفسه دنا جعل ثَمَّ مسافة، بل كلما دنا بنفسه من الحق تدلى بعدًا، يعني عن درك حقيقته؛ إذ لا دنو للحق ولا بعد. وقوله: ﴿ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾[4] فمن جعل الضمير عائدًا إلى

---

(1) النجم: 13 ، 14.

(2) جـ4 ص 249.

(3) كنية القاضي عياض نفسه، نفس المرجع ص 312.

(4) النجم: 9.

الله تعالى لا إلى جبريل عليه السلام على هذا كان عبارة عن نهاية القرب ولطف المحل واتضاح المعرفة والإشراف على الحقيقة من محمد ﷺ، وعبارة عن إجابة الرغبة وقضاء المطالب وإظهار التخفي وأناقة المنزلة والمرتبة من الله له، ويتأول فيه ما يتأول في قوله: «من تقرب مني شبرًا تقربت منه ذراعًا ومن أتاني يمشي أتيته هرولة» أي قرب بالإجابة والقبول وإتيان بالإحسان وتعجيل بالمأمول[1].

جـ - ومن ذلك الظرف في قوله تعالى من سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾[2] الآية، قال البيضاوي رحمه الله في تفسيرها: (وهو الله، الضمير لله سبحانه وتعالى، والله خبره[3] ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ متعلق باسم الله، والمعنى: هو المستحق للعبادة فيهما، لا غير، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[4]،

---

(1) انظره مع شرحه بالمرجع السابق من ص 311 إلى ص 314.

(2) الأنعام: 2.

(3) ما اختاره هو أرجح الوجهين في هذا الضمير، وفيه وجه آخر مرجوح، وعبارة السمين (قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ في هذه الآية أقوال كثيرة لخصت جميعها في اثني عشر وجهًا، وذلك أن «هو» فيه قولان: أحدهما هو ضمير اسم الله تعالى يعود على ما عادت عليه الضمائر قبله. والثاني أنه ضمير القصة، قاله أبو علي، قال الشيخ: وإنما فر إلى هذا؛ لأنه لو عاد على الله لصار التقدير: الله الله، فيتركب الكلام من اسمين متحدين لفظًا ومعنى ليس بينهما نسبة إسنادية، قلت: الضمير إنما هو عائد على ما تقدم من الموصوف بتلك الصفات الجلية وهي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور وخلق الناس من طين إلى آخرها، فصار في الإخبار بذلك فائدة من غير شك، فعلى قول الجمهور يكون «هو» مبتدأ «والله» خبره). الفتوحات الإلهية جـ2 ص4 فما بعدها.

(4) الزخرف: 84، بيان هذا ما قاله العلامة أبو السعود رحمه الله من أن الظرف (متعلق بالمعنى الوصفي الذي ينبئ عنه الاسم الجليل، إما باعتبار أصل اشتقاقه وكونه علمًا للمعبود بالحق، كأنه قيل: وهو المعبود فيهما، وإما باعتبار أنه اسم اشتهر فيما اشتهرت به الذات من صفات الكمال، فلوحظ منها ما يقتضيه المقام من المالكية الكلية والتصرف الكامل حسبما تقتضيه المشيئة المبنية على الحكم البالغة فعلق به الظرف من تلك الحيثية فصار كأنه قيل: وهو المالك أو المتصرف المدبر فيهما، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ وليس المراد بما ذكر من الاعتبارين أن الاسم الجليل يحمل على معناه اللغوي بل مجرد ملاحظة أحد المعاني المذكورة في ضمنه. =

أو بقوله: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾[1] والجملة خبر ثان أو هي الخبر و«الله» بدل. ويكفي لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما كقولك: رميت الصيد في الحرم. إذا كنت خارجه، والصيد فيه، أو ظرف مستقر، وقع خبرًا، بمعنى أنه سبحانه وتعالى لكمال علمه بما فيهما

= كما لوحظ مع اسم الأسد في قوله: أسد عليَّ. إلى آخره، ما اشتهر به من وصف الجراءة جـ3 ص108 وفي الكرخي (في السموات وفي الأرض متعلق بالمعنى الوصفي الذي يتضمنه لفظ الله من صفات الكمال كما تقول: هو حاتم في طيئ. على تضمين معنى الجود الذي اشتهر به. كأنك قلت: هو جواد في طيئ. ولا يتعلق بلفظ الله لأنه اسم لا صفة) انتهى المقصود منه - الفتوحات الإلهية جـ2 ص 4. وفي السمين عقب ما قدمنا عنه في التعليق الآنف: (وفي السموات متعلق بنفس الجلالة؛ لما تضمنه من معنى العبادة كأنه قيل: وهو المعبود في السموات. وهو قول الزجاج وابن عطية والزمخشري، قال الزمخشري: في السموات متعلق بمعنى اسم الله، كأنه قيل: وهو المعبود فيهما. ومنه: وهو الذي في السماء إله، وقال الزجاج: هو متعلق بما تضمنه اسم الله من المعاني كقولك: أمير المؤمنين الخليفة في المشرق والمغرب. قال ابن عطية: هذا عندي أفضل الأقوال وأكثرها إحرازًا لفصاحة اللفظ وجزالة المعنى، وإيضاحه أنه أراد أن يدل على خلقه وآيات قدرته وإحاطته واستيلائه ونحو هذه الصفات فجمع هذه كلها في قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ الذي له هذه كلها في السموات وفي الأرض، كأنه قال: وهو الخالق والرازق والمحيي والمميت في السماوات وفي الأرض، كما نقول: زيد السلطان في الشام والعراق. فلو قصدت ذات زيد لكان محالًا، فإذا كان مقصد قولك: الآمر الناهي الذي يولي ويعزل، كان منطقًا صحيحًا، فأقمت السلطنة مقام هذه الصفات، كذلك في هذه الآية الكريمة أقمت الله مقام تلك الصفات، قال الشيخ: ما ذكره الزجاج وأوضحه ابن عطية صحيح من حيث المعنى لكن صناعة النحو لا تساعد عليه لأنهما زعما أن في السماوات متعلق باسم الله؛ لما تضمنه من تلك المعاني، ولو صرح بتلك المعاني لم يعمل جميعها بل العمل من حيث اللفظ لواحد منها، وإن كان في السماوات متعلقًا بجميعها من حيث المعنى بل الأولى أن يتعلق بلفظ الله؛ لما تضمنه من معنى الألوهية، وإن كان علمًا لأن العلم يعمل في الظرف لما تضمنه من المعنى) نفس المرجع ص5. قلت: ليس في كلامهما رحمهما الله ما يمنع مما ذهب إليه من كون التعلق باللفظ الكريم، بل الظاهر من حالهما وكون أحدهما إمامًا مبرزًا في النحو لا ينازع أحد في إمامته وفضله قصد أن هذا التعلق ليس باللفظ من حيث ذات ذلك اللفظ كما هو الشأن بالنسبة للمصدر وما اشتق منه بل بحسب ما يتضمنه ذلك اللفظ من المعاني القائم هو بها مقام المشتق، ولعل هذا أيضًا هو مراد الكرخي من المنع من التعلق باللفظ؛ أعني أن يكون التعلق به من حيث ذاته، فلا يكون خلاف إذن بينهم وبين الشيخ في الحقيقة، والله أعلم.

(1) الأنعام: 3.

كأنـه فيهما[1]، و﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ بيان وتقرير له وليـس متعلقًا بالمصدر؛ لأن صلته لا تتقدم عليه[2]. انتهى[3]). وحسبـك هذا دافعًا للمحال، وجهل أهل العلم بمعاني خطاب الشارع في ذات الوقت، والله أعلم.

د- ومن ذلك حديث مسلم: إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن... إلـخ. قال النووي رحمه الله في شـرحه بعد حكاية مذهب التفويـض فيه: (والثاني يتأول بحسب ما يليق بها، فعلى هذا المراد المجاز كما يقال: فلان في قبضتي وفي كفي. لا يراد به أنه حالٌّ في كفه، بل المراد تحت قدرتي، ويقال: فلان بين إصبعي أقلبه كيف شئت. أي أنه مني على قهره، والتصرف فيه كيف شئت، فمعنى الحديث أنه سبحانه وتعالى متصرف في قلوب عباده وغيرها كيف شاء، لا يمتنع عليه منها شيء ولا يفوته ما أراده كما لا يمتنع على الإنسـان مـا كان بين إصبعيه، فخاطب العرب بما يفهمونه، ومثله بالمعاني الحسية تأكيـدًا له في نفوسـهم، فإن قيل: فقدرة اللـه تعالى واحدة والإصبعـان للتثنية. فالجواب أنه قد سـبق أن هذا مجاز واسـتعارة فوقع التمثيل بحسب ما اعتادوه غير مقصود به التثنية والجمع، والله أعلم[4]).

وقـال البيهقـي رحمه الله في كتابه «الأسـماء والصفات»: وقـد أورد فيه هذا الحديث وحديـث (الميزان بيـد الرحمن يرفع أقوامًا ويضع آخرين وقلب ابـن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه وإن شاء أزاغه. وكان رسول اللهﷺ يقول: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك». فقد قرأت بخط أبي حاتم أحمد بن محمد الخطيب رحمه الله في تأويـل هذا الخبر، قيل: معناه تحت قدرتـه وملكه، وفائدة تخصيصها بالذكر أن الله تعالى

---

(1) أي فالكلام على هذا من الاستعارة التمثيلية، قال السعد التفتازاني رحمه الله فيما نقل عنه الكرخي: (شبهت حالة علمه بهما بحالة كونه فيهما؛ لأن العالم إذا كان في مكان كان عالمًا به وبما فيه بحيث لا يخفى عليه شيء منه) المرجع السابق ص4.

(2) يعنـي بهذا المصـدر ﴿سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾، وقوله: وليس متعلقًا بالمصدر.. إلخ أي خلافًا لما زعمه أبو جعفر النحاس من كون هذا أحسن ما قيل في تعلق الظرف، انظر المرجع السابق ص5.

(3) ص164.

(4) جـ16 ص 204.

جعـل القلوب محـلاً للخواطر والإيرادات والعـزوم والنيات وهي مقدمـات الأفعال، ثم جعل سائر الجوارح تابعة لها في الحركات والسكنات، ودل بذلك على أن أفعالنا مقدورة للـه تعالـى مخلوقة، لا يقع شـيء دون إرادته، ومثـل لأصحابه قدرته القديمـة بأوضح ما يعقلون من أنفسـهم؛ لأن المرء لا يكون أقدر على شـيء منه على ما بين إصبعيه، ويحتمل أنهـا بيـن نعمتي النفع والدفع، أو بيـن أثريه في الفصل والعدل[1] يؤيـده أن في بعض هذه الأخبار (إذا شـاء أزاغه وإذا شـاء أقامه) ويوضحه قوله في سياق الخبر: «يا مقلب القلوب ثبـت قلبي». وإنما ثنى لفـظ الإصبعين والقدرة واحدة؛ لأنه جـرى على المعهود من لفظ المثل، وزاد عليه غيره في تأكيد التأويل الأول بقولهم: ما فلان إلا في يدي. وما فلان إلا في كفي، وما فلان إلا في خنصري. يريد بذلك إثبات قدرته عليه، لا أن خنصره يحوي فلانًا، وكيف يحويه وهي بعض من جسده، وقد يكون فلان أشد بطشًا وأعظم منه جسمًا)[2].

تنبيه:

ممـا هو شـبيه بهذا الحديث في إيهـام ثبوت الأصابع له تعالى حديـث اليهودي المار عند الشـيخين وغيرهما، وقد أولوها فيه بمثل ما أولوها هنا وبغيره، فقال الخطابي رحمه اللـه فيمـا نقل عنه صاحب الأسـماء والصفات: (ولـو صح الخبر من طريـق الرواية كان

---

(1) وإطلاق الإصبع على هذا مجاز مرسـل علاقته السـببية لكون الأصابع سـببًا في حدوث الآثار في الشـاهد عادة، قال صاحب الإيضاح رحمه الله بعد تمثيله للمجاز المرسـل بإطلاق اليد على النعمة وكلام في شرط ذلك: (ونظير هذا قولهم في صفة راعي الإبل: إن له عليها إصبعًا. أرادوا أن يقولوا: له عليها أثر حذق. فدلوا عليه بالإصبع؛ لأنه ما من حذق في عمل يد إلا وهو مستفاد من حسن تصريف الأصابع واللطف في رفعها ووضعها كما في الخط والنقش، وعلى ذلك قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ أي نجعلهـا كخـف البعيـر فـلا يتمكـن من الأعمال اللطيفـة، فأرادوا بالإصبع الأثر الحسـن حيث يقصد الإشـارة إلى حذق في الصنعة لا مطلقًا حتى يقال: رأيت أصابع الـدار وله إصبع حسـنة وإصبع قبيحة على أثر حسـن وأثر قبيح ونحو ذلـك، وينظر إلى هذا قولهم: ضربته سـوطًا. لأنهم عبروا عن الضربة الواقعة بالسـوط باسـم السـوط فجعلوا أثر السـوط سوطًا. وتفسـيرهم لـه بقولهـم المعنى ضربتـه ضربة بالسـوط بيان لما كان الـكلام عليه فـي أصله) هامش شـروح التلخيـص جـ4 ص 32 وسـيأتي مزيـد بيان لهذه العلاقـة في الكلام على اليد إن شـاء الله، والله أعلم.

(2) ص 345 فما بعدها.

ظاهـر اللفـظ منـه متـأولًا على نوع مـن المجـاز أو ضرب مـن التمثيل قد جـرت به عادة الكلام بين الناس في عرف تخاطبهم، فيكون المعنى في ذلك على تأويل قوله عز وجل: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[1] أي قدرتـه علـى طيهـا وسـهولة الأمر في جمعها وقلة اعتياصها عليه، بمنزلة من جمع شيئًا في كفه فاستخف حمله فلم يشتمل بجميع كفه عليه لكنه يقله ببعض أصابعه، فقد يقول الإنسـان في الأمر الشـاق إذا أضيف إلى الرجل القـوي المسـتقل يعييه: إنه ليأتـي عليه بإصبع واحدة، أو إنه يعملـه بخنصره، أو إنه يكفيه بصغـرى أصابعـه، أو ما أشـبه ذلك من الكلام الذي يراد به الاسـتظهار فـي القدرة عليه، والاستهانة به، كقول الشاعر:

الرمــح لا أمـلأ كفـي بــه والـلـبد لا أتبـع تزوالـه

يريـد أنـه لا يتكلف أن يجمع كفه فيشـتمل بها كلهـا على الرمح لكن يطعن به خلسًا بأطراف أصابعه)[2].

وقـال أبو الحسـن علي بن محمد بـن مهدي الطبري رحمه الله فيمـا نقل عنه البيهقي كذلـك: (إنـا لا ننكر هذا الحديث ولا نبطله لصحة سـنده ولكن ليـس فيه أن يجعل ذلك على إصبع نفسـه، وإنما فيه أن يجعل ذلك على إصبع، فيحتمل أنه أراد إصبعًا من أصابع خلقه، قال: وإذا لم يكن ذلك في الخير لم يجب أن يجعل لله إصبعًا)[3].

3 – أ- ومـن ذلـك قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[4]، وما معه، ومثله ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، وبما سنطلعك عليه من تأويل الوجه فيها تعرف تأويله في سائر مواطـن وروده من الكتاب والسـنة إن شـاء الله[5]. قال العلامة البيضـاوي رحمه الله في تفسـير أولى الآيتيـن (﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾: ففي أي مـكان فعلتم التولية شـطر القبلة، ﴿فَثَمَّ

(1) الزمر: 67.

(2) ص 338.

(3) ص 339.

(4) البقرة: 115.

(5) ص 338.

وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ أي جهتـه التي أمر بها، فإن إمكان التولية لا يختص بمسـجد أو مكان، أو فثم ذاته، أي هو عالم مطلع بما يفعل فيه)[1].

قال الإمام في كتابه «أساس التقديس» بعد أن أبطل أن يكون المراد بالوجه الجارحة: (إذا عرفت هذا فنقول: لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة وعن الرضا أخرى. أما الأول فنقول: السبب في وجوب جعل الوجه كناية عن الذات[2] وجوه:

الأول: أن المرئـي من الإنسـان في أكثر الأوقات ليـس إلا وجهه، وبوجهه يتميز ذلك الإنسـان عن غيره، فالوجه كأنه هو العضو الذي به يتحقق وجود ذلك الإنسان وبه يعرف كونه موجودًا، فلما كان الأمر كذلك، لا جرم حسـن جعل الوجه اسمًا لكل الذات، ومما يقـوي ذلـك أن القوم إذا كان معهم إنسـان يرتب أحوالهم ويقوم بإصلاح أمورهم سـمي وجه القوم ووجيههم، والسبب فيه ما ذكرنا.

الثاني: أن المقصود من الإنسان ظهور آثار عقله وحسه وفهمه وفكره، ومعلوم أن معدن هـذه الأحوال هو الرأس، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه، فلما كان معظم المقصود من خلق الإنسان إنما يظهر في الوجه، لا جرم حسن إطلاق اسم الوجه على كل الذات.

الثالث: أن الوجه مخصوص بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب والتأليف الغريب، وكل ما في القلب من الأحوال فإنه يظهر على الوجه، فلما امتاز الوجه عن سائر الأعضاء بهذه الخواص، لا جرم حسن إطلاق لفظ الوجه على كل الذات. وأما بيان السبب في جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضا، فهو أن الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء أقبل بوجهه عليه، وإذا كره شيئًا أعرض بوجهه عنه، فلما كان إقبال الإنسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلًا إليه، لا جرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضا. إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: أما قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[3]، وقولـه: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[4] فالمـراد منه الـذات، والمقصود من ذكره التأكيـد والمبالغة، فإنه يقال: وجه هذا الأمر كذا وكذا، ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا، والمراد منه هو نفس ذلك الشيء،

(1) ص 43.

(2) في المطبوعة التي بين أيدينا عن الرضى والصواب ما أثبتناه.

(3) القصص: 88.

(4) الرحمن: 27.

ونفس ذلك الدليل، فكذا هذا، أما قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[1] ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾[2] ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[3] فالمراد من الكل رضا الله تعالى، وهكذا القول في تلك الأحاديث، وبالله التوفيق[4].

وقوله: إن الوجه يجعل كناية عن الذات. قلت: هذا لا يختلف عما عبر عنه بعضهم بالوجود كالشيخ الأشعري والقاضي الباقلاني[5] ضرورة ما قد عرفت في موضعه من كون الوجود هو عين ماهية الموجود خارجًا غير زائد عليه بالهوية أصلًا، فأما من أضاف إلى هذا، أعني كون الوجه عبارة عن الوجود أنه صفة، فمن حيث إنه نظر إلى ما عرفت من زيادة الوجود على الماهية ذهنًا، لا أنه أراد أن الوجود في الخارج شيء وراء الذات حتى يكون الوجه المعبر به عن الوجود صفة زائدة على الذات في الخارج أصلًا، هذا هو المتبادر عندي من صنيع القرطبي رحمه الله؛ إذ قال في تفسير آية البقرة: (اختلف الناس في تأويل الوجه المضاف إلى الله تعالى في القرآن والسنة، فقال الحذاق: ذلك راجع إلى الوجود، والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام؛ إذ كان الوجه أظهر الأعضاء في الشاهد وأجلها قدرًا. وقال ابن فورك: قد تذكر صفة الشيء والمراد بها الموصوف توسعًا، كما يقول القائل: رأيت علم فلان اليوم، ونظرت إلى علمه. وإنما يريد بذلك: رأيت العالِم ونظرت إلى العالم[6]، كذلك إذا ذكر الوجه هنا والمراد من له الوجه أي الوجود[7][8]. والله أعلم.

---

(1) البقرة:115.

(2) الإنسان:9.

(3) الليل:20.

(4) ص119 فما بعدها.

(5) عبارة السيد في شرح المواقف بعد الحكاية السابقة في موضعها عن الشيخ الأستاذ الإسفراييني أن الوجه صفة ثبوتية (وقال في قول آخر ووافقه القاضي: إنه الوجود) المجلد الثالث ص91.

(6) أي من إطلاق ما هو بمنزلة جزء الشيء عليه مجازًا مرسلًا لعلاقة الجزئية.

(7) أي وإن لم يك زائدًا عليه في الخارج بالهوية زيادة العلم على العالم كما عرفت، فالتشبيه إذن في مطلق الوصفية دون قيد تحققها في الخارج فيصدق بكون ذلك في خصوص الذهن كما هنا، والله أعلم بحقائق ما تنطوي عليه القلوب على كل حال.

(8) جـ2 ص83.

ب- ومن ذلك حديث أنه تعالى بين المصلي وبين قبلته، وأنه قبل وجهه، قال النووي رحمه الله: (فلا يبصق قبل وجهه فإن الله قبل وجهه. أي الجهة التي عظمها، وقيل: فإن قبلة الله وقيل ثوابه ونحو هذا، فلا يقابل هذه الجهة بالبصاق الذي هو الاستخفاف بمن يبزق إليه وإهانته وتحقيره[1].

وقال البيهقي رحمه الله بعد إذ أخرج هذه الأحاديث بسنده في الأسماء والصفات: (قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله: قوله: فإن الله تعالى قبل وجهه. تأويله أن القبلة التي أمره الله تعالى بالتوجه إليها للصلاة قبل وجهه، فليصنها عن النخامة، وفيه إضمار وحذف واختصار كقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾[2] أي حب العجل، وكقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ يريد أهل القرية، ومثله في الكلام كثير، وإنما أضيف تلك الجهة إلى الله تعالى على سبيل التكرمة، كما قيل: بيت الله وكعبة الله، في نحو ذلك من الكلام، وقال في قوله: «ربه بينه وبين القبلة» معناه أن توجهه إلى القبلة مفضٍ بالقصد منه إلى ربه، فصار في التقدير كأن مقصوده بينه وبين قبلته، فأمر بأن تصان تلك الجهة عن البزاق ونحوه، وقال أبو الحسن بن مهدي فيما كتب لي أبو نصر بن قتادة من كتابه: معنى قوله ﷺ: «إن الله قبل وجهه». أي إن ثواب الله لهذا المصلي ينزل عليه من قبل وجهه. ومثله قوله: «**يجيء القرآن بين يدي صاحبه يوم القيامة**» أي يجيء ثواب قراءته للقرآن، قال الشيخ: وحديث أبي ذر يؤكد هذا التأويل، أخبرنا- وروى بسنده عن أبي ذر مرفوعًا: «**إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الرحمة تواجهه فلا يمسح الحصباء**»... إلى أن قال: ففي هذا الحديث بيان نزول الرحمة من قبل وجهه، وذلك يؤكد ما مضى من التأويل للحديث الأول[3].

جـ- ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام وبه نستفتح في صلاتنا: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[4] الآية، قال الحافظ ابن كثير

---

(1) شرح مسلم جـ5 ص38.

(2) البقرة:93.

(3) ص465 فما بعدها.

(4) الأنعام: 79.

رحمه الله في تفسيرها: «أي أخلصت ديني وأفردت عبادتي»[1]. وقال القرطبي رحمه الله: قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ أي قصدت بعبادتي وتوحيدي الله عز وجل وحده. وذكر الوجه لأنه أظهر ما يعرف به الإنسان صاحبه)[2].

4 – ومن ذلك حديث النزول، قال حجة الإسلام رحمه الله في كتابه «**الاقتصاد في الاعتقاد**»: وأما قوله ﷺ: «**ينزل الله إلى السماء الدنيا**» فللتأويل فيه مجال من وجهين؛ أحدهما[3] في إضافة النزول إليه وأنه مجاز وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة كما قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[4]، والمسئول بالحقيقة أهل القرية، وهذا أيضًا من المتداول في الألسنة أعني إضافة أحوال التابع إلى المتبوع، فيقال: نزل الملك على باب البلد. ويراد عسكره، فإن المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له: هلا خرجت لزيارته؟ فيقول: لا. لأنه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد، فلا يقال له: فكيف[5] نزل الملك، والآن تقول لم ينزل بعد؟ فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر، وهذا جلي واضح. والثاني: أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر، يقال: فلان رفع رأسه إلى عنان السماء. أي تكبر، ويقال: ارتفع إلى أعلى عليين. أي تعظم، وإن علا أمره، يقال: أمره في السماء السابعة. وفي معارضته إذا سقطت رتبته يقال: قد هوى به إلى أسفل السافلين. وإذا تواضع وتلطف قيل له: تطامن إلى الأرض ونزل إلى أدنى الدرجات. فإذا فهم هذا وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها، وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك الفعل الذي يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء، فالنظر إلى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها، ما الذي يجوزه العقل، أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق، فإن ذلك لا يمكن إلا في المتحيز، وأما سقوط الرتبة فهو محال لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله، ولا يمكن زوال

(1) جـ2، ص151.

(2) جـ7 ص 28.

(3) فيما بين أيدينا إحداهما والصواب ما أثبتناه.

(4) يوسف: 82.

(5) فيما بين أيدينا «فلم نزل» والصواب ما أثبتناه.

علوه، وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن، فيتعين التنزيل عليه، وقيل: إنه لما نزل قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾[1] استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال، فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم إذا دعوه، وكانت استجابة الدعوة نزولًا بالإضافة إلى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة، فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعًا لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية بل على الركوع والسجود، فإن من يستشعر بقدر الطاقة مبادئ جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه، فإن تقرب العباد كلهم بالإضافة إلى جلال الله سبحانه أحس من تحريك العبد إصبعًا من أصابعه على قصد التقرب إلى ملك من ملوك الأرض، ولو عظم به ملكًا من الملوك لاستحق به التوبيخ، بل من عادة الملوك زجر الأرذال عن الخدمة والسجود بين أيديهم، والتقبيل لعتبة دورهم؛ استحقارًا لهم عن الاستخدام وتعاظمًا عن استخدام غير الأمراء والأكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء، فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يبهت القلوب عن الفكر ويخرس الألسنة عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة، فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضعها لا على ما فهمه الجهال[2]، فإن قيل: فلم خصص السماء الدنيا؟ قلنا: هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها، كما يقال: سقط إلى الثرى. وارتفع إلى الثريا. على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع.

فإن قيل: فلم خصص بالليالي فقال: ينزل كل ليلة؟ قلنا: لأن الخلوات مظنة الدعوات، والليالي أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم، ويصفو لذكر

(1) غافر: 15.

(2) لخص النووي رحمه الله هذين الوجهين في شرح مسلم فقال في شرح هذا الحديث إثر ما قدمناه عنه أول هذا الاتجاه: (فعلى هذا- يعني مذهب التأويل- تأولوا هذا الحديث تأويلين: أحدهما: تأويل مالك بن أنس وغيره، معناه تنزل رحمته وأمره وملائكته، كما يقال: فعل السلطان كذا. إذا فعله أتباعه بأمره. والثاني: أنه على الاستعارة، ومعناه الإقبال على الداعين بالإجابة واللطف. والله أعلم) جـ6 ص 37.

الله تعالى قلب الداعي، فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة، لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الأشغال[1])[2].

واختار الوجه الأول ابن حزم رحمه الله ونصره في كتابه «الفصل» فقال:

(وصح عن رسول الله ﷺ أنه أخبر أن الله تعالى ينزل كل ليلة إذا بقي ثلث الليل إلى سماء الدنيا. وقال أبو محمد ﷺ: وهذا إنما هو فعل يفعله الله تعالى في سماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء وأن تلك الساعة من مظان القبول والإجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين، وهذا معهود في اللغة، تقول: نزل فلان عن حقه. بمعنى وهبه لي وتطوَّل به عليَّ، ومن البرهان على أنه صفة فعل لا صفة ذات، أن رسول ﷺ علق التنزل المذكور بوقت محدود، فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ، وقد علمنا أن ما لم يزل فليس متعلقًا بزمان البتة، وقد بين رسول الله ﷺ في بعض ألفاظ الحديث المذكور ما ذلك الفعل وهو أنه ذكر عليه السلام أن الله يأمر ملكًا ينادي في ذلك الوقت بذلك، وأيضًا فإن ثلث الليل مختلف في البلاد باختلاف المطالع والمغارب، يعلم ذلك ضرورة من بحث عنه، فصح ضرورة أنه فعل يفعله ربنا تعالى في ذلك الوقت لأهل كل أفق)[3].

قال الحافظ رحمه الله في الفتح: (وقد حكى أبو بكر بن فورك أن بعض المشايخ ضبط الحديث بضم أوله على حذف المفعول أي يُنزل ملكًا، ويقويه ما رواه النسائي عن أبي هريرة وأبي سعيد «أن الله يمهل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر مناديًا يقول: هل من داع فيستجاب له ...» الحديث، وفي حديث عثمان بن أبي العاص: « ينادي مناد: هل من داع يستجاب له...» الحديث. قال القرطبي: وبهذا يرتفع الإشكال، ولا يعكر عليه ما في رواية رفاعة الجهني: « ينزل الله إلى السماء الدنيا، يقول: لا يسأل عن عبادي غيري...»؛ لأنه ليس في ذلك ما يدفع التأويل المذكور)[4].

وكفى به معضدًا لهذا الأول..

(1) فيما بين أيدينا الاشتغال.

(2) من ص32 إلى ص 34.

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ2 ص 152 فما بعدها.

(4) جـ3، ص 272 فما بعدها.

فإن قيل: فقد ثبت النزول من طرق لا يقبل فيها التأويل. قلنا: قد تكفل الحافظ رحمه الله ببيان ضعفها وتعقب موردها بما كشف عن عوراء هذه الدعوى، فقال رحمه الله في الفتح: (وقد عقد شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي - وهو من المبالغين في الإثبات حتى طعن فيه بعضهم بسبب ذلك - في كتابه «الفاروق» بابًا لحديث النزول هذا وأورده من طرق كثيرة ثم ذكره من طرق زعم أنها لا تقبل التأويل مثل حديث عطاء مولى أم صبية عن أبي هريرة بلفظ: «إذا ذهب ثلث الليل...». وذكر الحديث.

وزاد فيه: «فلا يزال بها حتى يطلع الفجر فيقول: هل من داع فيستجاب له؟». أخرجه النسائي وابن خزيمة في صحيحه، وهو من رواية محمد بن إسحاق، وفيه اختلاف[1]، وحديث ابن مسعود وفيه: «فإذا طلع الفجر صعد إلى العرش». أخرجه ابن خزيمة، وهو من رواية إبراهيم الهجري وفيه مقال، وعن ابن مسعود قال: جاء رجل من بني سليم إلى النبي ﷺ فقال: علمني. فذكر الحديث وفيه: فإذا انفجر الفجر صعد. وهو من رواية عون ابن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن عم أبيه ولم يسمع منه، ومن حديث عبادة بن الصامت، وفي آخره: ثم يعلو ربنا على كرسيه. وهو من رواية إسحاق بن يحيى عن عبادة، ولم يسمع منه، ومن حديث جابر وفيه: ثم يعلو ربنا إلى السماء العليا إلى كرسيه. وهو من رواية محمد بن إسماعيل الجعفري عن عبدالله بن سلمة بن أسلم وفيهما مقال، ومن حديث أبي الخطاب أنه سأل النبي ﷺ عن الوتر، فذكر الوتر، وفي آخره: حتى إذا طلع الفجر ارتفع. وهو من رواية ثوير بن أبي فاختة وهو ضعيف، فهذه الطرق كلها ضعيفة، وعلى ثبوتها لا يقبل قوله: إنها لا تقبل التأويل. فإن محصلها ذكر الصعود بعد النزول، فكما قبل النزول التأويل لا يمتنع قبول الصعود التأويل، والتسليم أسلم، وقد أجاد هو في قوله في آخر كتابه فأشار إلى ما ورد من الصفات، وكلها من التقريب لا من التمثيل، وفي مذاهب العرب سعة، يقولون: أمر بين كالشمس، وجواد كالريح، وحق كالنهار. ولا تريد تحقيق الاشتباه وإنما تريد تحقيق الإثبات والتقريب للأفهام، فقد علم من عقل أن الماء أبعد الأشياء شبهًا بالصخر والله يقول: ﴿فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ﴾[2] فأراد العظم والعلو لا الشبه

(1) سيأتي القول فيه في موضع آخر إن شاء الله.

(2) هود: 42.

في الحقيقة، والعرب تشبه الصورة بالشمس والقمر واللفظ بالسحر والمواعيد الكاذبة بالرياح، ولا تعد شيئًا من ذلك كذبًا، ولا توجب حقيقة، وبالله تعالى التوفيق)[1].

5 – أ – ومن ذلك حديث: «العز إزاره والكبرياء رداؤه». قال النووي رحمه الله في شرحه:(وأما تسميته إزارًا ورداء فمجاز واستعارة حسنة كما تقول العرب: فلان شعاره الزهد ودثاره التقوى. لا يريدون الثوب الذي هو شعار أو دثار، بل معناه صفته، كذا قال المازري، ومعنى الاستعارة هنا أن الإزار والرداء يلصقان بالإنسان ويلزمانه، وهما جمال لـه، قال: فضرب ذلك مثلًا لكون العز والكبرياء بالله تعالى أحق ولـه ألزم، واقتضاهما جلاله، ومن مشهور كلام العرب: فلان واسع الرداء وغمر الرداء. أي واسع العطية)[2].

ب– وحديث: «ما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنات عدن». قال النووي رحمه الله في شرحه: (قال العلماء: كان النبي ﷺ يخاطب العرب بما يفهمونه ويقرب الكلام إلى أفهامهم ويستعمل الاستعارة وغيرها من أنواع المجاز ليقرب متناولها، فعبر ﷺ عن زوال المانع ورفعه عن الأبصار بإزالة الرداء)[3].

قال القاضي عياض: (كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرًا، وهو أرفع أدوات بديع فصاحتها وإيجازها، ومنه قولـه تعالى: ﴿جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾[4] فمخاطبة النبي ﷺ لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى، ومن لم يفهم ذلك تاه، فمن أجرى الكلام على ظاهره أفضى به الأمر إلى التجسيم، ومن لم يتضح لـه وعلم أن الله منزه عن الذي يقتضيه ظاهرها، إما أن يكذب نقلتها، وإما أن يؤولها كأن يقول: استعار لعظيم سلطان الله وكبريائه وهيبته وجلاله المانع إدراك أبصار البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء، فإذا شاء تقوية أبصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته)[5].

---

(1) جـ17، ص244.

(2) شرح مسلم جـ16، ص173 فما بعدها.

(3) جـ3، ص16.

(4) الإسراء: 24.

(5) فتح الباري جـ17، ص206 فما بعدها.

قلت: وهذا التأويل أظهر عندي وأولى بالصواب من تأويل ابن اللبان رحمه الله؛ إذ قال في كتابه «رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات»: (فالمراد من الرداء هو ما يحجب القلب عن رؤية الله، وهو أن يكون في قلبك كبرياء لغيره، فأهل الجنة ليس لهم مانع من نعيم الرؤية وشهود نور التوحيد إلا رداء الكبرياء، فمن كبر في قلبه غير الله من تحف أو غرف أو قصور أو حور حجب عن الله، ومن عرف الله صغر عنده كل شيء فارتفع عن بصيرته رداء الكبرياء لكل شيء فيشهد الله في كل شيء، وبهذا يظهر لك افتتاح الصلاة بالتكبير؛ لأن في الصلاة مناجاة الله والمراقبة لأنواره)[1].

أما أولًا: فلأن تأويل علمائنا رحمهم الله يجعل الكبرياء صفة لـه تعالى وهو نص الحديث السابق (الكبرياء رداؤه)، على حين يجعله هو صفة غير الله تعالى كما هو بين ومعلوم أن تأويلًا لأحد نصوص الشرع ينطق بموافقته نص آخر منه أولى بالصواب مما لا تقوم له مثل هذه الموافقة.

وأما ثانيًا: فلأن الكبرياء لغير الله في القلب شيء مذموم لا ينبغي لعامة المؤمنين بحق في الدنيا فضلًا عن أهل الجنة الذين ما أسكنهم اللـه دار كرامته وأحل عليهم فيها نعمه ورضوانه إلا بعد أن طهر قلوبهم تطهيرًا، قال تعالى: ﴿وَنَزَعۡنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنۡ غِلٍّ إِخۡوَٰنًا﴾[2] الآية، بل ما ظنك بقوم قد قال في صفتهم من لا ينطق عن الهوى ﷺ: «**يلهمون التسبيح والتحميد كما تلهمون النفس**»[3]، كيف يحتمل من أمثال أولئك أن يكون في قلب أيهم كبرياء لغير الله يمنعه من نعيم الرؤية وشهود نور التوحيد حسبما يدعي الشيخ رحمه الله؟ وهل يتصور ذلك أصلًا مع كون التسبيح والتحميد له هو بمثابة النفس لنا؟ بل إذا كان الله قد قال لعامة أهل الإيمان: ﴿قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ

---

(1) ص12.

(2) الأعراف: 47.

(3) مسلم بشرح النووي كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها جـ17، ص174.

﴿اللَّهُ بِأَمْرِهِۦۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[1] فجعل من آثر على الله ورسوله شيئًا، فاسقًا ضالًّا، فكيف إذنْ يتصور مثل هذا الكبرياء من حزب الله المفلحين وأهل محبته وكرامته المهتدين (أهل الجنة)؟ جعلنا الله منهم بمنه وكرمه. آمين.

لا غرو أنا قد عدلنا عن مثل هذا التأويل ورددناه على صاحبه، واخترنا في ذلك ما اختاره علماؤنا رحمهم الله، وبالله التوفيق.

6 – ومن ذلك حديث: « يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر ...» الحديث. قال النووي رحمه الله في شرحه: (قال العلماء: وهو مجاز، وسببه أن العرب كان شأنها أن تسب الدهر عند النوازل والحوادث والمصائب النازلة بها من موت أو هرم أو تلف مال أو غير ذلك، فيقولون: يا خيبة الدهر. ونحو هذا من ألفاظ سب الدهر، فقال النبي ﷺ: **«لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»**. أي لا تسبوا فاعل النوازل فإنكم إذا سببتم فاعلها وقع السب على الله تعالى لأنه هو فاعلها ومنزلها، وأما الدهر الذي هو الزمان فلا فعل له بل هو مخلوق من جملة خلق الله تعالى، ومعنى «فإن الله هو الدهر» أي فاعل النوازل والحوادث وخالق الكائنات، والله أعلم)[2].

ثانيًا: تأويل ما يوهم تبعض الرب تعالى من ظواهر القرآن وما جاء عن المشبهة في بحثنا هذا من الأخبار

1 – فمن ذلك ما يوهم أن له تعالى روحًا وذلك كقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ الآية من سورتي الحجر وص، وقوله في الأنبياء: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾[3].

قال الجلال السيوطي رحمه الله في آية الحجر: (فإذا سويته: أتممته، ونفخت: «أجريت فيه من روحي» فصار حيًّا، وإضافة الروح إليه تشريفًا لآدم). قال الجمل في حاشيته عليه: (قوله: فإذا سويته، أي صورته بالصورة الإنسانية والخلقة البشرية، أي سويت أجزاء

(1) التوبة: 24.

(2) شرح مسلم جـ15، ص3.

(3) الأنبياء91.

بدنه بتعديل طبائعه ونفخت فيه من روحي، النفخ إجراء الريح إلى تجويف جسم صالح لإمساكها والامتلاء بها، وليس ثمة نفخ ولا منفوخ وإنما هو تمثيل لإفاضة ما به الحياة بالفعل على المادة القابلة لها، فإذا أكملت استعداده وأفضت عليه ما يحيا به من الروح التي هي من أمري، فقعوا له ساجدين.اهـ. أبو السعود. وقال: قوله: من روحي. «من» زائدة أو تبعيضية، أي نفخت فيه روحًا هي بعض الأرواح التي خلقتها، أي أدخلتها وأجريتها فيه.. وقال: قوله: وإضافة الروح إليه كما يقال: بيت الله، وناقة الله، وعبدالله. خازن)[1].

وقال الجلال المحلي رحمه الله في آية الأنبياء: (﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ أي جبريل، حيث نفخ في جيب درعها فحملت بعيسى). قال الجمل في حاشيته عليه: (قوله: من روحنا. أي من جهة روحنا، والمراد بالروح جبريل كما قال الشارح، أي أمرنا جبريل فنفخ[2]. اهـ. شيخنا. أو المراد: فنفخنا فيها بعض روحنا، أي بعض الأرواح المخلوقة لنا. وذلك البعض هو روح عيسى؛ لأنها وصلت في الهواء الذي نفخه إلى رحمها، وقال: قوله: في جيب درعها. أي فالكلام على حذف مضافين؛ ولهذا ذكر الضمير في التحريم فقال: فنفخنا فيه. وأشار إلى أن المراد بفرجها جيبها لأنها إذا منعت جيبها من أن ينال كانت لما سواه أمنع. والمعنى: فنفخنا في عيسى روحه فيها في جوفها، أي أجريناه فيه إجراء الهواء بالنفخ من جهة روحنا جبريل فاندفع ما يقال نفخ الروح في شيء عبارة عن إحيائه، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[3] فالآية تدل على إحياء مريم، والمقصود إحياء عيسى عليه الصلاة والسلام. كرخي)[4].

تنبيه: مما هو أقل إيهامًا للباطل في هذا المقام قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[5]، وقوله تعالى في شأن مريم: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾[6]

(1) الفتوحات الإلهية جـ2 ص544.

(2) ففي الكلام إذن مجاز عقلي من إسناد ما للشيء إلى سببه.

(3) ص: 72.

(4) المرجع السابق جـ3، ص144.

(5) النساء: 171.

(6) مريم: 19.

وثانيتهما أقل إيهامًا من أولاهما وإنما قلنا: إنهما أقل إيهامًا للباطل؛ لأنه ليس في أولاهما إضافة الروح إليه تعالى كما هو الشأن في الآيتين السابقتين حتى يوهم ذلك أنها نفس روحه تعالى، إنما الذي فيها هو دوران «من» الجارة بين احتمالين: أحدهما باطل، وهو أن يراد منها التبعيض، والآخر صحيح، وهو أن يراد منها ابتداء الغاية، ولكن هذا الإيهام دون إيهام الإضافة في السابقتين ولا سيما مع نسبة النفخ إليه فيهما كما لا يخفى، فهذا وجه أقلية إيهام هذه الآية من سابقتيها، وأما قلة إيهام الأخرى فلقرينة قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ﴾، وقوله حكاية عن هذا الروح: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ﴾، وإنما قلنا: إن ثانية الآيتين أقل إيهامًا من أولاهما؛ فلأنه لا يكاد أن يخطر ببال ذي العقل أصلًا أن الرسول يمكن أن يكون روح مرسله التي بها حياته، ولأن المتبادر في ذهن كل أحد من أمثال هذه الإطلاقات أن يكون الرسول خارجًا عن جميع أبعاض مرسله، فإن كان الرب عند المشبهة ذا ذات وروح، تعالى عن قولهم علوًا كبيرًا، فحق كونه مرسلًا وكون الروح رسولًا ألَّا يتبادر منه إذن إلا أن هذا الرسول كان غير جميعه، تعالى ربنا وتقدس عن البعضية وما حواليها، ولكنه بقي مع ذلك إيهام يسير ناشئ من إضافة الروح إليه، ولكنه دون ريب يصبح مع هذه القرينة أقل إيهامًا من إيهام «من» الجارة في الآية السابقة. وفسر علماؤنا رحمهم الله الآيتين بما يخلص الذهن عن هذا الوهم. قال العلامة أبو السعود رحمه الله في أولاهما: (وروح منه. قيل: هو الذي نفخ جبريل عليه السلام في درع مريم فحملت بإذن الله تعالى، سمي النفخ روحًا لأنه ريح تخرج من الروح، و«من» لابتداء الغاية مجازًا لا تبعيضية كما زعمت النصارى، يحكى أن طبيبًا حاذقًا نصرانيًا للرشيد ناظر علي بن حسين الواقدي المروزي ذات يوم فقال له: إن في كتابكم ما يدل على أن عيسى عليه السلام جزء منه تعالى. وتلا هذه الآية، فقرأ الواقدي: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[1] فقال: إذن يلزم أن يكون جميع تلك الأشياء جزءًا منه، تعالى علوًا كبيرًا، فانقطع النصراني فأسلم، وفرح الرشيد فرحًا شديدًا ووصل الواقدي بصلة فاخرة، وهي متعلقة بمحذوف وقع صفة لروح، أي كائنة من جهته تعالى، جعلت منه تعالى وإن كانت بنفخ جبريل عليه السلام لكون النفخ بأمره سبحانه، وقيل: سمي روحًا

(1) الجاثية: 13.

لإحيائه الأموات. وقيل: لإحيائه القلوب كما سمي به القرآن لذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[1]. وقيل: أريد بالروح الوحي الذي أوحي إلى مريم بالبشارة. وقيل: جرت العادة بأنهم إذا أرادوا وصف شيء بغاية الطهارة والنظافة قالوا: إنه روح، فلما كان عيسى عليه السلام متكونًا من النفخ لا من النطفة وصف بالروح، وتقديم كونه عليه السلام رسول الله في الذكر مع تأخره عن كونه كلمته تعالى وروحًا منه في الوجود لتحقيق الحق من أول الأمر بما هو نص فيه غير محتمل للتأويل وتعيين مآل ما يحتمله وسد باب التأويل الزائغ)[2].

وقال البيضاوي رحمه الله: «وروح منه- وذو روح صدر منه لا يتوسط ما يجري مجرى الأصل والمادة له»[3].

وقال الجلال السيوطي رحمه الله: «وروح أي ذو روح. منه أضيف إليه تعالى تشريفًا له وليس كما زعمتم ابن الله أو إلهًا معه أو ثالث ثلاثة؛ لأن ذا الروح مركب، والإله منزه عن التركيب وعن نسبة المركب إليه».

قال الجمل في حاشيته عليه: «قوله: لأن ذا الروح ... إلخ. يشير بهذا إلى قياس من الشكل الأول بأن يقال: عيسى ذو روح، وكل ذي روح مركب. ينتج عيسى مركب، فتجعل هذه النتيجة صغرى لقياس آخر من الشكل الثاني، بأن يقال: عيسى مركب، والإله لا يكون مركبًا ولا ينسب إليه التركيب. ينتج عيسى ليس بإله؛ أي لا مستقلًا ولا واحدًا من ثلاثة ولا ابن الله. شيخنا»[4].

وقال الجلال المحلي رحمه الله في ثانيتهما: (فأرسلنا إليها روحنا. جبريل). قال الجمل في حاشيته عليه: (قوله: روحنا: جبريل، عليه السلام، أي لأن الدين يحيا به وبوحيه، أو سماه الله روحه على المجاز محبة له وتقريبًا، كما تقول لحبيبك: أنت

(1) الشورى: 52.

(2) انظر تفسيره جـ1، ص401.

(3) تفسير البيضاوي ص 141 فما بعدها.

(4) الفتوحات الإلهية جـ1، ص 451 فما بعدها.

روحي. قاله في الكشاف، قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: فإن قلت: كيف قال الله تعالى ذلك مع اتفاق العلماء على أن الوحي لم ينزل على امرأة، ولهذا قالوا في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ إنه وحي إلهام. وقيل: هي منام؟ قلت: لا نسلم أن الوحي لم ينزل على امرأة، فقد قال مقاتل في قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ إنه كان وحيًا بواسطة جبريل، والمتفق عليه أن المنفي وحي الرسالة لا مطلق الوحي، والوحي هنا إنما هو ببشارة الولد لا بالرسالة. اهـ. كرخي)[1].

2 – ومن ذلك ما يوهم أن له تعالى نفسًا، كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾. قال الإمام في «أساس التقديس» بعد بيان وقوع هذا الحرف في الآيات والأخبار: (إذا عرفت هذا فنقول: لفظ النفس في حق الله تعالى ليس إلا الذات والحقيقة. فقوله: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾[2] كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة، فإن الإنسان إذا قال: جعلت هذه الدار لنفسي وعمرتها لنفسي. فهم منه المبالغة، وقوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾[3] المراد تعلم معلومي ولا أعلم معلومك، وكذا القول في بقية الآيات)[4].

وفي السمين بعد كلام: (والمراد بالنفس هنا على ما قاله الزجاج أنها تطلق ويراد بها حقيقة الشيء، والمعنى في قوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى﴾ واضح، والمعنى: تعلم ما أخفيه من سري وغيبتي، أي ما غاب ولم أظهره، ولا أعلم ما تخفيه أنت ولا تطلعنا عليه، ففي النفس مقابلة وازدواج، وهذا منتزع من قول ابن عباس، وعليه حام الزمخشري فإنه قال: تعلم معلومي ولا أعلم معلومك. وأتى بقوله: ﴿مَا فِى نَفْسِكَ﴾ على جهة المقابلة والمشاكلة لقوله: ﴿مَا فِى نَفْسِى﴾ فهو كقوله: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾[5]،

(1) المرجع السابق جـ3، ص55.

(2) طه: 41.

(3) المائدة: 161.

(4) ص93.

(5) آل عمران: 54.



وكقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[1][2]، ويجوز أيضًا أن تكون من المجاز المرسل لعلاقة المحلية بإطلاق النفس على ما تضمره من الغيب؛ لأنها محله في الشاهد عادة[3]، ويجوز أن تكون من الاستعارة التصريحية بأن تطلق النفس على الغيب لشبهة بها في كونه مستترًا.[4]

3 – ومن ذلك العين[5] كما في قوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾[6]، وقوله في شأن سفينة نوح عليه السلام: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾[7].

قال الإمام رحمه الله في أساس التقديس بعد بيان وقوعه في الكتاب والسنة: «واعلم أن نصوص القرآن لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه:

الأول: أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾[8]، يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقرًا على تلك العين ملتصقًا بها مستعليًا عليها، وذلك لا يقوله عاقل.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[9] يقتضي أن يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الأعين.

(1) البقرة: 14، 15.

(2) الفتوحات الإلهية جـ1 ص545.

(3) عبارة القرطبي في آل عمران «وقال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى﴾ أي مغيبي، فجعلت النفس في موضع الإضمار لأنه فيها يكون» جـ4، ص58.

(4) عبارة الزركشي في البرهان «وقوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾، قيل: النفس هاهنا الغيب تشبيهًا له بالنفس؛ لأنه مستتر كالنفس». جـ2، ص83.

(5) تقدم الحديث عن الوجه فلا نعيده.

(6) طه: 39.

(7) القمر: 14.

(8) طه: 39.

(9) هود: 37.

الثالث: أن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح، فثبت أنه لابد من المصير إلى التأويل وذلك بأن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة، والوجه في حسن هذا المجاز أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه ورغبته فيه كان كثير النظر إليه، فجعل لفظ العين التي هي آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية.[1]»[2].

وقال الألوسي رحمه الله في آية طه ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[3] «أي بمرأى مني» وهو استعارة تمثيلية للحفظ والصون فإن المصون يجعل بمرأى، والصنع الإحسان قال النحاس: يقال صنعت الفرس إذا أحسنت إليه، والمعنى وليفعل بك الصنيعة والإحسان، وتربى بالحنو والشفقة وأنا مراعيك ومراقبك كما يرعى الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به، ويجعل ذلك تمثيلاً يندفع ما قاله الواحدي من أن تفسير «على عيني» بما تقدم صحيح، ولكن لا يكون في ذلك تخصيص لموسى عليه السلام، فإن جميع الأشياء بمرأى من الله تعالى على أنه قد يقال هذا الاختصاص للتشريف كاختصاص عيسى عليه السلام بكلمة الله تعالى والكعبة ببيت الله تعالى، مع أن الكل موجود بكن، وكل البيوت بيت الله سبحانه، وقال قتادة: المعنى لتغذى على محبتي وإرادتي وهو اختيار أبي عبيدة وابن الأنباري، وزعم الواحدي أنه الصحيح.

وقال البيضاوي رحمه الله في قوله تعالى من سورة هود: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا.. الآية﴾[4] «واصنع الفلك بأعيننا، ملتبسًا بأعيننا، عبر بكثرة آلة الحس الذي يحفظ به الشيء ويراعى عند الاختلال والزيغ، عن المبالغة في الحفظ والرعاية على طريق التمثيل[5]»[6]،

(1) أي مجازًا مرسلًا من إطلاق السبب وهو العين أي نظرها على المسبب وهو الحفظ والرعاية انتهى الفتوحات الإلهية جـ3 ص 91.

(2) ص121 فما بعدها.

(3) طه: 39.

(4) هود: 37.

(5) وقيل هم الملائكة تشبيهًا لهم بعيون الناس، أي الذين يتفقدون الأخبار ،والجمع حينئذ على حقيقته، الفتوحات الإلهية جـ2، ص 395.

(6) ص251.

وقيل العين مجاز عن البصر، حكاه صاحبا المواقف وشرحه أحد قولين للأشعري[1]، وقال صاحب رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات: «وأما نسبة العين إليه فهي اسم لآياته المبصرة التي ينظر بها تعالى للمؤمنين وبها ينظرون إليه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ ءَايَٰتُنَا مُبْصِرَةً﴾[2] «فنسب البصر للآيات على سبيل المجاز تحقيقًا لأنها المراد بالعين المنسوبة إليه»، وقد قال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا ۚ﴾[3]، وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[4]، ويؤيد أن المراد بالأعين هنا الآيات كونه علل بها الصبر لحكم ربه، وعلله بآيات القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ تَنزِيلًا ﴿٢٣﴾ فَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾[5]، وقال في سفينة نوح: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾[6] أي بآياتنا وعنايتنا بدليل قوله: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْر۪ىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾[7]، وقال في موسى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[8]، أي على حكم آياتي التي أوحيتها إلى أمك ﴿أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[9]، فتدبر آيات الله وفسّر بعضها ببعض حتى لا تمزق القرآن وتكون من الذين غضب الله عليهم، ألهمنا الله الصواب[10].

(1) أما الثاني فهو ما تقدم له في التعليق أول هذا الاتجاه من كونها صفة سمعية زائدة، انظر المجلد الثالث92.

(2) النمل: 13.

(3) الأنعام: 104.

(4) الطور: 48.

(5) الإنسان23 ، 24.

(6) القمر: 14.

(7) هود: 41.

(8) طه: 39.

(9) القصص:7.

(10) ص15 فما بعدها.

فتحصل من هذا كله أن في هذه الآي إما المجاز المرسل، وإما الاستعارة التمثيلية وإما الاستعارة التصريحية بتشبيه الآيات بالعين بجامع مطلق الهداية إلى المقصود بكل، وأغرب البعض فادعى أن إطلاق العين في هذه الآيات حقيقة، وأن إطلاقها على الجارحة المعروفة هو المجاز قال الزركشي رحمه الله في البرهان: «وأما العين في الأصل فهي صفة ومصدر لمن قامت به ثم عبر عن حقيقة الشيء بالعين، قال وحينئذ فإضافتها للبارئ في قوله ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ حقيقة لا مجازكما توهم أكثر الناس لأنه صفة فى معنى الرؤية والإدراك، وإنما المجاز في تسمية العضو بها قال: وكل شيء يوهم الكفر والتجسيم، فلا يضاف إلى البارئ سبحانه لا حقيقة ولا مجازًا[1]. وأقول هذا عكس للأمر وتجاهل ظاهر لما تقرر في الأصول وهو منطق العقل أيضًا كما سبق من كون التبادر أقوى أمارات الحقيقة، فإنه لا مرية في تبادر عكس ما يقول هذا القائل تمامًا إلى الذهن، وأما قوله كل شيء يوهم الكفر إلخ، فقد عرفت ما في هذه الدعوى في ردنا على كلام ابن تيمية فائدة حسنة، ثم قال الزركشي رحمه الله: «قال السهيلي: ومن فوائد هذه المسألة أن يسأل عن المعنى الذي لأجله قال: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾[2] بحرف «على»، وقال ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾[3]، ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾[4]، وما الفرق؟ والفرق أن الآية الأولى وردت في إظهار أمر فكان خفيًّا وإبداء ما كان مكنونًا، فإن الأطفال إذ ذاك كانوا يغذون ويصنعون سرًّا فلما أراد أن يصنع موسى ويغذى ويربى على جلي أمن وظهور أمر، لا تحت خوف واستسرار دخلت «على» في اللفظ تنبيهًا على المعنى لأنها تعطي معنى الاستعلاء، والاستعلاء ظهور وإبداء، فإنه سبحانه يقول: ولتصنع على أمن لا تحت خوف، وذكر العين لتضمنها معنى الرعاية والكلأ.

وأما قوله: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾، ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ فإنه إنما يريد في رعاية منا وحفظ، ولا يريد إبداء شيء ولا إظهاره بعد كتم، فلم يحتج الكلام إلى معنى (على) ولم

---

(1) جـ2، ص87.

(2) طه: 39.

(3) القمر: 14.

(4) هود: 37.

يتكلم السهيلي على حكمة الإفراد في قصة موسى والجمع في الباقي وهو سر لطيف، وهو إظهار الاختصاص الذي خص به موسى في قوله: ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي﴾ فاقتضى الاختصاص الاختصاص الآخر في قوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ بخلاف قوله: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾، ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ فليس فيه من الاختصاص ما في صنع موسى على عينه سبحانه[1].

4 – ومن ذلك اليد وقد وقعت في التنزيل مضافة إليه تعالى مفردة كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾[2]، ومثناة كقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾[3]،﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾[4]، ومجموعة كقوله: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا﴾[5] الآية، ونقول تطلق اليد حقيقة على الجارحة المعلومة وهو بَيِّنُ الاستحالة هنا بما تقدم وتطلق مجازًا مرسلًا على النعمة[6]، قال ابن يعقوب رحمه الله في مواهب الفتاح: (والعلاقة كون اليد كالعلة الفاعلية للنعمة في أن العلة الفاعلية يترتب عليها المفعول وجودًا كما يترتب وصول النعمة إلى المقصود بها عن حركة اليد ويترتب وجودها

---

(1) جـ2، ص 87 فما بعدها.

(2) الفتح: 10.

(3) المائدة: 64.

(4) ص: 76.

(5) يس: 71.

(6) مثل جلت يده عندي وكثرت أياديه لدي ورأيت أياديه عمت الوجود. انظر الإيضاح بهامش شروح التلخيص جـ4، ص 32 وفيه أيضًا (ونظير قولنا له على يد قول النبي ﷺ لأزواجه: «أسرعكن لحوقًا –ويروى لحاقًا– بي أطولكن يدًا»، وقوله: «أطولكن» نظير ترشيح الاستعارة ولا بأس أن يسمى ترشيح المجاز والمعنى بسط اليد بالعطاء وقيل قوله: «أطولكن» من الطول بمعنى الفضل. يقال لفلان على فلان طَوْل أي فضل، فاليد على هذين الوجهين بمعنى النعمة». قال: «ويحتمل أن يريد أطولكن يدًا بالعطاء أي أمدكن فحذف قوله بالعطاء للعلم به»). انظر نفس المرجع. قلت إطلاقها على هذا الأخير حقيقة لقولها فيه على الجارحة كما لا يخفى وأما كونها على الوجهين قبله مجازًا فقال ابن السبكي في عروس الأفراح (على أن في جعله مجازًا نظرًا لجواز أن يكون كناية. كذا قاله بعضهم وفيه نظر لأن طول اليد الجارحة لا مناسبة فيه لكثرة الصدقة كالمناسبة في طول النجاد لطول القامة) الصلب من نفس المرجع ص 36 والله أعلم.

بوصف كونها نعمة على حركة اليد والوصول للغير بالفعل[1] ولا شك في تحقق الملابسة بين العلة الفاعلية ومفعولها المقتضية[2] للانتقال وكذا ما هو مثلها في الترتب فإن المترتب على الشيء ينتقل الذهن منه إليه وإنما قلنا هو كالعلة الفاعلية ولم نقل هي نفس العلة لأن المرتب عليه وصف اليد وحركتها لا نفس اليد، والمرتب أيضًا وصول النعمة واتصافها بكونها نعمة لا نفس وجودها في ذاتها لكن الملابسة الفهمية موجودة كما لا يخفى في الترتب الوصفي كما في الذاتي ويحتمل أن تعتبر اليد للنعمة كالعلة الصورية إذ بها تظهر كما يظهر المعلول بصورته أو كالعلة المادية لترتبها على اليد كما يترتب الشيء من مادته وعلى كل حال فالعلاقة هنا تعود إلى السببية الفاعلية أو الصورية أو المادية)[3]. وتطلق مجازًا مرسلًا كذلك على القدرة قال ابن يعقوب: (وذلك لأن آثار القدرة وسلطانها تظهر باليد غالبًا مثل البطش والضرب والقطع والأخذ وغير ذلك كالدفع والمنع فينتقل من اليد إلى الآثار الظاهرة بها ومن الآثار إلى القدرة التي هي أصلها فهي مجاز عن الآثار، والآثار يصح إطلاقها مجازًا عن القدرة ولا مانع من انبناء تجوز على آخر تقديرًا فالعلاقة كون اليد كالعلة الصورية للقدرة وآثارها إذ لا تظهر إلا بها كما لا يظهر المصور إلا بصورته، أو كون القدرة كالعلة المادية لآثار اليد لأنها أصلها، كالمادة للصورة ولا شك أن العلة تستلزم معلولها في الجملة ويفهم منها أو تفهم منه فكذا ما هو بمنزلة أحدهما في الترتب المقتضي للانتقال والفهم وإن لم تكن هنا علة مادية ولا صورية لاستقلال كل من القدرة واليد والآثار في حقيقة ذاته فقد عادت العلاقة هنا أيضًا إلى معنى السببية)[4]، إذا تمهد هذا فاعلم أن حاصل تأويلها أن تحمل على أحد هذين الإطلاقين المجازيين بحسب اللائق منهما بالسياق الذي تقع فيه سواء أكان ذلك في ضمن مجاز التركيب أم مجرد مجاز إفراد أعني المجاز المرسل، وقد تحمل في بعض مواردها على التخييل والترشيح

(1) فيما بين أيدينا كونها نعمة على الغير بالفعل والصواب من نقل الدسوقي عنه. انظر هامش المرجع السابق ص33.

(2) نعت للملابسة.

(3) صلب المرجع السابق ص32 فما بعدها.

(4) نفس المرجع ص33.

للاستعارة بحيث لا يلزم منها على أي ذلك إثبات الجارحة المستحيلة لله أصلاً. وهاك البيان من كلام علمائنا أجزل الله مثوبتهم مراعين فيه ترتيب سورها حسب المصحف الشريف، قال جار الله الزمخشري في الكشاف عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[1]: (غَلُّ اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[2] ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازًا عنه لأنهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة حتى أنه يستعمله في ملك لا يعطي عطاء قط ولا يمنعه إلا بإشارته على غير استعمال يد وبسطها وقبضها ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلًا لقالوا: ما أبسط يده بالنوال؛ لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود، وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد كقوله:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل ... شكرت نداه تلاعه ووهاده[3]

ولقد جعل لبيد للشمال يدًا في قوله: «إذ أصبحت بيد الشمال زمامها»[4]، ويقال: بسط اليأس كفيه في صدري، فجعلت لليأس الذي هو من المعاني لا من الأعيان

(1) المائدة: 64.

(2) الإسراء: 29.

(3) قال صاحب مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف: (جاد الحمى أي أمطر فيه وبسط اليدين فاعل وأصله مصدر أريد به المنبسط ضد المنقبض، ويروى «سبط» بتقديم السين صفة مشبهة كضخم وهو بمعنى المسترسل المنبسط كناية عن الكريم كما أن منقبض اليدين كناية عن البخيل، فشبه السحاب بإنسان كريم على سبيل المكنية، وإثبات اليدين تخييل والتلعة الأرض المرتفعة، والوهدة الأرض المنخفضة، وشبه أعالي الحمى وأسافله بطلاب الرزق وشكرها تخييل والندى بمعنى العطاء ترشيح للأولى، ويجوز أنه حقيقة لا بمعنى العطاء ويجوز أن الشكر تخييل للأولى أيضًا يقول أمطر السحاب أرض الحمى بمطر كثير فأنبتت وأزهرت وهذا معنى شكرها ويجوز أن التلاع والوهاد مجاز عن أهلهما النازلين فيهما.

(4) **وغداة ريح قد كشفت وقرة ... إذ أصبحت بيد الشمال زمامها**

للبيد من المعلقة، يقول رب غداة ريح قد كشفتها أي كشفت غمتها عن الناس ويروى قد وَزَعْتُ أي كففتها ومنعتها، ورب غداة قرة بالكسر والضم أي شدة برد كشفت بردها أيضًا، والكشف خاص بالمحسوس فاستعير للمعقول من غمة الجوع والبرد على طريق التصريح، ويجوز أن إزالة الريح =

كفان[1] ومن لم ينظر في علم البيان عمي عن تبصر محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية، ولم يتخلص من يد الطاعن إذا عبثت به، فإن قلت: قد صح أن قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾[2] عبارة عن البخل، فما تصنع بقوله: ﴿غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾؟[3] ومن حقه أن يطابق ما تقدمه، وإلا تنافر الكلام وزل عن سننه. قلت: يجوز أن يكون معناه الدعاء عليهم بالبخل والنكد، ومن ثم كانوا أبخل خلق الله وأنكدهم، ونحوه بيت الأشتر:

بقيت وفري وانحرفت عن العلا ... ولقيت أضيافي بوجه عبوس[4]

ويجوز أن يكون دعاء عليهم بغل الأيدي حقيقة، يغللون في الدنيا أسارى.

= والبرد عن الناس كناية عن إدخالهم بيته لإكرامهم، وشبه الغداة بمطية لها زمام أو شبه القرة بذلك، وشبه الشمال وهي نوع من الريح بقائد يقود تلك المطية على طريق المكنية والزمام تخييل للأولى واليد للثانية وليس بلازم أن يكون للمشبه شيء حقيقي يشبه ما للمشبه به على المختار كاليد والزمام هنا، والمعنى أن الشمال تارة تجعل الغداة مغبرة باردة وتارة لا، أو تارة تثير الغبار والبرد من جهة وتارة في أخرى) مشاهد الإنصاف.

(1) قال البيضاوي رحمه الله: «ونظيره من المجازات المركبة شابت ظلمة الليل» انظر تفسيره ص154.

(2) المائدة: 64.

(3) المائدة: 64.

(4) (**بقيت وفري وانحرفت عن العلا ... ولقيت أضيافي بوجه عبوس**
إن لم أشن على ابن حرب غارة ... لم تخل يومًا من نهاب نفوس
للأشتر النخعي والبيت الأول في صورة الخبر، والمراد به إنشاء الدعاء على نفسه بالبخل ويجوز أنه من باب التعليق بالممتنع، والوفر المال الكثير ويروى بقيت وحدي أي فنيت عشيرتي أو بعدت عنها، والانحراف التباعد عن حرف الشيء المحسوس كما أن العلى خاص بالمحسوسات فيجوز أنه استعار الانحراف للأعراض والعدول على طريق التصريحية، والعلى ترشيح ويحتمل أنه استعار العلى للمكارم والانحراف ترشيح، وقوله بوجه عبوس أي رجل عبوس ففيه معنى التجريد، إن لم أشن بالضم شرط دل ما قبله على جوابه، أي إن لم أقم حربًا على ابن حرب معاوية بن صخر بن حرب، بحيث تأتيه من كل فج، ويروى على ابن هند، ولم تخل صفة غارة، ونهاب النفوس أخذ الأرواح بالقتل أو أسر الذوات، ويروى ذهاب النفوس أي فناؤها وفي الكلام الإدماج حيث ضمن تهديد معاوية مدح نفسه بالكرم فحتى أن البخل عنده من أكبر المصائب وأشد العار حتى علقه بالممتنع فأفاد امتناعه). مشاهد الإنصاف.



وفي الآخرة معذبين بأغلال جهنم، والطباق من حيث اللفظ وملاحظة أصل المجاز، كما تقول: سبني سب الله دابره. أي قطعه؛ لأن السب أصله القطع.. إلى أن قال: «فإن قلت: لم ثُنِّيت اليد في قوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾[1]، وهي مفردة في ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾[2]؟ قلت: ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعًا فبنى المجاز على ذلك»[3].

فهذا وقوعها في هذه الآية على هذا التأويل في ضمن مجاز مركب، وثمة تأويل آخر وهو أن تكون من المجاز المفرد أعني المرسل، وإذ ذاك فقد يراد منها النعمة وتثنيتها حينئذ على ما قال الإمام رحمه الله في تفسيره إما لكون ذلك بحسب الجنس، قال: (ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها فقيل: نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن، أو نعمة النفع ونعمة الدفع أو نعمة الشدة ونعمة الرخاء)، وإما للمبالغة في وصف النعمة قال: «ألا ترى أن قولهم لبيك معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة، وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين وكذلك الآية المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليس كما ادعِيَ من أنها مقبوضة ممتنعة[4]، وقد يراد منها القدرة وتثنيتها حينئذ على ما قال الألوسي باعتبار تعلقها بالثواب وتعلقها بالعقاب، قال: وقيل المراد من التثنية التكثير كما في ﴿ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ﴾[5] والمراد من التكثير مجرد المبالغة في كمال القدرة وسعتها لا أنها متعددة، فهذا ما يتعلق باليد في هذه الآية.

وأما في آية يس[6]، فقال الألوسي رحمه الله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمًا﴾ أي مما تولينا إحداثه بالذات من غير مدخل لغيرنا فيه لا خلقًا ولا كسبًا، والكلام استعارة تمثيلية

(1) المائدة: 64.

(2) المائدة: 64.

(3) انظر في هذا وفيما مضى من التعليق على الشواهد جـ1 من ص509 إلى ص511 أعلى وأسفل.

(4) جـ3، ص428.

(5) الملك: 4.

(6) الآية71.

فيما ذكر[1] وجوز أن يكون قد كني عن الإيجاد بعمل الأيدي فيمن له ذلك ثم بعد الشيوع أريد به ما أريد به مجازًا متفرعًا على الكناية، وقال بعضهم المراد بالعمل الإحداث، وبالأيدي القدرة مجازًا وأوثرت صيغة التعظيم، والأيدي مجموعة تعظيمًا لشأن الأثر وأنه أمر عجيب ووضع غريب، قال: (وقيل الأيدي مجاز عن الملائكة المأمورين بمباشرة الأعمال حسبما يريده عز وجل في عالم الكون كملائكة التصوير وملائكة نفخ الروح في الأبدان بعد إكمال تصويرها ونحوهم)، قلت: والظاهر أن المجاز على هذا الوجه الأخير هو المجاز بالاستعارة التصريحية بأن يشبه هؤلاء الملائكة بالأيدي التي هي واسطة في التأثير والقيام بالصنائع المختلفة عادة في الشاهد بجامع مطلق التوسط في أحداث الأثر في كل والله أعلم.

وأما آية ص[2] فقال رحمه الله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ هذا عند بعض أهل التأويل من الخلف تمثيل لكونه عليه السلام معتنى بخلقه فإن من شأن المعتنى به أن يعمل باليدين[3]، ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط أب وأم وكونه جسمًا صغيرًا انطوى فيه العالم الأكبر وكونه أهلًا لأن يفاض عليه ما لا يفاض على غيره إلى غير ذلك من مزايا الآدمية وعند بعض آخر منهم بمعنى القدرة)، انتهى المقصود منه الآن، واستدل الإمام رحمه الله لقائلي هذا الأخير بأوجه ثلاثة نسلم له منها أحدها وهو أن قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود فيجب تعلقها بكل ما يصح أن يكون مقدورًا وإلا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص إلى المخصص، لكن المصحح المقدور به وهو الإمكان فهذا يقتضي أن يكون كل ممكن

(1) عبارة صاحب الكشاف في ذلك (مما عملت أيدينا، مما تولينا نحن إحداثه ولم يقدر على توليه غيرنا، وإنما قال ذلك لباعث الفطرة والحكمة فيها التي لا يصح أن يقدر عليها إلا هو، وعمل الأيدي استعارة من عمل من يعملون بالأيدي) جـ4، ص21.

(2) الآية75.

(3) عبارة صاحب الكشاف رحمه الله في ذلك: (فإن قلت: ما وجه قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾؟ قلت: قد سبق لنا أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما حتى قيل في عمل القلب هو ما عملت يداك وحتى قيل في من لا يدين له: يداك أوكتا وفوك نفخ. حتى لم يبق فرق بين قولك: هذا مما عملته، وهذا مما عملته يداك. ومنه قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ و: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾)جـ4، ص81.

مقدورًا لله تعالى، ولا شك أن وجود آدم عليه السلام من الممكنات فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى، فلو فرضنا جهة أخرى مستقلة بإيجاد هذا الممكن لزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال[1] لا يقال، يدفع هذا التأويل ثلاثة.

أحدها أن القول الكريم مشعر بأنه تعالى إنما جعل آدم مسجود الملائكة لأنه تعالى خلقه بيديه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكانت علة هذه المسجودية حاصلة في كل المخلوقات، فوجب هذا الحكم في الكل وحيث لم يحصل علمنا أن اليد صفة سوى القدرة.

ثانيها: أن قدرة الله تعالى واحدة واليد موصوفة بالتثنية.

ثالثها: أن القول الكريم يدل على كونه مخصوصًا بأنه مخلوق باليدين[2] والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، فوجب في كل مَنْ سوى آدم عليه السلام ألَّا يكونوا مخلوقين باليدين، ولا شك في أنهم مخلوقون بالقدرة، وذلك يقتضي أن تكون اليد شيئًا سوى القدرة.

لأنا نقول قد حكاها الإمام رحمه الله على لسان من ادعى أن اليدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى يحصل بهما التخليق على وجه التكريم والاصطفاء كما في حق آدم عليه السلام[3] وأجاب عنها علي لسان أصحاب هذا التأويل أعني القدرة بما لا نختار منه إلا بعض جوابه عن أولها[4]، قال: «أما ما تمسكوا به أولًا فهو أنه لو كان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي يوجب رجحانها على آدم في هذا الاصطفاء لقوله تعالى في صفة تخليقها: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ﴾[5][6]، ثم نقول

(1) أساس التقديس ص127 فما بعدها.

(2) ساقطة مما بين أيدينا والصواب إثباتها.

(3) المرجع السابق ص127

(4) أي لما سترى من ضعف البعض الآخر ولعدم تحقيقه في جواب ثانيها وقلاقة عبارته في جواب الثالث. انظر نفس المرجع ص129.

(5) يس: 71.

(6) هذا القدر من الجواب مبني كما ترى على منع كون علة المسجودية هي الخلق باليدين وهو ضعيف إذ فوق ما فيه من الخروج عن مقتضى ظاهر النظم الكريم بلا داعية أصلًا لإمكان الوجه الصحيح =

= المساوق للظاهر كما سيأتي له بعد من التسليم نقول فوق ما فيه من ذلك ينافر أبين المنافرة ما في حديث الشفاعة عند الشيخين عن أبي هريرة ففيه عندهما واللفظ للبخاري قول الناس لآدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده...إلخ. انظر البخاري كتاب التفسير جـ3، ص149 مسلم بشرح النووي كتاب الإيمان جـ3،ص67، فإن هذا التعبير متبادر في إفادة الخصوصية أعني أن المراد بمثله ليس مجرد الخلق بالقدرة بل خصوصية وراء ذلك تستأهل الذكر في مثل هذا المقام الجليل ثم إذا تقرر لك بعد هذا فاعلم أن أبعد منه وأجور عن قصد السبيل ما ابتناه صاحب الكشاف رحمه الله من الجواب على ذلك المنبع، وزاد فيه الجزم بتفضيل الملائكة وعنصر إبليس على آدم عليه السلام فقال: (فإن قلت: فما معنى قوله ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، قلت الوجه الذي استنكر له إبليس السجود لآدم واستنكف منه أنه سجود لمخلوق فذهب بنفسه، وتكبر أن يكون سجوده لغير الخالق، وانضم إلى ذلك أن آدم مخلوق من طين وهو مخلوق من نار، ورأى للنار فضلًا على الطين فاستعظم أن يسجد لمخلوق مع فضله عليه في المنصب وزل عنه أن الله سبحانه حين أمر به أعز عباده عليه وأقربهم منه زلفى وهم الملائكة، وهم أحق بأن يذهبوا بأنفسهم عن التواضع للبشر الضئيل ويستنكفوا من السجود له من غيرهم، ثم لم يفعلوا وتبعوا أمر الله وجعلوه قدام أعينهم ولم يلتفتوا إلى التفاوت بين الساجد والمسجود له تعظيمًا لأمر ربهم وإجلالًا لخطابه كان هو مع انحطاطه عن مراتبهم حريًا، بأن يقتدي بهم ويقتفي أثرهم، ويعلم أنهم في السجود لمن هو دونهم بأمر الله، أوغل في عبادته منهم في السجود له، لما فيه من طرح الكبرياء وخفض الجناح. فقيل له ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي، أي ما منعك من السجود لشيء هو كما تقول مخلوق خلقته بيدي، لا شك في كونه مخلوقًا- امتثالًا لأمري وإعظامًا لخطابي كما فعلت الملائكة، فذكر له ما تركه من السجود مع ذكر العلة التي تشبث بها في تركه، وقيل له لم تركته مع وجود هذه العلة وقد أمرك الله به يعني كان عليك أن تعتبر أمر الله ولا تعتبر هذه العلة ومثاله أن يأمر الملك وزيره أن يزور بعض سقاط الحشم فيمتنع اعتبارًا لسقوطه فيقول له ما منعك أن تتواضع لمن لا يخفى عليَّ سقوطه، يريد هلا اعتبرت أمري وخطابي وتركت اعتبار سقوطه، وفيه أني خلقته بيدي، فأنا أعلم بحاله، ومع ذلك أمرت الملائكة بأن يسجدوا له لداعي حكمة دعاني إليه، من إنعام عليه بالتكرمة السنية وابتلاء للملائكة، فمن أنت حتى يصرفك عن السجود له، ما لم يصرفني عن الأمر بالسجود له، وقيل معنى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، لما خلقت بغير واسطة) جـ4 ص81 إلى ص83. ودون الظن برجحان ما قال فضلًا عن الجزم به على هذا النحو وجعله أصلًا ينبني عليه الكلام. في هذه المسألة مفاوز تقطع دونها أعناق المطي- كما هو مقرر في موضعه من كتب الكلام. والتفسير وغيرها، ثم لله در ابن المنير رحمه الله هنا إذ قال بعد كلام ليس فيه كبير غناء في محاجة الرجل فطنًا إلى ما سمعت من المناقشة للإمام رحمه الله، قال: «وجعل -يعني الزمخشري- قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، إنما ذكر تقريرًا للعلة التي منعت إبليس من السجود وهو كونه دونًا، وهذا نسأل الله العصمة، المراد منه ضد ما فهم الزمخشري، وإنما ذكر ذلك تعظيمًا لمعصية إبليس، إذ امتنع =

لما لا يجوز أن يكون معنى قوله تعالى ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[1]، هو بيان لكثرة عناية الله تعالى في إيجاده وتكوينه، فإن الإنسان إذا أراد المبالغة في إصلاح بعض المهمات وفي تكميله، فقد يقول هذا الشيء أعمله بيدي ومن المعلوم أن التخليق بهذا النوع من العناية ما كان حاصلًا في حق غير آدم[2] عليه السلام)[3][4]، وأما الجواب عن ثانيها فبما قال الألوسي رحمه الله إثر ما نقلنا عنه هنا من أن (التثنية للتأكيد الدال على مزيد قدرته تعالى لأنها ترد لمجرد التكرير نحو ﴿ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ فأريد به لازمه وهو التأكيد، وذلك لأن لله تعالى في خلقه أفعالًا مختلفة من جعله طينًا مخمرًا ثم جسمًا ذا لحم وعظم ثم نفخ الروح فيه وأعطاه قوة العلم والعمل ونحو ذلك مما هو دال على مزيد قدرة خالق القوى وجوز أن يكون ذلك لاختلاف فعل آدم، فقد يصدر منه أفعال ملكية وأفعال حيوانية. وأما جواب الثالث فإنا حيث بينا أن ليس التخصيص هنا بذكر اليدين لمجرد أصل الخلق باليد بمعنى القدرة الذي هو قدر مشترك بين الكافة بل هو لإفادة ما هو وراء ذلك من التشريف ومزيد العناية اللذين انفرد بهما عليه السلام لم يقتض ذلك أصلًا أن يكون ما خلق هو به من اليد شيئًا وراء ما خلق به غيره من القدرة إنما كان يقتضيه أن لو حملنا القصد بالتخصيص على أصل الخلق كما لا يخفى. هذا ثم قال الألوسي وعند بعض اليد بمعنى النعمة[5]، والتثنية إما لنحو ما مر وإما على إرادة

= من تعظيم من عظمه الله إذ خلقه بيده وذلك تعظيم لآدم لا تحقير منه، ويدل عليه الحديث الوارد في الشفاعة إذ يقول له الناس عندما يقصدونه فيها، أنت آدم أبو البشر، خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وأسكنك جنته فإنما يذكرون ذلك في سياق تعديد كراماته وخصائصه، لا فيما يحط منه معاذ الله... إلخ) انظر نفس المرجع ص82 من أسفل، والله أعلم.

(1) ص: 75.

(2) فيما بين أيدينا في حق آدم عليه السلام، والصواب ما أثبتناه وهو بَيِّنٌ.

(3) هذا عند التحقيق هو عين ما قاله صاحبا المواقف وشرحه بعد من أن ذلك التخصيص تشريف وتكريم له كما أضاف الكعبة إلى نفسه في قوله: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ للتشريف مع أنه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ المجلد الثالث ص92.

(4) انظره ص 128 فما بعدها.

(5) قال شارح المواقف رحمه الله: «هو في غاية الضعف، إذ لا يلائم نسبة الخلق إلى اليد». انتهى المجلد الثالث ص92. قلت: إنما لا تكون هذه الملاءمة لو تعين جعل الباء للآلة، لما أن النعمة حينئذ لا تكون آلة للخلق، =

نعمة الدنيا ونعمة الآخرة)، فهذه آية ص، وأيًّا ما كان الوجه في تأويل اليدين فيها بما تقدم، فحسبك هذا إذن بينة على فساد قول من يجعلها صلة على حد، فلبى يدي مسور، ذلك بأنه على تسليم كونها في هذا القول زائدة لضرورة النظم أو غيرها، فإنه بعد إمكان أصالتها ودلالتها في الآية كما رأيت، لا يبقى وجه البتة لحملها على الزيادة. لا غرو أن شارح المواقف رحمه الله قد قال بعد حكاية هذا القول بصيغة التمريض وتمثيله بالبيت المتقدم وهو في غاية الركاكة قال مولى حسن جلبي في حاشيته عليه (وقوله وهو في غاية الركاكة): لما فيه من تعطيل الدلالات ثم إنه إنما يظهر إذا لم يكن بالباء كما في الآية[1].

هذا وأما آية الفتح[2] فقال الألوسي رحمه الله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾[3] هذا استئناف مؤكد لما قبله لأنه عبارة عن المبايعة، قال في الكشاف لما قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾[4] أكده على طريقة التخييل فقال تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ وأنه سبحانه منزه عن الجوارح وصفات الأجسام وإنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول ﷺ كعقده مع الله تعالى، من غير تفاوت بينهما وفي المفتاح: أما حسن التخييلية فبحسب الاستعارة بالكناية متى كانت تابعة لها كقولك: « فلان بين يدي أنياب المنية ومخالبها» ثم إذا انضم إليها المشاكلة كما في يد الله...إلخ. كانت أحسن وأحسن، يعني أن في اسم الله تعالى استعارة بالكناية تشبيهًا له تعالى بالمبايع، واليد استعارة تخييلية مع أن فيها أيضًا مشاكلة لذكرها مع أيدي الناس[5] وامتناع الاستعارة في اسم الله تعالى إنما هو في التصريحية

= إنما تكون هي القدرة، ولكن هذا غير متعين إذ يمكن في غير علاقة أن تكون الباء للملابسة، فيكون المعنى لما خلقت متلبسًا بنعمتي. وهو صحيح بلا ريب، لا وجه فيه للضعف فضلًا عن غايته كما لا يخفى.

(1) المجلد الثالث ص92.

(2) الآية رقم10.

(3) الفتح: 10.

(4) الفتح: 10.

(5) وأيضًا فقد قال السدي رحمه الله: (كانوا يأخذون بيد رسول الله ﷺ ويبايعونه ويد الله فوق أيديهم في المبايعة وذلك لأن المتبايعين إذا مد أحدهما يده إلى الآخر في البيع وبينهما ثالث يضع يده =

دون المكنية لأنه لا يلزم فيها إطلاق اسمه تعالى على غيره سبحانه، وروى الواحدي عن ابن كيسان: اليد القوة، أي قوة الله تعالى ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم.

أي ثق بنصرة الله تعالى لك لا بنصرتهم وإن بايعوك، وقال الزجاج: (المعنى يد الله في الوفاء أو في الثواب فوق أيديهم في الطاعة، أو: يد الله سبحانه في المنة عليهم بالهداية فوق أيديهم في الطاعة، وقيل: نعمة الله تعالى بتوفيقهم لمبايعتك فوق نعمتهم وهي مبايعتهم إياك وأعظم منها وفيه شيء من قوله تعالى: ﴿قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ﴾[1] وكل هذا تأويلات ارتكبها الخلف وأحسنها ما ذكر أولًا.

5 – ومن ذلك اليمين.

6 – والقبضة.

في قوله تعالى من سورة الزمر: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾[2] الآية، وأحسن ما قيل في تأويلهما حمل الكلام على طريق التمثيل والتخييل. قال صاحب الكشاف رحمه الله في تفسيرها: (ثم نبههم على عظمته وجلالة شأنه على طريقة التخييل، فقال: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾. والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعة تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز[3]، وكذلك حكم ما يروى أن جبريل جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: «يا أبا القاسم؛ إن الله يمسك السموات والأرض يوم

= على يديهما، ويحفظهما إلى أن يتم العقد، ولا يترك أحدهما يد الآخر كي يلزم العقد ولا يتفاسخان فصار وضع اليد فوق الأيدي سببًا لحفظ البيعة فقال: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ أي تحفظهم على البيعة كما يحفظ المتوسط أيدي المتبايعين) الفتوحات الإلهية جـ4، ص161.

(1) الحجرات: 17.

(2) الزمر: 67.

(3) أي المجاز المرسل كما قاله ابن السبكي رحمه الله في تفسير هذا. انظر عروس الأفراح جـ4، ص35 من شروح التلخيص.

القيامة على إصبع»، فذكر حديث الشيخين المار في موضعه عن ابن مسعود[1]، ثم قال: «وإنما ضحك أفصح العرب ﷺ وتعجب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان ولا تكتنهها الأوهام هينة عليه هوانًا لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه، إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل، ولا ترى بابًا في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المتشابهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء فإن أثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديمًا وما أتى الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علمًا لو قدروه حق قدره لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه؛ إذ لا يحل عقدها المؤربة ولا يفك قيودها المكربة إلا هو، وكم آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة؛ لأن من تأول ليس من هذا العلم في عير ولا نفير ولا يعرف قبيلًا منه من دبير والمراد بالأرض الأرضون السبع يشهد لذلك شاهد قوله جميعًا وقوله والسموات، ولأن الموضع موضع تفخيم وتعظيم فهو مقتض للمبالغة، ومع القصد إلى الجمع وتأكيده أتبع الجمع بالجميع مؤكده قبل مجيء الخبر، ليعلم أول الأمر أن الخبر الذي يرد لا يقع عن أرض واحدة ولكن عن الأراضي كلهن، والقبضة المرة من القبض ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾، والقبضة بالضم المقدار المقبوض بالكف، ويقال أيضًا أعطني قبضة من كذا، تريد معنى القبضة تسمية بالمصدر كما روي أنه نهى عن خطفة السبع[2]

(1) قال الشيخ عليان في حاشيته عليه: (قوله: إن جبريل جاء إلى رسول الله، قيل: الصواب أنه حبر من أحبار اليهود لا جبريل، ويدل عليه ما في البخاري ومسلم والترمذي كذا بهامش ويؤيده أن «يا أبا القاسم» عادة اليهود في ندائه ﷺ)، وقال الحافظ رحمه الله في تخريجه: (تنبيه: وقع عنده أن جبريل.. وهو تصحيف، والذي في الصحيح جاء حبر من اليهود، وفي رواية أن رجلًا من أهل الكتاب) انظرها فيما سيأتي من مرجعه وهو بيِّن كما قدمنا لك الرواية في موضعها.

(2) قال الحافظ رحمه الله في تخريجه: (لم أجده هكذا وروى أحمد وإسحق وأبو يعلى من رواية سهل عن عبدالله بن يزيد عن شيخ لقيه سعيد بن المسيب أنه سمع أبا الدرداء يقول: =

وكلا المعنيين محتمل، والمعنى الأرضون جميعًا قبضته أي ذوات قبضته يقبضهن قبضة واحدة يعني أن الأرضين مع عظمهن وبسطتهن لا يبلغن إلا قبضة واحدة من قبضاته كأنه يقبضها قبضة بكف واحدة كما تقول: الجزور أكلة لقمان، والقلة جرعته، أي ذات أكلته وذات جرعته تريد أنهما لا يفيان إلا بأكلة فذة من أكلاته وجرعة فردة من جرعاته، وإذا أريد معنى القبضة فظاهر؛ لأن المعنى أن الأرضين بجملتها مقدار ما يقبضه بكف واحدة، فإن قلت ما وجه قراءة من قرأ قبضته بالنصب؟ قلت جعلها ظرفًا مشبهًا للمؤقت بالمبهم «مطويات» من الطي الذي هو ضد النشر، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[1] وعادة طاوي السجل أن يطويه بيمينه، وقيل قبضته ملكه بلا مدافع ولا منازع، وبيمينه بقدرته، وقيل مطويات بيمينه مفنيات بقسمه لأنه أقسم أن يفنيها ومن اشتم رائحة من علمنا هذا فليعرض عليه هذا التأويل ليتلهى بالتعجب منه ومن قائله ثم يبكي حمية لكلام الله المعجز بفصاحته وما مني به من أمثاله وأثقل منه على الروح وأصدع للكبد تدوين العلماء قوله واستحسانهم له وحكايته على فروع المنابر واستجلاب الاهتزاز به من السامعين[2]».

تقول أما ما اختار فيعني به الاستعارة التمثيلية[3] شبه شأنه سبحانه في حقارة الأفعال التي تتحيز دون عظمتها الأوهام بالإضافة إلى قدرته وأن تخريب هذا العالم على مبلغه

= نهى رسول الله ﷺ عن كل أكل خطفة ونهبة والمجثمة وكل ذي ناب من السباع، ورواه أبو يعلى من رواية الأفريقي، ورواه الدارمي والطبراني والنسائي في الكنى من رواية أبي أوس عن الزهري عن أبي إدريس عن أبي ثعلبة بلفظ: نهى عن الخطفة والمجثمة والنهبة وكل ذي ناب من السباع)، وقال الشيخ عليان: (قوله: نهى عن خطفة السبع، أي والمراد مخطوفه)، انظرهما فيما سيأتي من مرجعه، وقوله المجثمة قلت هي بضم الأول وفتح وتشديد الثالث، كل حيوان ينصب ويرمى ويقتل، غلب في الطير والأرانب وأشباهها كما في اللسان.

(1) الأنبياء: 104.

(2) انظر جـ4 من ص110 إلى ص 112 أعلى وأسفل.

(3) قال ابن المنير في انتصافه بعد حكاية ما أوردنا في ذلك من قول الزمخشري: «عنى بما أجراه هاهنا من لفظ التخييل التمثيل، وإنما العبارة موهمة منكرة في هذا المقام لا تليق به بوجه من الوجوه والله أعلم» نفس المرجع ص111 من أسفل.

من العظم ما بلغ من أهون الأشياء عليه[1] بحال من يكون الشيء في قبضته وطي يمينه، وأما ما حكاه آخرًا من الذهاب بالقبضة واليمين إلى الملك والقدرة فلا بُعد فيه عندي على أن يكون ذلك من المجاز المرسل بعلاقة السببية المتقدمة في إطلاق اليد عليها، بل فيما حكاه كذلك من الذهاب بالطي إلى معنى الإفناء بل فيما اختاره البعض من ذلك في القبض أيضًا، بأن يكنى بكل منهما عن مطلق الإفناء والإذهاب أو يكونا مجازًا مرسلًا عنه كذلك ضرورة أن في قبض المبسوط وطيه إفناء لتلك الصورة التي يكون عليها حين البسط، وإن كان ما اختاره أخلق بالرعاية في تأويل النظم الكريم لفضل الاستعارة التمثيلية في البلاغة على غيرها من المجاز كما هو مقرر عندهم في موضعه، وأما أن يراد من اليمين القسم فبعيد عندي كما قال لحاجته فوق ما اضطررنا إليه من الصرف عن الظاهر، إما إلى صحة نقل أنه تعالى أقسم ليفنين السموات ونحن لا نعرف هذا النقل فضلًا عن صحته، وإما إلى تكلف تنزيل كلمته تعالى وقضائه بفنائها منزلة القسم على ذلك وهو ما لا يخفى تكلفه ونزوله عن رتبة التأويلين قبله في اللياقة بمقام التعظيم والتفخيم لقهر الربوبية والله أعلم، اقرأ في ذلك أيضًا قول القرطبي رحمه الله بعد كلام في هذه الآية: وقوله ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ﴾[2] ويقبض الله الأرض، عبارة عن قدرته وإحاطته بجميع مخلوقاته، يقال ما فلان إلا في قبضتي بمعنى ما فلان إلا في قدرتي والناس يقولون الأشياء في قبضته يريدون في ملكه وقدرته، وقد يكون معنى القبض والطي إفناء الشيء وإذهابه، فقوله جل وعز ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ﴾ يحتمل أن يكون المراد به والأرض جميعًا ذاهبة فانية يوم القيامة إلى أن قال وقوله ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[3] ليس يريد طيًّا بعلاج وانتصاب، وإنما المراد بذلك الفناء والذهاب، يقال قد انطوى عنا ما كنا فيه وجاءنا غيره وانطوى عنا دهر بمعنى المضي والذهاب، واليمين في كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك، ومنه قوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[4]

(1) انظر تفسير البيضاوي ص487.

(2) الزمر: 67.

(3) الزمر: 67.

(4) النساء: 3.



يريد به الملك، وقال ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ﴾[1] أي بالقوة والقدرة أي لأخذنا قوته وقدرته، وقال الفراء والمبرد: اليمين القوة والقدرة، وأنشدا

إذا ما رايةٌ رفعت لمجد ... تلقاها عرابة باليمين

وقال آخر:

ولما رأيت الشمس أشرق نورها ... تناولت منها حاجتي بيميني[2]

7 – ومن ذلك الكف

8 – والأنامل

الواردتان هناك فيما شبه به المجسمة من قوله ﷺ عند أحمد والترمذي فرأيته وضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين صدري فنقول على فرض صحة هذا الحديث ولا نحسبه[3] فهو متأول بكونه على طريق التمثيل أو يتأول الكف فيه بالنعمة أي مجازًا مرسلًا علاقته السببية على مثل ما مر في اليد أو المحلية لما أنها تكون محل النعمة من

(1) الحاقة: 54.

(2) جـ15، ص278 فما بعدها.

(3) قال الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه على الأسماء والصفات عند قول البيهقي في سند هذا الحديث (ورواه جهضم بن عبدالله، عن يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام إلخ) (وعلى روايته- يعني جهضما- عول الترمذي إلا أن في سنده محمد بن بشار متكلم فيه قديمًا ثم استقر عمل أصحاب الأصول على قبول روايته، ورواية يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام منقطعة كما يقول الذهبي ومن المعروف تساهل الترمذي في التصحيح، ولا يعلم وجه لتصحيح هذه الرواية عند من يشترط الاتصال): وقال البيهقي رحمه الله بعد جملة ما ساق من طرقه (قال الشيخ وقد روي من وجه آخر وكلها ضعيف وأحسن طريق فيه رواية جهضم بن عبدالله ثم رواية موسى بن خلف) انتهى المقصود منه، قال الشيخ زاهد الكوثري عند قوله رواية جهضم (إلا أنها منقطعة كما سبق)، وقال عند قوله ثم رواية موسى بن خلف (بالنظر إلى أن ابن عدي روى عن أحمد أن هذه الطريق أصح طرق هذا الحديث، وذلك بمعنى أن هذه أقرب إلى الصحة عنده، لأن يحيى في السند- يعني الذي في طريق موسى بن خلف أيضًا- هو ابن أبي كثير، وزيد هو ابن سلام، وقد سبق انقطاع ما بينهما له بل نقل ابن الجوزي في دفع الشبه، عن أحمد أنه قال أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة.. إلى أن قال الشيخ زاهد- وعن موسى بن خلف يقول ابن معين ضعيف ويقول ابن حبان أكثر من =

العطية وكثير غيرها في الشاهد عادة قال البيهقي رحمه الله في الأسماء والصفات (وأما قوله فوضع كفه بين كتفي فكذا في روايتنا، وفي رواية بعضهم يده، وتأويله عند أهل النظر إكرام الله إياه وإنعامه عليه، حتى وجد برد النعمة -يعني روحها- وأثرها في قلبه، فعلم ما في السماء والأرض[1].

وقال شيخ أشياخنا الشنقيطي بعد ذكر هذا الحديث في كتابه استحالة المعية بالذات وفيه إلى مزيد بسط لذلك مخرج آخر (وهذا الحديث قال فيه الإمام أحمد: هذا الحديث طرقه مضطربة وأحسن طرقه يدل على أن ذلك كان في النوم ورؤيا الأنبياء وإن كانت وحيًا فإن فيها ما يحتاج إلى التعبير كما مر، وعلى أنها يقظة، والرواية صحيحة فالأنامل يجري فيها ما جرى في الإصبع، والمراد بوضع يده تعالى بين كتفيه عليه الصلاة والسلام أحد شيئين، إما المبالغة في الاعتناء بحاله والاهتمام بشأنه، وإما اليد بمعنى النعمة فقال الحافظ والي الدين العراقي: إن ثبت ذلك فهو رحمة ولا يلزم منه تجسيم لأن اليد والكف يقال فيهما ما قاله أهل الحق فهم بين مؤول وساكت عن التأويل مع نفي الظاهر، وكيفما كان فهي نعمة عظيمة ومنة جسيمة حلت بين كتفيه. وأما قوله: بين كتفي: فإن صح فالمراد منه أنه أوصل إلى قلبه من أنواع اللطف والرحمة العجب العجيب، وقوله فوجدت بردها البرد عرض لا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى، فيحتمل أن يكون المعنى برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد إذا كان رغدًا، ويدل على أن المراد منه كمال المعرفة قوله عليه الصلاة والسلام في آخر الحديث فعلمت ما بين السماء والأرض وعلى الرواية الصحيحة[2] من أن الرؤية منامية[3] فالذي قاله السيوطي وغيره أن الكيفية فيها لا تضر وقد رأى أقوام في منامهم الحق سبحانه والمسألة خلافية[4].

= المناكير)، انتهى المقصود منه ثم قال البيهقي رحمه الله إثر بيان تأويله (وفي ثبوت هذا الحديث نظر والله أعلم) انظر الأسماء والصفات من ص299 إلى ص301.

(1) ص300 فما بعدها.

(2) كذا قال وقد تقدم لك عن الشيخ الكوثري ما فيه.

(3) هذا هو المخرج الآخر الموعود به.

(4) ص158 فما بعدها.



9 - ومن ذلك الجنب في قوله تعالى من سورة الزمر ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[1] قال الجلال المحلي رحمه الله أي طاعته، قال الجمل في حاشيته عليه (قوله أي طاعته، الجنب والجانب كلاهما بمعنى جهة الشيء المحسوسة، وإطلاق الجنب على الطاعة مجاز بالاستعارة حيث شبهت بالجهة بجامع تعلق كل بصاحبه، فالطاعة لها تعلق بالله، كما أن الجهة لها تعلق بصاحبها اهـ شيخنا. وفي السمين: قوله: ﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ﴾ ما مصدرية أي على تفريطي، وثم مضاف أي في جنب طاعة الله، وقيل في جنب الله المراد به الأمر والجهة، يقال هو في جنب فلان وفي جانبه أي في جهته وناحيته، ثم اتسع فيه فقيل فرط في جنبه أي في حقه[2].

ويمكن أن يكون التفريط في جهة الطاعة كناية عن التفريط في الطاعة نفسها لأن من ضيع جهة ضيع ما فيها بطريق الأولى وهو الأبلغ لكونه بطريق برهاني[3]، وهو معنى قول البيضاوي رحمه الله هنا (وهنا كناية فيها مبالغة)[4] والله أعلم.

10 - ومن ذلك الساق ولم يرد في القرآن الكريم مضافًا إليه تعالى إنما ورد نكرة في قوله تعالى من سورة القلم ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[5] الآية، فلولا أنه أضيف إليه تعالى فى حديث البخاري الذي ساقه في تفسير هذه الآية عن أبي سعيد مرفوعًا: «يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رئاء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقًا واحدًا[6] ما عددنا هذا اللفظ الكريم من الإيهام في قليل ولا كثير ومع ذلك فقد أنكر بعض العلماء صحة هذه الإضافة ولم يعتمدوا إلا روايات التنكير الموافقة لما في الآية الكريمة[7] وأقول إنه عند صحة هذه الإضافة فإنها لا تخرج عن كونها للملك وقصد المبالغة في تهويل الأمر وتفظيعه فيلتقي ذلك وما في النظم الكريم دون ما إشكال البتة.

(1) الزمر: 56.

(2) الفتوحات الإلهية جـ3، ص606.

(3) استحالة المعية بالذات ص187.

(4) انظر تفسيره ص486.

(5) القلم: 42.

(6) كتاب التفسير جـ3، ص207.

(7) انظر تعليق الشيخ زاهد الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي في أحاديث الساق ص344 فما بعدها.

أما تفسير هذا الساق والكشف عنه فقال الجلال المحلي رحمه الله في تفسير القول الكريم (هو عبارة عن شدة الأمر يوم القيامة للحساب والجزاء، يقال كشفت الحرب عن ساق إذا اشتد الأمر فيها).

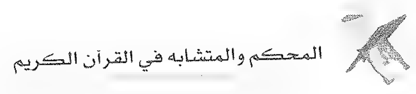
قال الجمل في حاشيته عليه: «قوله هو عبارة» أي هذا التركيب وهو يكشف عن ساق عبارة ... إلخ. أي من قبيل الكناية أو الاستعارة التمثيلية وأصل هذا الكلام يقال لمن شمر عن ساقه عند العمل الشاق، وعبارة الخطيب والأصل فيه أن من وقع في شيء يحتاج إلى الجد يشمر عن ساقه، فاستعير الساق والكشف عنها لشدة الأمر انتهت، ونائب فاعل يكشف هو قوله عن ساق وقال الزمخشري الكشف عن الساق والإبداء عن الحرام مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب وأصله في الروع والهزيمة، وتشمير المخدرات عن سوقهن في الحرب وإبداء حزامهن عند ذلك أهـ سمين، وفي القرطبي قال أبو عبيدة: «إذا اشتد الأمر والحرب قيل كشف الأمر عن ساقه والأصل فيه أن من وقع في شيء يحتاج فيه إلى الجد شمر عن ساقه فاستعير الساق والكشف في موضع الشدة وقيل ساق الشيء أصله الذي به قوامه كساق الشجرة وساق الإنسان أي يوم يكشف عن أصل الأمر فتظهر حقائق الأمور وأصولها، وقيل يكشف عن ساق جهنم وقيل عن ساق العرش، وقيل يريد وقت اقتراب الأجل وضعف البدن أي يكشف المريض عن ساقه ليبصر ضعفه»[1][2].

11 – ومن ذلك ما شبهوا به هناك من حديث وضع الله قدمه أو رجله في النار وهاك في تأويله ما قاله الخطابي فيما نقل عنه صاحب الأسماء والصفات رحمهما الله، قال: «وذكر القدم هاهنا يحتمل أن يكون المراد به من قدمهم الله للنار من أهلها فيقع بهم استيفاء عدد أهل النار وكل شيء قدمته فهو قدم– كما قيل لما هدمته هدم ولما قبضته قبض ومن هذا قوله عز وجل ﴿أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[3] أي ما قدموه من الأعمال الصالحة،

(1) أي ويدعوه المؤذن إلى الصلاة فلا يمكنه أن يقوم ويخرج، انظر تفسير القرطبي جـ18 ص249 وهو تأويل لا يخفى ضعفه، ولو قال في شأن هذا المريض يكشف عن شدة المرض وهول الموت لكان أحسن والله أعلم.

(2) الفتوحات الإلهية جـ4 ص389 فما بعدها.

(3) يونس: 2.



وقد روي معنى هذا عن الحسن ويؤيده قوله في الحديث «**وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقًا**» فاتفق المعنيان أن كل واحدة من الجنة والنار تمد بزيادة عدد يستوفي بها عدة أهلها فتمتلئ عند ذلك، قال الشيخ أحمد وفيما كتب إلى أبي النصر من كتاب أبي الحسن بن مهدي الطبري حكاية عن النضر بن شميل أن معنى قوله «حتى يضع الجبار فيها قدمه: أي من سبق في علمه أنه من أهل النار»، قال أبو سليمان قد تأول بعضهم الرجل على نحو من هذا، قال والمراد به استيفاء عدد الجماعة الذين استوجبوا دخول النار، قال والعرب تسمي جماعة الجراد رجلًا كما سموا جماعة الظباء سربًا وجماعة النعام خيطًا وجماعة الحمير عانة، قال وهذا وإن كان اسمًا خاصًا لجماعة الجراد فقد يستعار لجماعة الناس على سبيل التشبيه، والكلام المستعار والمنقول من موضعه كثير والأمر فيه عند أهل اللغة مشهور، قال أبو سليمان رحمه الله: وفيه وجه آخر وهو أن هذه الأسماء مثال يراد بها إثبات معان لا حظَّ لظاهر الأسماء فيها من طريق الحقيقة، وإنما أريد بوضع الرجل عليها نوع من الزجر والتسكين[1] من غربها[2] كما يقول القائل للشيء يريد محوه وإبطاله جعلته تحت رجلي ووضعته تحت قدمي. وخطب رسول الله ﷺ عام الفتح فقال: «**ألا إن كل دم ومأثرة في الجاهلية فهو تحت قدمي هاتين إلا سقاية الحاج وسدانة البيت**» يريد محو تلك المآثر وإبطالها وما أكثر ما تضرب العرب الأمثال في كلامها بأسماء الأعضاء وهي لا تريد أعيانها، كما تقول في الرجل يُطلق منه القول أو الفعل ثم يندم عليه قد سقط في يده أي ندم وكقوله رغم أنف الرجل، إذ ذل، وعلا كعبه، إذا جل وجعلت كلام فلان دبر أذني، وجعلت يا هذا حاجتي بظهر ونحوها من ألفاظهم الدائرة في كلامهم وكقول امرئ القيس في وصف طول الليل:

فقلت له لما تمطى بصلبه — وأردف أعجازًا وناء بكلكل

(1) قال الشيخ زاهد الكوثري رحمه الله في تعليقه عليه (وهذا التأويل هو الأقعد والأنسب حيث لا يرد عليه شيء مما أورد على سائر التأويلات، وفي أساس البلاغة من المجاز «فيضع قدمه عليها» أي فيسكنها ويكسر سورتها كما يضع الرجل قدمه على الشيء المضطرب فيسكنه، وفي الفائق وضع القدم على الشيء مثل للردع والقمع قال يأتيها أمر الله فيكفها عن طلب المزيد فترتدع، ومثل ذلك في أساس التقديس وعادة المجسمة حمل المجاز المشهور على الحقيقة وما هذا إلا وثنية) ص352.

(2) قال مصححه (أي من حدتها لأن الغرب الحدة) نفس المرجع.

وليس هناك صلب ولا عجز ولا كلكل، وإنما هي أمثال ضربها لما أراد من بيان طول الليل واستقصاء الوصف له، فقطع الليل تقطيع ذي أعضاء من الحيوان، وقد تمطى عند إقباله وامتد بعد بدوام ركوده وطول ساعاته، وقد تستعمل الرجل أيضًا (في القصد للشيء والطلب له على سبيل جد وإلحاح، يقال قام فلان في هذا الأمر على رجل وقام على ساق إذا جد في الطلب، وبالغ في السعي، وهذا الباب كثير التصرف)[1].

وبهذا القدر من التأويل لما يوهم ثبوت الأعضاء له تعالى من الآي وما جاء في هذا البحث مما شبهوا به من الأخبار تتبين تمام الجواب عن دعواهم هناك ثبوت الأعضاء له تعالى صراحة بدلالة الكتاب فضلًا عن السنة، وأما دعواهم أن القرآن يثبت له الأعضاء كذلك بطريق اللزوم، واستدلالهم عليه هناك بقوله تعالى ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ ﴾[2] الآية، فقد قال في جوابه الإمام رحمه الله في أساس التقديس (والجواب عنه أن يقال المقصود من هذه الآية شيء آخر سوى ما ذكرتم، وبيانه هو أن الكفار الذين كانوا يعبدون الأصنام كانت لهم أرجل يمشون بها وأيد يبطشون بها وأعين يبصرون بها وآذان يسمعون بها، ولأن المقصود من الرجل واليد والعين والأذن هو هذه القوى المتحركة والمدركة فإذا كانت هذه الأعضاء حاصلة لكم، وغير حاصلة لها كنتم أشرف وأعلى منها[3] فكيف يليق بالعقل إقدامكم على عبادتها، وبالله التوفيق)[4].

---

(1) من ص 351 إلى ص 353.

(2) الأعراف:195.

(3) أي لكونها جسمًا يعتبر كمالًا له أن تتحقق له هذه الأعضاء، ونقصًا فيه أن تتخلف بخلاف الإله تعالى فإنه لكونه غير جسم لا تتصور في حقه هذه الأعضاء فضلًا عن أن يكون تحققها فيه كمالًا وتخلفها عنه نقصًا كما هو حال الجسم، فلا يرد أن هذا الجواب من الإمام لم يدفع الإشكال، والله أعلم.

(4) ص114 وإنما كان ما قاله هو المقصود دون خلافه الذي قالوه لأنه لو أريد هذا الخلاف لعاد بأبين النقص على المقصود من ألوهيته تعالى لهم من دون تلك الأصنام. إذ لا أيسر حينئذ من إدحاض القوم حجته بأن لأنفسهم من هذه الأعضاء وقواها مثل ما له. فهم إذن آلهة مثله، لا أنهم إذ ذاك عبيد مألوهون له حسبما هو القصد من الآية الكريمة بلا أدنى ريبة والله أعلم.

ثالثًا: القول فيما شبهوا به هناك من الصورة

قال البيهقي رحمه الله في الأسماء والصفات: «الصورة هي التركيب والمُصوَّر المُركَّب والمصوِّر هو المركِّب، قال الله عز وجل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[1] ولا يجوز أن يكون الباري تعالى مصورًا ولا أن يكون له صورة؛ لأن الصورة مختلفة والهيئات متضادة ولا يجوز اتصافه بجميعها لتضادها. لا يجوز اختصاصه ببعضها إلا بمخصص لجواز جميعها على من جاز عليه بعضها فإذا اختص ببعضها اقتضى مخصصًا خصصه به وذلك يوجب أن يكون مخلوقًا وهو محال، فاستحال أن يكون مصورًا وهو الخالق البارئ المصور. ثم روى بسنده حديث الشيخين المار في التعليق هناك «خلق الله آدم على صورته» الحديث إلى أن قال- وقد قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله قوله: «خلق الله آدم على صورته» الهاء وقعت كناية بين اسمين ظاهرين فلم تصلح أن تصرف إلى الله عز وجل لقيام الدليل على أنه ليس بذي صورة سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فكان مرجعها إلى آدم عليه السلام[2] فالمعنى أن ذرية آدم إنما خلقوا أطوارًا كانوا في مبدأ الخلقة نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم صاروا صورًا أجنة إلى أن تتم مدة الحمل فيولدون أطفالًا وينشأون صغارًا إلى أن يكبروا فتطول أجسامهم. يقول إن آدم لم يكن خلقه على هذه الصفة، ولكنه أول ما تناولته الخلقة وجد خلقًا تامًّا طوله ستون ذراعًا. قال الشيخ فذكر الأستاذ أبو منصور رحمه الله معناه وذكر من فوائده أن الحية لما أخرجت من الجنة شوهت خلقتها وسلبت قوائمها[3]، فالنبي ﷺ أراد أن يبين أن آدم كان مخلوقًا على صورته التي كان عليها بعد

---

(1) الانفطار: 6-8.

(2) عبارة ابن خزيمة هنا في كتابه التوحيد (فصورة آدم هي ستون ذراعًا التي خبر النبي ﷺ أن آدم عليه السلام خلق عليها لا على ما توهم بعض من لم يتحر العلم فظن أن قوله على صورته صورة الرحمن صفة من صفات ذاته جل وعلا عن أن يوصف بالموتان والأبشار قد نزه نفسه وقدس عن صفات المخلوقين فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ وهو كما وصف نفسه في كتابه على لسان نبيه لا كصفات المخلوقين من الحيوان ولا من الموتان كما شبه الجهمية معبودهم بالموتان، ولا كما شبه الغالية من الروافض معبودهم ببني آدم، قبح الله هذين القولين وقائلهما» ص41.

(3) الله أعلم بحال هذا.

الخروج من الجنة لم تشوه صورته، ولم تغير خلقته... ثم روى بسنده حديث مسلم المار هناك في النهي عن ضرب الوجه إلى أن قال- وإنما أراد والله أعلم فإن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب وهكذا المراد والله أعلم بما أخبرنا... وذكر بالسند حديث «إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، ولا يقل قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك فإن الله خلق آدم على صورته»[1]، ثم قال وذهب بعض أهل النظر إلى أن الصور كلها لله تعالى على معنى الملك والفعل، ثم ورد التخصيص في بعضها بالإضافة تشريفًا وتكريمًا كما يقال ناقة الله وبيت الله ومسجد الله. وعبر بعضهم بأنه سبحانه ابتدأ صورة آدم لا على مثال سبق، ثم اخترع من بعده على مثاله، فخص بالإضافة والله أعلم، وعلى هذا حملوا ما في الحديث الذي أخبرنا.. وذكر بالسند كذلك حديث ابن عمر السابق هناك- «لا تقبحوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن»، ثم قال ويحتمل أن يكون لفظ الخبر في الأصل كما روينا في حديث أبي هريرة فأداه بعض الرواة على ما وقع في قلبه من معناه[2][3].

وقوله: وذهب بعض أهل النظر إلخ وحمله على ذلك حديث ابن عمر.

قلت: من أولئك ابن خزيمة رحمه الله على ما عرف عنه في غير هذا الموضع من الجمود على الظاهر حيث حمل هذا الخبر في كتابه التوحيد على عين ما قاله البيهقي من

---

(1) عبارة ابن خزيمة هنا في كتابه المذكور (توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله على صورته يريد صورة الرحمن عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر بل معنى قوله خلق آدم على صورته الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم. أراد ﷺ أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب والذي قبح وجهه فزجر ﷺ أن يقول ووجه من أشبه وجهك لأن وجه آدم شبه وجه بنيه فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم، قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك كان مقبحًا وجه آدم صلوات الله وسلامه عليه الذي وجوه بنيه شبيهة بوجه أبيهم، فتفهموا رحمكم الله معنى الخبر لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلوا عن سواء السبيل وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال) ص37 فما بعدها.

(2) عبارة المازري رحمه الله بعد ما سيأتي له من رفض صحة هذا اللفظ (وكأن من نقله رواه بالمعنى الذي وقع له وغلط في ذلك) شرح النووي على مسلم جـ16، ص166.

(3) من ص289 إلى ص291.



ذلك فقال: وفيه فائدة أخرى وهي الكشف عن علل ثلاث في سند هذا الخبر (وقد افتتن بهذه اللفظة التي في خبر عطاء عالم ممن لم يتحر العلم، وتوهموا أن إضافة الصورة إلى الرحمن في هذا الخبر من إضافة صفات الذات فغلطوا في هذا غلطًا بينًا وقالوا مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبهة أعاذنا الله وكل المسلمين من قولهم.

والذي عندي في تأويل هذا الخبر إن صح من جهة النقل موصولًا فإن في الخبر عللًا ثلاثًا إحداهن أن الثوري قد خالف الأعمش في إسناده فأرسل الثوري ولم يقل عن ابن عمر، والثانية أن الأعمش مدلس لم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبي ثابت، والثالثة أن حبيب بن أبي ثابت مدلس لم يُعلم أنه سمعه من عطاء، سمعت إسحق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد يقول: ثنا أبو بكر بن عياش عن الأعمش قال قال حبيب بن أبي ثابت: لو حدثني رجل عنك بحديث لم أبال، لا يكاد يحتج به علماؤنا من أهل الأثر لا سيما إذا كان الخبر في مثل هذا الجنس فيما يوجب العلم لو ثبت لا فيما يوجب العمل بما قد يستدل على صحته وثبوته بدلائل من نظر وتشبيه وتمثيل بغيره من سنن النبي ﷺ من طريق الأحكام والفقه.

فإن صح[1] هذا الخبر مسندًا بأن يكون الأعمش قد سمعه من حبيب بن أبي ثابت وحبيب قد سمعه من عطاء بن أبي رباح، وصح أنه عن ابن عمر على ما رواه الأعمش فمعنى هذا الخبر عندنا أن إضافة الصورة إلى الرحمن في هذا الخبر إنما هي من إضافة الخلق إليه[2] لأن الخلق يضاف إلى الرحمن إذ الله خلقه، وكذلك الصورة تضاف إلى الرحمن؛ لأن الله صورها .. ألم تسمع قوله عز وجل: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا

---

(1) عبارة المازري رحمه الله قاطعة في عدم هذه الصحة، قال فيما نقل عنه النووي في شرح مسلم (هذا الحديث بهذا اللفظ - يعني الذي في باب النهي عن ضرب الوجه من مسلم- ثابت عند أهل النقل ورواه بعضهم أن الله خلق آدم على صورة الرحمن وليس بثابت عند أهل الحديث) انتهى المقصود جـ16، ص166.

(2) قال محققه أستاذنا الدكتور محمد خليل هراس: «هذا تأويل بعيد جدًّا فالصورة لا تضاف إلى الله كإضافة خلقه إليه؛ لأنها وصف قائم به»، وأقول هذا الكلام منه غريب بل بين المصادرة على المطلوب؛ إذ من مسلم له أن الصورة وصف للذات حتى يصلح منه التدليل بهذا؟ وهل هو إلا أصل الدعوى المتنازع فيها بيننا وبين المشبهة؟

﴿خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾[1]، فأضاف الله الخلق إلى نفسه إذ الله تولى خلقه، وكذلك قوله عز وجل ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً﴾[2] فأضاف الله إلى نفسه[3]، وقال ﴿تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ﴾[4] وقال: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾ وقال ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾[5] فأضاف الله الأرض إلى نفسه؛ إذ الله تولى خلقها فبسطها، وقال: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[6] فأضاف الله الفطرة إلى نفسه إذ الله فطر الناس عليها فما أضاف الله إلى نفسه على مضافين إحداهما إضافة الذات والأخرى إضافة الخلق[7] فتفهموا هذين المعنيين لا تغالطوا، فمعنى الخبر إن صح من طريق النقل مسندًا، فإن ابن آدم خلق على الصورة التي خلقها الرحمن حين صور آدم ثم نفخ فيه الروح، قال الله جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾[8][9].

---

(1) لقمان:11.

(2) الأعراف:73.

(3) كذا فيما بين أيدينا، وأحسب صوابه. وأضاف الله الناقة إلى نفسه.

(4) الأعراف:73.

(5) الأعراف:128.

(6) الروم:30.

(7) قال المحقق هنا: (فما أضافه الله إلى ذاته من المعاني فهو قائم به كعلمه وقدرته وكلامه وما أضافه من الذوات فهو مخلوقه المنفصل عنه كبيت الله وناقة الله) وهو حسن لولا قصد السوء بالانفصال، أعني كونه بينونة بالجهة كما يسفر عنه غيرما موضع من تحقيقه هذا الكتاب.

(8) الأعراف:11.

(9) ص38 فما بعدها، ثم انظر كيف لم يسعه في هذا الموضع إلا ما وسع علماءنا الأثبات من أهل التأويل، وما ذاك إلا لبالغ وجلي شناعة القول بالصورة عليه تعالى عن قول المشبهة علوًّا كبيرًا، فما ينقله الحافظ أبو موسى المديني عن الحافظ أبي القاسم إسماعيل بن محمد التيمي من تخطئة: هذا الأخير لابن خزيمة في حديث الصورة، انظر تعليق محققه ص40، إذن تخطئة فاسدة لا يعبأ بمثلها أصلًا ولا ذكر لها هذا المخطِّئ شبهة فضلًا عن دليل كما يعلم من مراجعته فليس الأمر إذن إلا مجرد الجمود والحشوية إلا أن يحمل الأمر على ما مر من قصد الانكفاف عن القول في هذه المتشابهات رأسًا تهيبًا ومزيدًا في الحيطة، ويا ليت ابن خزيمة رحمه الله تحرر من هذا الجمود في سائر المواضع بمثل ما تحرر منه هنا، ولكنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ولو زدت على توجيه الخطابي والأستاذ أبي منصور لحديث الشيخين ما وجه به الإمام رحمه الله عود الضمير إلى آدم أيضًا فقال: (الخامس[1] قد تذكر الصورة ويراد بها الصفة يقال شرحت له صورة هذه الواقعة، وذكرت له صورة هذه المسألة والمراد من الصورة في كل هذه المواضع الصفة، فقوله عليه السلام: «**إن الله خلق آدم على صورته**» أي على جملة صفاته وأحواله؛ وذلك لأن الإنسان حين يحدث يكون في غاية الجهل والعجز ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته إلى أن يصل إلى حد الكمال، فبين النبي ﷺ أن آدم خلق من أول الأمر كاملًا تامًّا في علمه وقدرته، وقوله «خلق الله آدم على صورته» معناه أنه خلقه في أول الأمر على صفته التي كانت حاصلة له في آخر الأمر، وأيضًا لا يبعد أن يدخل في لفظة الصورة كونه سعيدًا أو شقيًّا كما قال عليه السلام: (السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه) فقوله عليه السلام «إن الله خلق آدم على صورته» أي على جميع صفاته من كونه سعيدًا أو عارفًا أو تائبًا أو مقبولًا من عند الله تعالى)[2].

نقول لو زدت هذا الاحتمال لكان حسنًا بل إنه ليصلح أن يوجه بهذا الاحتمال حديث النهي عن ضرب الوجه أيضًا بأن يكون المعنى أن الله خلق آدم على كمال صفاته وأحواله بخلاف هذا المضروب أي وأمثاله من ذرية آدم، فإنهم يحدثون على غاية النقص ثم يترقون في مدارج الكمال طورًا بعد طور، فحق على من آنس من نفسه طورًا من الكمال

---

(1) أما الأول والثاني فتقدما في كلام الأستاذ أبي منصور والخطابي، وأما الثالث والرابع - وهما كون الإنسان لا يتكون إلا في مدة طويلة وزمان مديد بواسطة الأفلاك والعناصر، فقال عليه السلام: إن الله خلق آدم على صورته أي من غير هذه الوسائط، والمقصود منه الرد على الفلاسفة، وكون المقصود منه بيان أن هذه الصور الإنسانية إنما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده لا بتأثير القوة المصورة والمولدة على ما تذكره الأطباء والفلاسفة - قال - ولهذا قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ فهو الخالق أي فهو العالم بأحوال الممكنات والمحدثات، والبارئ أي هو المحدث للأجسام والذوات بعد عدمها، والمصور أي هو الذي يركب تلك الذوات على صورها وتركيباتها المخصوصة» أساس التقديس ص84 فما بعدها نقول: أما هذان فإنه وإن صح الرد بالحديث والآية الكريمة على هؤلاء وأولئك، لكنهما ليسا عندنا بذاك؛ إذ أمثال هذه المقالات لم تكن معروفة في زمان النبوة حتى يتصور قصد الرد على خصوصها فضلًا عن وقوعه، والله أعلم.

(2) نفس المرجع ص85 فما بعدها.

أعلى من طور غيره أن يترفق بأخيه ويعذره لا أن يقسو عليه ويضرب وجهه بخلاف غير هذا من الأوجه في عود الضمير إلى آدم عليه السلام.

فإن شيئًا منها لا يصحح مثل هذا العود في هذا الحديث؛ أعني حديث النهي عن ضرب الوجه لتقطع الصلة حينئذ بين الحديث عن صورة آدم وبين النهي عن ضرب وجه الأخ كما هو بين، والعجب من الإمام رحمه الله كيف خفي على مثله هذا الواضح فجعل عود الضمير إلى آدم في هذا الحديث أولى ثم ساق فيه جملة هذه الأوجه، ولكن الهدى هدى الله، هذا ثم لو زدت كذلك على ما سبق في جميع هذه الأخبار من توجيه ما ذكره الإمام في توجيه عود الضمير إليه تعالى فقال: (الأول المراد من الصورة الصفة لما بيناه فيكون المعنى أن آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالمًا بالمعقولات قادرًا على استنباط الحرف والصناعات، وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه، فصح قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته». بناء على هذا التأويل، فإن قيل: المشاركة في صفات الكمال تقتضي المشاركة في الإلهية، قلنا: المشاركة في بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة لا تقتضي المساواة في الإلهية، ولهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾، وقال عليه السلام: «تخلقوا بأخلاق الله»[1].

---

(1) بهذا تتبين الجواب عما استشكله ابن حزم وعده في غاية البشاعة، قال في كتابه الفصل: (وقد رأيت لابن فورك وغيره من الأشعرية في الكلام في هذا الحديث أنهم قالوا في معنى قوله عليه السلام «إن الله خلق آدم على صورته» إنما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيه وأسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه وجعل له الأمر والنهي على ذريته كما كان لله كل ذلك، قال أبو محمد ﷺ: هذا نص كلام أبي جعفر السمعاني عن شيوخه حرفًا حرفًا، وهذا كفر مجرد لا مرية فيه لأنه سوى بين الله عز وجل وآدم في الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيهما، والله يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ثم لم يقنعوا بها حتى جعلوا سجود الملائكة لآدم كسجودهم لله عز وجل، ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أن سجودهم لله تعالى سجود عبادة، ولآدم سجود تحية وإكرام، ومن قال إن الملائكة عبدت آدم كما عبدت الله عز وجل فإن هذا الإلحاد والاستخفاف بالله تعالى لا ندري كيف تكلم وأنطق لسانه من يعرف أن الله تعالى لم يكن له كفوًا أحد، ووالله إن صفات الكمال في الملائكة لأكثر منها في آدم، وإن صفات الاثنين التي شاركوا فيها آدم عليه السلام كصفات الجن، ولا فرق بين الحياة والعلم والقوة =

وقال الثالث[1] قال الشيخ الغزالي رحمه الله: ليس الإنسان عبارة عن هذه البنية. وقال: بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسماني ولا تعلق له بهذا البدن إلا على سبيل التدبير أو التصرف، فقوله عليه السلام: إن الله خلق آدم على صورته، أي أن نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن كنسبة الباري تعالى إلى العالم من حيث إن كل واحد منهما غير حالٍّ في هذا الجسم وإن كان مؤثرًا فيه بالتصرف والتدبير والله أعلم[2].

نقول لو زدنا هذين الاحتمالين على ما في ثانيهما من الغيب الذي نكل نحن العلم فيه على إمكانه إلى الله وحده لكان حسنًا أيضًا.

ثم لله بعد ذلك كله در المازري رحمه الله إذ قال: (وقد غلط ابن قتيبة في هذا الحديث فأجراه على ظاهره وقال: لله تعالى صورة لا كالصور. وهذا الذي قاله ظاهر الفساد؛ لأن الصورة تفيد التركيب، وكل مركب محدث والله تعالى ليس بمحدث فليس هو مركبًا فليس مصورًا، قال: وهذا كقول المجسمة: جسم لا كالأجسام لما رأوا أهل السنة يقولون الباري سبحانه وتعالى شيء لا كالأشياء طردوا الاستعمال فقالوا: جسم لا كالأجسام، والفرق أن لفظ شيء لا يفيد الحدوث ولا يتضمن ما يقتضيه، وأما جسم وصورة فيتضمنان التأليف والتركيب وذلك دليل الحدوث. قال: والعجب من ابن قتيبة في قوله: صورة لا كالصور مع أن ظاهر الحديث على رأيه يقتضي خلق آدم على صورته، فالصورتان على رأيه سواء، فإذا قال: لا كالصور. تناقض قوله، ويقال له أيضًا إن أردت بقولك: صورة لا كالصور. أنه ليس بمؤلف ولا مركب، فليس بصورة حقيقة وليست اللفظة على ظاهرها، وحينئذ يكون موافقًا على افتقاره إلى التأويل[3].

= والتناسل وغير ذلك، فالكل على هذا على صورة الله تعالى هذا القول الملعون قائله. ونعوذ بالله من الضلال) جـ2، ص149؛ إذ بعد القول بقصر المشاركة على اللوازم البعيدة والقول بحصول المخالفة فيما سواها من الأمور الكثيرة التي من بينها ولا ريب حقيقة الذات والصفات لا يكون ثمة لعنة ولا ضلال كما لا يخفى.

(1) أما الثاني فهو ما تقدم من كون الإضافة للملك وقصد تشريف المضاف.

(2) أساس التقديس ص86 فما بعدها.

(3) شرح مسلم ج16، ص166.

لا يقال: إن صحت هذه التأويلات في هذه الأخبار فليس يصح شيء منها أصلًا فيما جاء من الصورة في حديث الرؤية الطويل عند الشيخين[1] ففيه واللفظ لمسلم: «فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه. فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا». ولا ما جاء منها في حديث المنام السابق في الكف والأنامل على فرض صحته، ففيه من رواية البيهقي، فقال يعني رسول الله ﷺ: «ما لي وقد تبدى لي ربي في أحسن صورة» الحديث، فإن الحديثين صريحان في أن ربنا يظهر في صورة، ويزيد أولهما أنه يمكنه تبديل صورته التي يعرفه بها المؤمنون يوم القيامة والظهور في صورة أخرى غيرها، وإنما غاية من يقول بالصورة أن تثبت من أي خبر كان يصح عن النبي ﷺ، وقد صح الخبر الأول على الأقل فأين إذًا تذهبون؟!
لا يقال ذلك لأنا نقول: بل مما ذكرناه من التأويل آنفًا ما يصح هنا؛ وذلك أن يريد من الصورة فيهما الصفة على وجه مخصوص وثم غيره كذلك مما ذكره علماؤنا. وهاك البيان من كلامهم أجزل الله مثوبتهم، قال الخطابي رحمه الله فيما نقل عنه صاحب الأسماء والصفات من توجيه أول الحديثين:

(وأما ذكر الصورة في هذه القصة فإن الذي يجب علينا وعلى كل مسلم أن يعلمه أن ربنا ليس بذي صورة ولا هيئة، فإن الصورة تقتضي الكيفية وهي عن الله وعن صفاته منفية، وقد يتأول معناها على وجهين: أحدهما: أن تكون الصورة بمعنى الصفة، كقول القائل: صورة هذا الأمر كذا وكذا. يريد صفته، فتوضع الصورة موضع الصفة[2] والوجه الآخر: أن المذكور من المعبودات في أول الحديث إنما هي صور وأجسام كالشمس

(1) البخاري كتاب الدعوات جـ4، ص140 ومسلم بشرح النووي كتاب الإيمان جـ3، ص19.

(2) عبارة ابن حزم رحمه الله في الفصل في هذا المقام: (وأخبر عليه السلام أن الله يبدو للمؤمنين يوم القيامة في غير الصورة التي عرفوها، وهذا ظاهر بين، وهو أنهم يرون صورة الحال من الهول والمخافة غير التي يظنون في الدنيا. وبرهان صحة هذا القول قوله ﷺ في الحديث المذكور غير الذي عرفتموه بها وبالضرورة نعلم أننا لم نعلم لله عز وجل في الدنيا صورة أصلًا، فصح ما ذكرناه يقينًا) جـ2، ص149، وعبارة الإمام رحمه الله فيه من أساس التقديس (التأويل الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفة، والمعنى أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ما لم يألفوه ولم يعتدوه =

والقمر والطواغيت ونحوهما. ثم لما عطف عليها ذكر الله سبحانه خرج الكلام فيه على نوع من المطابقة[1] فقيل: يأتيهم الله في صورة كذا إذ كانت المذكورات قبله صورًا وأجسامًا وقد يحمل آخر الكلام على أوله في اللفظ ويعطف بأحد الاسمين على الآخر والمعنيان متباينان وهو كثير في كلامهم كالعمرين والأسودين والعصرين، ومثله في الكلام كثير. ومما يؤكد التأويل الأول وهو أن معنى الصورة الصفة، قوله من رواية عطاء ابن يسار عن أبي سعيد: «فيأتيهم الله في أدنى صورة من التي رأوه فيها» وهم لم يكونوا رأوه قط قبل ذلك، فعلمت أن المعنى في ذلك الصفة التي عرفوه بها، وقد تكون الرؤية بمعنى العلم كقوله: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾[2] أي علمنا. قال أبو سليمان: ومن الواجب في هذا الباب أن نعلم أن مثل هذه الألفاظ التي تستشنعها النفوس إنما خرجت على سعة مجال كلام العرب ومصارف لغاتها، وأن مذهب كثير من الصحابة وأكثر الرواة من أهل النقل الاجتهاد في أداء المعنى دون مراعاة أعيان الألفاظ، وكل منهم يرويه على حسب معرفته ومقدار فهمه[3] وعادة البيان عن لغته، وعلى أهل العلم أن يلزموا أحسن الظن بهم، وأن يحسنوا التأني لمعرفة معاني ما رووه، وأن ينزلوا كل شيء منه منزلة مثله فيما تقتضيه أحكام الدين ومعانيها، على أنك لا تجد بحمد الله ومنّه شيئًا صحت به الرواية عن رسول الله ﷺ إلا وله تأويل يحتمله وجه الكلام، ومعنى لا يستحيل في عقل أو معرفة، أخبرنا وذكر بالسند حديث: «إذا حدثتم عن رسول الله ﷺ حديثًا فظنوا برسول الله ﷺ

= من معاملة الله تعالى معهم، ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة على الوجه الذي اعتادوه وألفوه) ص89، ومنهما تتبين كيف أن الصفة المعنية على هذا الوجه صفة فعل لا صفة ذات.

(1) قال الشيخ زاهد الكوثري رحمه الله في تعليقه عليه (أي صنعة المشاكلة في علم البديع) ص297.

(2) البقرة: 128.

(3) وقال هنا أيضًا: (ومن هذا القبيل قول محمود بن غيلان هنا «فيأتيهم الله» وقول هشام بن سعد: «ثم يتبدى لنا الله» ولفظ العلاء بن عبدالرحمن عند الترمذي: «فيطلع عليهم رب العالمين». والبون شاسع بينهما، وكذلك لفظ «في غير الصورة التي يعرفون» في رواية ولفظ «في صورة غير صورته التي رأيناه فيها أول مرة في أخرى»، وترك لفظ للصورة في رواية ثالثة) انتهى المقصود منه. نفس المرجع.

أهيأه وأهداه». ثم قال: أخبرنا، وذكر بالسند حديث: «إذا حدثتم عن رسول الله ﷺ فظنوا به الذي هو أهيأ وأهدى وأتقى» انتهى[1]).

زاد الإمام رحمه الله في أساس التقديس: (**الأول**[2]- يعني من وجهي تأويل الصورة- أن تكون «في» بمعنى الباء، والتقدير: فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه في الدنيا، وذلك بأن يريهم ملكًا من الملائكة، ونظيره قول ابن عباس ﷺ في قوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾[3] أي بظلل من الغمام، ثم إن تلك الصورة تقول: أنا ربكم وكأن ذلك آخر محنة تقع للمكلفين في دار الآخرة[4]، وتكون الفائدة فيه تثبيت المؤمنين على القول الصالح، وإنما يقال الدنيا دار محنة والآخرة دار الجزاء على الأعم والأغلب، وإن كان يقع في كل واحدة منهما ما يقع في الأخرى.

أما قوله عليه السلام: «**إنهم يقولون إذا جاء عرفناه**» فيحمل على أن يكون المراد: فإذا جاء إحسان ربنا عرفناه. وقولهم: فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها فمعناه فيأتيهم بالصورة التي يعرفون أنها من أمارات الإحسان[5].

---

(1) من ص296 إلى 298.

(2) الثاني هو ما تقدم في التعليق قريبًا.

(3) البقرة: 210.

(4) ترى مثل هذا للقاضي عياض رحمه الله، قال النووي رحمه الله بعد كلام في شرح هذا الحديث: (وقيل: المراد بـ: يأتيهم الله. أي يأتيهم بعض ملائكة الله. قال القاضي عياض رحمه الله: هذا الوجه أشبه عندي بالحديث. قال: ويكون هذا الملك الذي جاءهم في الصورة التي أنكروها من سمات الحدث الظاهرة على الملك المخلوق. قال: أو يكون معناه: يأتيهم الله في صورة. أي يأتيهم بصورة ويظهر لهم من صور ملائكته ومخلوقاته التي لا تشبه صفات الإله ليختبرهم. وهذا آخر امتحان المؤمنين فإذا قال لهم هذا الملك أو هذه الصورة: أنا ربكم رأوا عليه من علامات المخلوق ما ينكرونه ويعلمون أنه ليس ربهم ويستعيذون بالله منه) جـ3، ص19 فما بعدها.

(5) لا يتعين هذا في هذه الصورة التي يعرفها المؤمنون على هذا الوجه الذي ذكره الإمام في الصورة التي ينكرونها، بل يمكن معه أن تكون الصورة التي يعرفونها هي صفات ذاته تعالى، قال النووي رحمه الله إثر حكايته قول عياض الآنف: (وأما قوله ﷺ: «فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون». =



وأما قوله عليه السلام «**فيقولون بيننا وبينه علامة**». فيحتمل أن تكون تلك العلامة كونه تعالى في حقيقته مخالفًا للجواهر والأعراض، فإذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله[1]. وأما ثاني الخبرين فقد قال فيه كذلك الإمام رحمه الله: (واعلم أن قوله: في أحسن صورة. يحتمل أن يكون من صفات الرائي، كما يقال: دخلت على الأمير في أحسن هيئة. أي وأنا كنت على أحسن هيئة. ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئي، فإن كان ذلك من صفات الرائي كان قوله: على أحسن صورة. عائدًا إلى الرسول ﷺ وفيه وجهان: الأول أن يكون المراد من الصورة نفس الصورة، فيكون المعنى أن الله زين خلقه وجمل صورته عندما رأى ربه، وذلك يكون سببًا لمزيد الإكرام في حق الرسول عليه السلام.

الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفة ويكون المعنى الإخبار عن حسن حاله عند الله وأنه أنعم عليه بوجوه عظيمة من الإنعام كما كان، وذلك لأن الرائي قد يكون بحيث يتلقاه المرئي بالإكرام والتعظيم، وقد يكون بخلافه، فعرفنا الرسول عليه السلام أن حاله كان من القسم الأول، وأما إن كان عائدًا إلى المرئي ففيه وجوه: الأول أن يكون عليه السلام رأى ربه في المنام في صورة مخصوصة، وذلك جائز؛ لأن الرؤيا من تصرفات الخيال ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة. الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفة، وذلك لأنه يقال: لما خص بمزيد الإكرام والإنعام في الوقت الذي رآه صح أن يقال في العرف المعتاد: إني رأيته على أحسن صورة وأجمل هيئة.

الثالث: لعله عليه السلام لما رآه اطلع على نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة ما كان مطلعًا عليه قبل ذلك)[2].

= فالمراد بالصورة هنا الصفة، ومعناه فيتجلى الله سبحانه وتعالى لهم على الصفة التي يعلمونها ويعرفونه بها، وإنما عرفوه بصفته وإن لم تكن تقدمت لهم رؤية له سبحانه وتعالى؛ لأنهم يرونه لا يشبه شيئًا من مخلوقاته، وقد علموا أنه لا يشبه شيئًا من مخلوقاته فيعلمون أنه ربهم فيقولون أنت ربنا) المرجع السابق ص20 والله أعلم.

(1) ص88 فما بعدها.

(2) ص89 فما بعدها.

رابعًا: تأويل ما يوهم الحركة والنقلة عليه تعالى:

وذلك كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾[1] الآية، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[2].

قال الإمام رحمه الله في تأويل ذلك من كتابه أساس التقديس:

(وأما النوع الثاني: في بيان التأويلات المذكورة في هذه الآية- يعني آية البقرة- فنقول: فيه وجهان:

الأول: المراد: هل ينظرون إلا أن يأتيهم آيات الله، فجعل مجيء آيات الله مجيئًا له على التفخيم لشأن الآيات، كما يقال: جاء الملك. إذا جاء جيش عظيم من جهته، والذي يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾. ومن المعلوم أن بتقدير أن يصح المجيء والذهاب على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببًا للزجر والتهديد؛ لأنه عند الحضور كما يزجر قومًا ويعاقبهم فقد يثيب قومًا ويكرمهم، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببًا للزجر والتهديد والوعيد، فلما كان المقصود من الآية إنما هو التهديد، فوجب أن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية.

الوجه الثاني: أن يكون المراد: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله. ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا أضاف فعلًا إلى شيء فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعًا، فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل كما قال العلماء في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[3] والمراد أهل القرية، فكذا قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾، أي يأتيهم أمر الله، وليس فيه إلا حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وذلك مجاز مشهور.

---

(1) البقرة: 210.

(2) الفجر: 22.

(3) يوسف: 82.

يقال: ضرب الأمير فلانًا وأعطاه. والمراد أنه أمر بذلك، والذي يؤكد صحة هذا التأويل وجهان:

الأول: أن قوله تعالى ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾- وقوله- ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾- إخبار عن حال القيامة، ثم إن الله تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ فصار هذا مفسرًا لذلك المتشابه؛ لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض.

والثاني: أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾[1]، ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، وهذا يستدعي أن يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى يكون الألف واللام إشارة إليه، وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾[2] أي يأتي أمر الله. فإن قيل: أمر الله عندكم صفة قديمة فالإتيان عليها محال. قلنا: الأمر في اللغة له معنيان: أحدهما الفعل، والثاني الطريق، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[3]، وقال: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[4]. فيحمل الأمر في هذه الآية على الفعل، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال وإظهار الآيات المهيبة، وهذا هو التأويل الأول الذي ذكرناه. وأما إن حملنا الأمر على الأمر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان:

الأول: أن يكون التقدير هو أن مناديًا ينادي يوم القيامة: ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا. ويكون إتيان الأمر هو وصول ذلك النداء إليهم. وقوله تعالى: ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾[5] أي مع ظلل، والتقدير: أن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل في زمان واحد.

الثاني: أن يكون المراد من إتيان أمر الله تعالى في ظلل حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات دالة على حكم الله تعالى على كل واحد مما يليق به من

---

(1) البقرة: 210.

(2) البقرة: 210.

(3) القمر: 50.

(4) هود: 97.

(5) البقرة: 210.

السعادة والشقاوة، أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشًا منظومة في ظلل من الغمام، وتكون النقوش جلية ظاهرة لأجل شدة بياض ذلك الغمام وسواد تلك الكتابة، وهي دالة على أحوال أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما، وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعلها أمارة لما يريد إنزاله بالقوم فيعلمون أن الأمر قد قرب وحضر.

الوجه الثالث في التأويل أن يكون المعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب، فحذف ما يأتي تعويلًا على الفهم، إذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به كان ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد، وإذا لم يذكره كان أبلغ في التهويل؛ لأنه حينئذ تنقسم خواطرهم وتذهب أفكارهم في كل وجه، ومثله قوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]. والمعنى فأتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا، وكذا قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾[2][3]. ويقال في الكلام المتعارف المشهور إذا سمع بولاية رجل جائر: جاءنا فلان بجوره وظلمه. ولا شك أنه مجاز مشهور.

الوجه الرابع في التأويل أن يكون «في» بمعنى الباء، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض، وتقديره: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة. والمراد أنه يأتيهم الله بالغمام مع الملائكة.

---

(1) الحشر: 2.

(2) النحل: 27.

(3) في استحالة المعية بالذات لشيخ أشياخنا الشنقيطي بعد نقل طرف من كلام الألوسي في هذه الآية: (ثم قال هو والفخر الرازي: والكلام تمثيل، يعني أن حالهم في تسويتهم المنصوبات والحيل ليمكروا بها رسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وإبطال الله تعالى إياها وجعلها سببًا لهلاكهم لحال قوم بنوا بنيانًا وعمدوه بالأساطين فأتي ذلك من قبل أساطينه بأن ضعضعت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته، ووجه التشبيه أن ما نصبوه وخيلوه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البوار والفناء، فالأساطين بمنزلة المنصوبات وانقلابها عليهم مهلكة كانقلاب تلك الحيل على أصحابها، والبنيان ما كانوا زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتواطئوا عليه من الرأي المدعم بالمكايد، ويشبه ذلك قولهم: من حفر لأخيه جبًا وقع فيه منكبًا. ويقرب من هذا ما قيل: إن المراد أحبط الله تعالى أعمالهم) ص259 فما بعدها، وهو كلام حسن.

الوجه الخامس - وهو أقوى من كل ما سبق - أنا ذكرنا في التفسير الكبير أن قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[1] إنما نزله في حق اليهود، وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ﴾[2] خطابًا مع اليهود، فيكون قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾[3] حكاية عنهم، والمعنى أنهم لا يقبلون دينكم إلا لأنهم ينظرون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام. ومما يدل على أن المراد ذلك أنهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام فقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ وإذا ثبت أن هذه الآية حكاية عن حال اليهود واعتقادهم لم يمتنع إجراء الآية على ظاهرها، وذلك لأن اليهود كانوا على دين التشبيه وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى، وكانوا يقولون: إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام، فظنوا ذلك في زمان محمد عليه السلام، ومعلوم أن مذهبهم ليس بحجة. وبالجملة فإنه يدل على أن قومًا ينظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية دلالة على أن أولئك الأقوام محقون أو مبطلون، وعلى هذا التقدير زال الإشكال، وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة في سورة الأنعام. فإن قيل: هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية وأنه قال في آخرها: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾[4]؟ قلنا: إنه تعالى حكى ما يجري مجرى التهديد لهم فقال تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾. وأما قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[5] فالكلام فيه أيضًا على وجهين:

الأول: أن تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف وعلى هذا الوجه ففي الآية وجوه:

أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة.

---

(1) البقرة: 208.

(2) البقرة: 210.

(3) البقرة: 210.

(4) البقرة: 210.

(5) الفجر: 22.

وثانيها: وجاء قهر ربك، كما يقال: جاءنا الملك القاهر. إذا جاء عسكره[1].

ثالثها: وجاء ظهور معرفة الله تعالى بالضرورة في ذلك اليوم فصار ذلك جاريًا مجرى مجيئه وظهوره[2].

الوجه الثاني: أنا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف، ثم فيه وجهان:

الأول: أن يكون المراد من هذه الآية التمسك بظهور آيات الله تعالى وسر آثار قدرته وقهره وسلطانه[3]، والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال الملك إذا حضر، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بظهور عساكره كلها).[4] انتهى ما نسلم من قوله[5].

وذكر الزركشي رحمه الله في هذه الآية وجهًا آخر فقال في البرهان: (قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ﴾ قيل: استعار الواو موضع الباء لمناسبة بينهما في معنى الجمع؛ إذ الباء موضوعة للإلصاق وهو جمع، والواو موضوعة للجمع، والحروف ينوب بعضها عن بعض، وتقول عرفًا: جاء الأمير بالجيش. إذا كان مجيئهم مضافًا إليه بتسليطه أو بأمره، ولا شك أن الملك إنما يجيء بأمره على ما قال تعالى ﴿وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ﴾ فصار

(1) عبارته في التفسير كما يقال: جاءتنا بنو أمية. أي قهرهم جـ8، ص428، وهي أحسن.

(2) عبارته عن هذا الوجه في التفسير: (رابعها: وجاء ظهور ربك. وذلك لأن معرفة الله تعالى تصير في ذلك اليوم ضرورية، فصار ذلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل: وجاء ربك. أي زالت الشبهة وارتفعت الشكوك) وهي أوضح، ولو جعل المجيء مجازًا مرسلًا عن التجلي والظهور لعلاقة السببية لأن المجيء سبب الظهور في الشاهد عادة لكان حسنًا، ثم إنه زاد فيه في تقدير المضاف وجهًا آخر على ما هنا فقال: (وثالثها: وجاء جلائل آيات ربك؛ لأن هذا يكون يوم القيامة، وفي ذلك اليوم تظهر العظائم وجلائل الآيات، فجعل مجيئها مجيئًا له تفخيمًا لشأن تلك الآيات) نفس المرجع. قلت: ويجوز في هذا الأخير أن يكون من المجاز العقلي كما لا يخفى، وجل ذلك يغني عنه ما تقدم في الآية الأولى.

(3) هذا أيضًا يصلح تأتيه في الآية الأولى كما لا يخفى.

(4) من ص103 إلى ص108.

(5) أما ما ذكر إثر هذا من الوجه الثاني وهو (أن الرب هو المربي، فلعل ملكًا عظيمًا هو أعظم الملائكة كان مربيًا للنبي ﷺ، وكان هو المراد من قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾). فهذا تأويل لا يخفى بعده.

كما لو صرح به، وقال: جاء الملك بأمر ربك. وهو كقوله: ﴿فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾[1]. أي اذهب أنت بربك، أي بتوفيق ربك وقوته؛ إذ معلوم أنه إنما يقاتل بذلك من حيث صرف الكلام إلى المفهوم في العرف)[2].

قلت: وورود الواو العاطفة صورة بمعنى الباء في اللغة غير مستنكر، فقد حكاه صاحب مغني اللبيب عن قوم وحمل عليه قولهم: (أنت أعلم ومالك). وقولهم: (بعت الشاء شاة ودرهمًا). قال: (قاله جماعة وهو ظاهر)[3]. فالحمل على مثله فيما هنا خروجًا من المحال الذي هو إبقاء الكلام على حقيقته سائغ، والله أعلم.

خامسًا: تأويل ما يوهم التحيز والجهة من القرآن والأخبار الواردة في هذا البحث

فأول ذلك مما تشبثوا به الاستواء على العرش في مواضعه السبعة من التنزيل، وأقول: إنما الحقيق بشدة الإيهام وجلاء المدخلية في باب المتشابه مما أضيف إليه تعالى من هذه المادة – أعني مادة الاستواء – هو ما كان متعلقه على العرش حسبما رأيت من اقتصار الإمام هناك عليه، فأما ما متعلقه منها إلى السماء فإن الإيهام فيه لجد يسير لا سيما أن المعروف من مثل هذا التركيب في كلام العرب – أعني قولنا استوى إلى كذا – إنما هو الإقبال بالقصد.

قال الفراء رحمه الله فيما نقل عنه صاحب الأسماء والصفات: (الاستواء في كلام العرب على جهتين: إحداهما: أن يستوي الرجل وينتهي شبابه وقوته أو يستوي من اعوجاج، فهذان وجهان، ووجه ثالث أن تقول: كان مقبلًا عليَّ فلان ثم استوى عليَّ يشاتمني، وإليَّ سواء على معنى أقبل إليَّ وعليَّ. فهذا معنى قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ والله أعلم[4]).

(1) المائدة: 24.

(2) جـ2، ص83 فما بعدها.

(3) جـ2، ص33.

(4) ص412.

وقال العلامة البيضاوي في آية البقرة: (﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[1]، قصد إليها بإرادته[2] من قولهم: استوى إليه كالسهم المرسل. إذا قصده قصدًا مستويًا من غير أن يلوي على شيء[3]. وأصل الاستواء طلب السواء، وإطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الأجزاء. قال: ولا يمكن حمله عليه؛ لأنه من خواص الأجسام. قال: وقيل: استوى. أي استولى وملك. قال:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

والأول أوفق للأصل والصلة المعدى بها)[4].

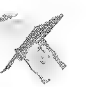
---

(1) البقرة: 29.

(2) قال البيهقي رحمه الله إثر النقل الآنف عن الفراء ورواية ستأتي عن ابن عباس: (قلت: قوله: استوى. بمعنى أقبل صحيح؛ لأن الإقبال هو القصد إلى خلق السماء، والقصد هو الإرادة، وذلك هو جائز في صفات الله تعالى. ولفظ «ثم» تعلق بالخلق لا بالإرادة) المرجع السابق ص413. وقال العلامة الجمل بعد كلام في تعليقه على ما سيأتي من عبارة السيوطي في هذه الآية: (والقصد في حق الله تعالى معناه تعلق إرادته التنجيزي الحادث؛ أي ثم تعلقت إرادته تعلقًا حادثًا بخلق السماوات أي بترجيح وجودها على عدمها فتعلقت القدرة بإيجادها) الفتوحات الإلهية جـ1، ص36؛ أي ولفظ «ثم» على هذا الأخير متعلق بنفس القصد كما لا يخفى. والله أعلم.

(3) انظر، هل مراده من ذلك أنه من المجاز وهو ما نص عليه الزمخشري رحمه الله في الأساس؛ إذ قال في هذه المادة: (ومن المجاز: إذا صليت الفجر استويت إليك. قصدتك قصدا لا ألوي على شيء) وإذ قال في تفسير هذا من كشافه: (والاستواء الاعتدال والاستقامة، يقال: استوى العود وغيره. إذا قام واعتدل، ثم قيل استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصدًا مستويًا من غير أن يلوي على شيء ومنه استعير قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ أي قصد إليها بإرادته ومشيئته بعد خلق ما في الأرض من غير أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر) جـ1، ص92، وأبو حيان رحمه الله إذ قال في تفسير هذه الآية (في الاستواء هنا أقوال منها: أنه بمعنى أقبل وعمد إلى خلقها وقصد من غير أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر، وهو استعارة من قولهم: استوى إليه كالسهم المرسل. إذا قصده قصدًا مستويًا) البحر المحيط جـ1، ص134 أم مراده مجرد التمثيل لذلك بما أثر من أساليب العرب، وأيهما كان الأمر فلا أحسبه على صحة فرض كونه مجازًا إلا أنه قد أصبح من المشهور أو الحقيقة العرفية، فإنه لم يعد يتبادر من مثل هذا الإطلاق إلى الذهن إلا هذا المعنى المستقيم كما لا يخفى.

(4) انظر تفسيره ص21.



ولذا فإنك ترى من هو على رأي المفوضة المحجمين عن الكلام في هذا الباب كالجلالين السيوطي والمحلي رحمهما الله - لا يتردد في هذه التفرقة والجزم بالمراد هنا وأنه القصد، فعلى حين يقول الأول في آية البقرة: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ﴾ بعد خلق الأرض أي قصد إلى السماء[1]

تراه يقول في آية الأعراف: (﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[2]، هو في اللغة سرير الملك استواء يليق به)[3] وعلى حين يقول الثاني في آية فصلت: (﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ﴾[4]، قصد إلى السماء)[5] تراه يقول في آية طه: (﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[6] وهو في اللغة سرير الملك ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ استواء يليق به)[7].

فصنيع القرطبي رحمه الله في جعله شأن آية البقرة لاشتمالها على هذا الاستواء شأن بقية الآيات المشكلات في هذا الباب[8] - إذن - ليس بذاك. نعم ربما أوقعه في هذا الوهم- وهو ما قلنا إنه عندنا وهم جد يسير - ما نقله صاحب الأسماء والصفات عن الأستاذ أبي منصور[9] بن أبي أيوب من رواية الأخير عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله: (ثم استوى صعد، قال: وهذا كقولك للرجل: كان قاعدًا فاستوى قائمًا أو كان

---

(1) هامش الفتوحات الإلهية جـ1، ص35 فما بعدها.

(2) الأعراف: 54.

(3) هامش المرجع السابق جـ2، ص149.

(4) فصلت: 11.

(5) هامش نفس المرجع جـ4، ص32.

(6) طه: 5.

(7) هامش نفس المرجع جـ3، ص82.

(8) انظر تفسيره جـ1، ص254.

(9) كلام القرطبي هنا يوهم أن هذا النقل من كلام الفراء كما يعلم من مراجعته. انظر نفس المرجع، وليس كذلك بل هو ما قلناه.

قائمًا فاستوى قاعدًا. وكل في كلام العرب جائز[1] وما حكاه البيهقي كذلك من قول أبي العالية[2] في هذه الآية: (استوى يعني ارتفع)[3].

ثم تسوية الفراء السابقة فيما ذكر من إفادة هذا التركيب لمعنى الإقبال بين حرفي الجر «إلى» و«على»، ولكن القرطبي نفسه قد نقل رأي البيهقي في تلك الرواية عن ابن عباس، قال البيهقي رحمه الله: (وأما ما حكي عن ابن عباس رضي الله عنهما فإنما أخذه عن تفسير الكلبي، والكلبي ضعيف). انتهى نقل القرطبي[4] عن البيهقي. قال البيهقي رحمه الله إثر هذا: (والرواية عنه عندنا في أحد الموضعين كما ذكره الفراء، وفي موضع آخر كما أخبرنا، وروي بسند فيه سلسلة الكذب[5]- عن ابن عباس في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني صعد أمره إلى السماء) انتهى المقصود منه[6]. ثم قول البيهقي كذلك في كلمة أبي العالية (ومراده بذلك والله أعلم ارتفاع أمره وهو بخار الماء الذي منه وقع خلق السماء[7]. فليس شيء فيهما إذن بالذي يرقى إلى أن تعد الآية بسببه في المشكلات. وأما تسوية الفراء فكانت في خصوص إفادة الاستواء معنى الإقبال الذي لا يوهم معنى فاسدًا، فلا يؤخذ من مثلها أصلا أن كل استواء يمكن أن يتعدى بإلى تعديه بعلى حتى يتبادر المعنى الباطل من الاستقرار والتحيز من الاستواء عند تعديه بإلى تبادر ذلك منه عند تعديه بعلى كما أخذ ذلك هو فردَّ به على ابن عطية رفض كون الاستواء في الآية بمعنى الاستيلاء، وقصد ذلك على خصوص ما يكون من هذه المادة متعديًا بعلى[8]، بل

(1) ص412 فما بعدها.
(2) يعني الرياحي كما ذكر القرطبي.
(3) المرجع السابق ص413.
(4) جـ1 من تفسيره ص255.
(5) محمد بن مروان (السدي الصغير) عن الكلبي عن أبي صالح.
(6) الأسماء والصفات ص413.
(7) انظر المرجعين السابقين.
(8) عبارته بعد حكاية هذا القول في الآية: (قال ابن عطية: وهذا إنما يجيء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ قلت: قد تقدم في قول الفراء «على» و«إلى» بمعنى) جـ1، ص255.

كل ما يمكن أن تفيد هذه التسوية هو أن الاستواء بمعنى الإقبال يتعدى بالحرفين جميعًا، وشتان شتان المقامان كما لا يخفى.

فالحاصل أن ليس هاهنا ما هو حقيق أن يصير الآية الكريمة أي ومثيلتها من فصلت من المشكل في هذا الباب أصلًا وبالله التوفيق.

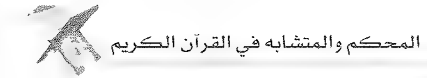
وإذا توحد لك هذا فنقول: قد أطال علماؤنا أجزل الله مثوبتهم في تأويل استوائه تعالى على العرش، فأول ذلك أن يحمل كل تركيب أضيفت فيه هذه المادة إليه تعالى[1] على الاستعارة التمثيلية بأن يشبه شأنه تعالى في تدبيره لأمر ملكه ونفاذ سلطانه على كافة خلقه بحال الملك العظيم المستوي على عرش مملكته النافذ السلطان على من فيها، ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم. ونموذج ذلك من كلام علمائنا - رحمهم الله - في قول الشيخ العلامة زاهد الكوثري في تعليقه على الأسماء والصفات في توجيه قوله تعالى من سورة الأعراف: (﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[2] الآية.

(أي بدأ يصدر إليكم أمره ونهيه على الاستعارة التمثيلية، كما هو الأقعد في المعنى، يعني أن الله الذي يربيكم ويوصل إليكم نعمه ظاهرة وباطنة بعد أن مهد لكم أسباب الحياة ووسائل استثمار نعم الله بخلق السماوات والأرض، وما تتعاقب به الفصول والأيام والليالي قد بدأ يأمركم بما يعود إليكم نفعه، وينهاكم عما يرجع إليكم ضره- برحمته الشاملة، وهو الحقيق بالائتمار بأمره والانتهاء عما نهى عنه، وقد تعودتم أن تطيعوا أصحاب العروش والملك منكم مع أنهم ليسوا بخالقين لكم ولا لوسائل حياتكم، والله سبحانه هو الأجدر بالطاعة)[3].

التأويل الثاني:

أن يراد من الاستواء في هذه الآيات الاستيلاء، قال صاحبا المواقف وشرحه رحمهما الله: وفيه دفع شبهتين واردتين عليه.

(1) نريد الإضافة المعنوية لا الإضافة النحوية كما هو بين.
(2) الأعراف: 54.
(3) ص225.



(الثالثة الاستواء، لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾. اختلف الأصحاب فيه. فقال الأكثرون: هو الاستيلاء ويعود الاستواء حينئذ إلى صفة القدرة. قال الشاعر:

قد استوى عمرو على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

أي استولى، وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وطائر

أي استولينا. لا يقال: الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تعالى. وأيضًا لا فائدة لتخصيص العرش لأن استيلاءه يعم الكل؛ لأنا نجيب عن الأول بمنع الإشعار، ألا ترى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾[1][2] نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من

(1) يوسف: 21.

(2) فإن قلت: فعلى هذا ما معنى ترتيب الاستواء على ما قبله في آية الأعراف ومثيلاتها بـ«ثم» الموضوعة للترتيب والتراخي، فإن مقتضى كونها لذلك أن هذه الغلبة والاستيلاء لا محالة قد حدثت بعد أن لم تكن، فإما قلتم بخلق العرش قبل خلق السماوات والأرض في ستة أيام حسبما هو إجماع المسلمين وظاهر قوله تعالى في سورة هود: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ وجد المتبادر من قوله ﷺ في حديث البخاري: «كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء» انظر كتاب التوحيد جـ4، ص281، نقول إما قلتم بذلك فلزمكم لا محالة ما فررتم منه من كون العرش كان قبل الاستيلاء والغلبة عليه الحادث بعد خلق السماوات والأرض بمقتضى معنى ثم خارجًا عن ذلك الاستيلاء والغلبة، وإما قلتم بتأخر خلق العرش عن خلق السماوات والأرض حتى تكون هذه الغلبة الحادثة بعد خلقها واقعة مع خلقه بحيث لا يخرج عنها قط فلزمتكم حينئذ حتمية خرق الإجماع ومخالفة هذه المتبادرات بلا ضرورة، إن قيل ذلك فإنا نقول: إنما كان يلزمنا أي هذين المحظورين لو كنا قائلين بكون «ثم» في هذه الآيات للترتيب والتراخي الزمنيين، فأما إذا قلنا بكونها للترتيب والتراخي الرتبيين العاريين من شائبة الزمان بالكلية على معنى أنه إن كان حق خلق السماوات والأرض في ستة أيام أن تتحير دون عظمته الأوهام وهو كذلكم بالفعل - فما ظنكم برتبة الاستيلاء على العرش على عظمه ومجده وكرمه! إنها لأعظم وأرفع درجات من رتبة خلق السماوات والأرض، وهو ما لا ينفي الاستيلاء على العرش قبل خلقهما كما هو بين، نقول: =

خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص. وعن الثاني بأن الفائدة هي الإشعار بالأعلى على الأدنى؛ إذ مقرر في الأوهام[1] أن العرش أعظم الخلق، فإذا استولى عليه كان مستوليًا على غيره قطعًا، وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأعلى وكلاهما صواب، فإنه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى إذا كان به أولى كذلك يفهم عكسه إذا كان الأدنى بالحكم أولى)[2].

وقوله: لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة. وجوابه عنه بما أجاب قلت: ممن تولى كبر هذه الشبهة اللغوي الفحل ابن الأعرابي رحمه الله، قال صاحب الأسماء والصفات: (وفيما روى أبو الحسن بن مهدي الطبري عن أبي عبدالله نفطويه، قال أخبرني أبو سليمان- يعني داود- قال كنا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال: يا أبا عبدالله ما معنى قوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾؟[3] فقال: إنه مستو على عرشه كما أخبر. فقال الرجل إنما معنى قوله: استوى. أي استولى، فقال له ابن الأعرابي: ما يدريك؟ العرب لا تقول استولى على العرش فلان حتى يكون له فيه مضاد، فأيهما غلب قيل قد استولى عليه، والله تعالى لا مضاد له فهو على عرشه كما أخبر)[4]. ومما أجيب به أيضًا ما قاله ابن اللبان رحمه الله (من أن الاستيلاء من الولي وهو القرب أو من الولاية، وكلاهما لا يقتضي إطلاقه لمضاد)[5] وهو حسن سلمناه، ولكن أي مانع من إطلاق هذا المقيد عن قيده المستحيل مجازًا مرسلًا بعلاقة التقييد التي باعتبارها يطلق اسم المقيد على المطلق على حد إطلاقهم المشفر والمرسن اللذين

= أما إذا قلنا ذلك وهو قولنا بالفعل، وحق في ذات الوقت؛ فإنه لا يلزمنا حينئذ شيء من المحظور أصلًا، ولله الحمد والمنة.

(1) قال مولى حسن جلبي في حاشيته عليه: (قوله: إذ مقرر في الأوهام ... إلخ. دفع لما يقال: لعل لله تعالى مخلوقًا أعظم منه).

(2) المجلد الثالث ص91.

(3) طه: 5.

(4) ص415.

(5) رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات ص40.

هما شفة وأنف البعير خاصة على مطلق شفة وأنف[1]، ثم الاستيلاء على العرش كناية عن هيمنة الله على جميع ملكه بالكلية عرشًا وفرشًا، قال صاحب الكشاف رحمه الله: (العرش سرير الملك والاستيلاء عليه كناية عن الملك لأنه من توابع الملك وروادفه، فإنه يقال: استوى فلان على العرش. قصدًا للإخبار عنه بأنه ملك، وإن لم يقعد على العرش البتة، والتعبير عن الشيء بطريق الكناية أبلغ وأوقع من الإيضاح بذكره؛ لأنك مع الكتابة كمدعي الشيء بالبينة).

وبكل ما سمعت في هذا المعنى من كلام الأشياخ رضوان الله عليهم، يتبين ما في طنطنة ابن تيمية رحمه الله في ما قدمنا عنه هناك[2] من تفسير سورة الإخلاص.

ثم قوله في هذا الكتاب: (وقول الزمخشري وغيره: استوى على كذا. بمعنى ملك؛ دعوى مجردة، فليس لها شاهد في كلام العرب، ولو قدر ذلك لكان هذا المعنى باطلًا في استواء الله على العرش. لأنه أخبر أنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وقد أخبر أن العرش كان موجودًا قبل خلق السماوات والأرض، كما دل على ذلك الكتاب والسنة، وحينئذ فهو من حين خلق العرش مالك له مستولٍ عليه. فكيف يكون الاستواء عليه مؤخرًا عن خلق السماوات والأرض؟! وأيضًا فهو مالك لكل شيء مستول عليه لا يخص العرش بالاستيلاء، وليس هذا كتخصيصه بالربوبية في قوله: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ﴾ فإنه قد يخص لعظمته ولكن يجوز ذلك في سائر المخلوقات، فيقال: رب العرش ورب كل شيء.

وأما الاستواء المختص بالعرش فلا يقال استوى على العرش وعلى كل شيء ولا استعمل ذلك أحد من المسلمين في كل شيء، ولا يوجد كتاب ولا سنة[3] كما استعمل لفظ الربوبية في العرش خاصة وفي كل شيء عامة، وكذلك لفظ الخلق ونحوه

(1) انظر تفصيل هذه العلاقة في رسالة الصبان في علم البيان وحاشية الشمس الإنبابي عليها ص217 فما بعدها بالصلب والهامش، وشرح عقد اللآلئ في علم الوضع من ص69 إلى ص71.

(2) انظر ص 744 من هذا البحث.

(3) ترى مثل هذا الزعم لصاحب الفصل رحمه الله، قال بعد إذ أورد هذا الوجه عن المعتزلة :(وهذا فاسد لأنه لو كان ذلك لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات، ولجاز لنا أن =

من الألفاظ التي تخص وتعم كقوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ﴾[1] فالاستواء من الألفاظ المختصة بالعرش لا تضاف إلى غيره لا خصوصًا ولا عمومًا، وهذا مبسوط في موضع آخر)[2].

وأقول: من ذا يمنع بعد ما سمعت من إطلاق كون الرب تعالى استوى على الأرض وعلى كل شيء استواءه على العرش؟ ألمجرد عدم إطلاق الشارع ذلك مع عدم الامتناع من مثله في الربوبية مثلًا، ثم مع عدم ورود حظر منه من ذلك الإطلاق أصلًا، يمكن أن تتم لمنصف حجة على ذلك الحظر؟ ولم لا يكون عدم ذلك الإطلاق منه قصد إتمام الحكمة من ورود هذا المتشابه على حين أنه لما لم يكن في لفظ الرب تشابه أصلًا لم يك مثل ذلك الامتناع من إطلاقه. والله أعلم، أثم إذا لم تطلق مثله الأمة، ولعله حرص منها على تمام الاقتداء بالقرآن الكريم ومزيد في الورع والاحتياط في جانب هذه المتشابهات إلى أقصى غاية، يكون في مجرد ذلك حجة على عدم صحته عندهم، أم من ذا يسعه المنع من صحة القول باستواء الرسول ﷺ وعمر بن الخطاب وعبدالملك على جميع ما كان تحت أيديهم من الممالك، وهل إذا لم يستعمل ذلك على فرض تسليم هذه الدعوى، مع عدم المانع من صحته أصلًا، تكون على عدم تلك الصحة شبهة لدى منصف فضلًا عن دليل يقضي بعدمها حتى تصح المحاجة بمثله في هذا المقام؟ هذا لعمر الحق جد عجيب، هذا ومما احتج به الأشياخ رضوان الله عليهم على صحة هذا الوجه وبطلان كلام المشبهة في الاستواء وهو ماعرفت أن مذهب ابن تيمية وشيعته لا محالة مؤد إليه، ما قاله الإمام رحمه الله في أساس التقديس من أن (ما قبل آية طه وما بعدها مذكور لبيان كمال قدرة الله تعالى وغاية عظمته في الإلهية وكمال التصرف؛ لأن قوله: ﴿تَنزِيلٗا مِّمَّنۡ خَلَقَ ٱلۡأَرۡضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلۡعُلَى﴾[3] لا شك أن المفهوم منه بيان كمال قدرة

= نقول الرحمن على الأرض استوى؛ لأنه مستول عليها وعلى كل ما خلق، وهذا لا يقوله أحد، فصار هذا القول دعوى مجردة بلا دليل فسقط) جـ2، ص115.

(1) العلق: 1 ، 2.

(2) انظر ص 109 فما بعدها.

(3) طه: 4.

الله تعالى وكمال إلهيته، وقوله: ﴿لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ﴾[1] بيان أيضًا لكمال ملكه وإلهيته، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[2] كذلك، وإلا لزم أن يكون ذلك كلامًا أجنبيًا عما قبله وعما بعده، وذلك غير جائز، فأما إذا حملناه على كمال استيلائه على العرش الذي هو أعظم المخلوقات والموجودات المحدثة، كان ذلك موافقًا لما قبل هذه الآية ولما بعدها، فكان هذا الوجه أولى)[3]. وما قاله النيسابوري رحمه الله في آية الأعراف من أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[4] تدل على قدرته وحكمته، وكذا قوله تعالى: ﴿يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ﴾[5] الآية. فلو كان المراد من الاستواء هو الاستقرار كان أجنبيًا عما قبله وعما بعده؛ لأنه ليس من صفات المدح، إذ لو استقر عليه بَقٌّ وبَعوضٌ صدق عليه أنه استقر على العرش، فإذن المراد بالاستواء كمال قدرته في تدبير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها)[6].

التأويل الثالث:

قال الإمام في تفسير آية الأعراف: (والقول الثاني أن نخوض في تأويله- يعني الاستواء- على التفصيل وفيه قولان: ملخصان: الأول:[7] ما ذكره القفال رحمة الله عليه، فقال: العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك، يقال: ثل عرشه. أي انتقض ملكه وفسد، وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه، قالوا: استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه. قال الإمام:

(1) طه: 6.

(2) طه: 5.

(3) ص 154 فما بعدها.

(4) الأعراف: 54.

(5) الأعراف: 54.

(6) الثاني هو ما تقدم.

(7) عبارة ابن بطال عن هذا الوجه كما نقلها صاحب الفتح (وبعضهم معناه الملك والقدرة ومنه استوت له الممالك، يقال لمن أطاعه أهل البلاد). جـ17، ص176.

هذا ما قاله القفال، وأقول: إن الذي قاله حق وصدق وصواب، ونظيره قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد. وللرجل الذي يكثر الضيافة: كثير الرماد، وللرجل الشيخ: فلان اشتعل رأسه شيبًا، وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراءها على ظواهرها، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية، فكذا هاهنا يذكر الاستواء على العرش، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة -قال- ثم قال القفال رحمه الله تعالى: والله تعالى لما دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي ألفوه من ملوكهم ورؤسائهم استقر في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله، إلا أن كل ذلك مشروط بنفي التشبيه، فإذا قال: إنه عالم. فهموا منه أنه لا يخفى عليه شيء، ثم علموا بعقولهم أنه لم يحصل على ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة، وإذا قال قادر علموا منه أنه متمكن من إيجاد الكائنات وتكوين الممكنات، ثم علموا بعقولهم أنه غني في ذلك الإيجاد والتكوين عن الآلات والأدوات وسبق المادة والمدة والفكرة والروية. وهكذا القول في كل صفاته، وإذا أخبر أن له بيتًا يجب على عباده حجه فهموا منه أنه نصب لهم موضعًا يقصدونه لمسألة ربهم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب، ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه وأنه لم يجعل ذلك البيت مسكنًا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد بعيدًا عن نفسه، فإذا أمرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه أنه أمرهم بنهاية تعظيمه، ثم علموا بعقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم. ولا يغتم بتركه والإعراض عنه. إذا عرفت هذه المقدمة فنقول إنه تعالى أخبر أنه خلق السماوات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش، أي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد. فكان قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ أي بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال- قال الإمام- ثم قال القفال: والدليل على أن هذا هو المراد، قوله في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾[1] فقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[2] وقال في هذه الآية التي نحن في

(1) يونس: 3.

(2) الفرق إذن بين هذا الوجه وبين ما قبله هو أن في هذا نفاذ القدرة وجريان المشيئة بالتدبير؛ أي حصول ذلك التدبير بالفعل على حين لا يعني بالآخر أكثر من عدم الخروج عن الملك والسلطان، =

تفسيرها: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[1]، وهذا يدل على أن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ إشارة إلى ما ذكرناه. فإن قيل: فإذا حملتم قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، على أن المراد استوى على الملك[2] وجب أن يقال: الله لم يكن مستويًا قبل خلق السماوات والأرض. قلنا إنه تعالى إنما كان قبل خلق العوالم قادرًا على تخليقها وتكوينها، وما كان مكونًا ولا موجدًا لها بأعيانها بالفعل؛ لأن إحياء زيد وإماتة عمرو وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل إلا عند هذه الأحوال، فإذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال، صح أن يقال إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السماوات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السماوات والأرض، وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع). انتهى المقصود منه[3].

التأويل الرابع:

أن يكون من الاعتدال بمعنى القيام بالعدل في الخلق والتدبير، قال صاحب رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات بعد كلام فيه: (قد قررنا استوى افتعل من السواء وأصله العدل)[4] وحقيقة الاستواء المنسوب إلى ربنا في كتابه بمعنى العدل، أي أقام العدل وأصله من قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ

= وأيضًا فإن العرش هاهنا مكنى به عن جميع الملك، لا مقصور على مجرد العرش المجيد، ومن ثم عدهما الإمام وغيره وجهين كما ترى. والله أعلم.

(1) الأعراف: 54.

(2) لا ينافي تفسير العرش في هذه الآيات بالملك أن له تعالى خلقًا مخصوصًا قد أطلق العرش عليه في غيرها من آي الكتاب ونصوص السنة هو عرشه المجيد الكريم العظيم كما لا يخفى. والله أعلم.

(3) مفاتيح الغيب جـ4، ص228 فما بعدها.

(4) عبارته أول بحث الاستواء (وأصله افتعال من السواء، والسواء في اللغة العدل والوسط وله وجوه في الاستعمال ترجع إلى ذلك) ثم جعل يعدها. انظر ص39.

قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[1] (والعدل هو استواؤه، ويرجع معناه إلى أنه أعطى بعزته كل شيء خلقه موزونًا بحكمته للتعرف إلى خلقه بوحدانيته؛ ولذلك قرنه بقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[2]، والاستواء المذكور في كتابه استواءان: استواء سماوي واستواء عرشي. فالأول يعدى بـ«إلى» قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾[3] وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[4]، ومعناه والله أعلم: اعتدل أي قام بقسطه وتسويته إلى السماء[5] فسواهن سبع سماوات، ونبه على أن استواءه هذا هو قيامه بميزان الحكمة وتسويته بقوله أولًا عن الأرض: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾[6] وبقوله آخرًا: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[7]. وأما الاستواء العرشي فهو أنه تعالى قام بالقسط معترفًا بوحدانيته في عالمين: عالم الخلق وعالم الأمر هو عالم التدبير ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[8] فكان استواؤه للتدبير بعد انتهاء عالم الخلق لقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ﴾[9]، وبهذا تم سر تعدية الاستواء العرشي بعلى؛ لأن التدبير للأمر لابد فيه من استعلاء واستيلاء)[10].

(1) آل عمران: 18.

(2) آل عمران: 18.

(3) البقرة: 29.

(4) فصلت: 11.

(5) أي انتهت هذه التسوية المخصوصة إلى السماء، ولو جعل الاستواء هنا بمعنى القصد كما مر لكان أولى.

(6) فصلت: 10.

(7) فصلت: 12.

(8) الأعراف: 54.

(9) يونس: 3.

(10) ص41.

التأويل الخامس:

قال صاحب استحالة المعية بالذات: (الرابع منها- يعني ما قيل في تأويلات الاستواء- ما ذكره أبو طاهر القزويني وهو من أحسن التأويلات، فإنه قال: اعلم أن الله تعالى قد خلقنا من الأرض في الأرض، وخلق فوقنا الهواء وخلق من فوق الهواء السماوات السبع طبقًا فوق طبق، وخلق فوق السماوات الكرسي، وخلق فوق الكرسي العرش العظيم الذي هو أعظم المخلوقات، ولم يبلغنا في كتاب ولا سنة أن الله خلق فوق العرش شيئًا، وما جاء من ذكر السرادقات والشرفات والأنوار على تقدير صحته هو من جملة العرش وتوابعه. فمعنى قوله جل جلاله: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ استتم خلقه بالعرش فلم يخلق خارج العرش شيئًا. وجميع ما خلق ويخلق دنيا وأخرى لا يخرج عن دائرة العرش لأنه حاوٍ لجميع الكائنات، ومع ذلك فلا يزن في مقدوراته ذرة، فأنى يكون مستقرًّا! وأولى ما يفسر القرآن بالقرآن، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾[1] أي استتم شبابه، وقال تعالى: ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾[2] أي استتم ذلك الزرع وقوي. فعلى هذا التقدير يكون فاعل «استوى» ضميرًا عائدًا على المصدر المفهوم من لفظ «خلق»، و«على» بمعنى الباء في قوله: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، فيكون المعنى استتم واستكمل الخلق بالعرش، فلم يخلق شيئًا فوق العرش، وبرجوع الضمير لمصدر خلق يندفع كل إشكال، ورجوع الضمير للمصدر المفهوم من الفعل السابق شائع في كلام العرب. وارد في كتاب الله تعالى، وفي أشعار العرب، قال تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[3] هو أي العدل المفهوم من اعدلوا وقال الشاعر:

وإذا سئلت الخير فاعلم أنها … حسنى بها تحظى من الرحمن

(1) القصص: 14.

(2) الفتح: 29.

(3) المائدة: 8.

فقوله: بـ«أنها» أي المسألة المفهومة من سئلت السابق وإتيان على بمعنى الباء وارد في كتاب الله، قال تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾[1]، فقوله على هنا أي (بـــ)، وقد قرئ في بعض القراءات حقيق بـــ، قال أبو طاهر: إيضاح ذلك هو أن الله تعالى ما ذكر الاستواء على العرش في جميع القرآن إلا بعد ذكر خلق السماوات والأرض وذلك في ستة مواضع، الأول في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[2] الثاني في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ الثالث في سورة طه: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَـٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ﴿٤﴾ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[3]، الرابع في سورة الفرقان ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَـٰنُ﴾[4]، الخامس في سورة السجدة ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾[5]، السادس في سورة الحديد ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[6]، والمعنى في هذه الآيات كلها سائغ على ما ذكر من كون الضمير في «استوى» راجع إلى الخلق المفهوم من الفعل السابق وعلى بمعنى الباء إلا ما جاء في سورة طه من قوله: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[7]، وفي سورة الفرقان ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَـٰنُ﴾. والجواب عن ذلك هو أن الشبهة إنما وقعت فيهما من جهة النظم وإلا فالقصة في جميع الآيات واحدة، وللنظم طرق عجيبة في القرآن، فأما قوله في طه

(1) الأعراف: 105.

(2) يونس: 3.

(3) طه: 4، 5.

(4) الفرقان: 59.

(5) السجدة: 4

(6) الحديد: 4.

(7) طه: 5.

﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝٤ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ فالرحمن تفسير وإيضاح لقوله (ممن) فهو خبر مبتدأ محذوف، أي هذا الخالق هو الرحمن، ثم قال: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ أي استتمَّ خلقه بالعرش كما قررنا، ووقع ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ في آخر الآية لأن مقاطع هذه السورة على الألف المقصورة. وأما قوله في سورة الفرقان ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ فهو من باب السبك على حد: الذي جاء زيد. فالذي في الآية مبتدأ وخبره الرحمن، وقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ .. صلة «الذي» وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، اعتراض في الكلام ومعناه ما قررناه؛ أي استتم واستكمل خلقه بالعرش، في الآية. اهـ. هذا التأويل الحسن وهو سائغ عربية ونحوية مخرج من كل شبهة واردة في الآية، وقد نقلته من شرح الشيخ عليش على الإضاءة ببعض زيادات واستدلالات وتغيير مني يميز ذلك من وقف على المنقول منه. قال: وتأويل أبي طاهر هذا أشار إليه في فتح الباري، فقال: وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ فعلى هذا، فمعنى استوى على العرش أتم الخلق، وخص لفظ العرش لكونه أعظم الأشياء. و«على» في قوله: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ بمعنى «إلى»، فالمراد على هذا انتهى إلى العرش، أي فيما يتعلق بالعرش؛ لأنه خلق الخلق شيئًا بعد شيء. قلت: ولا يرد على هذا أن العرش من أول المخلوقات لأنه قال فيما يتعلق بالعرش. لا نفس العرش والضمير على هذا التأويل في ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ راجع إلى الخلق أيضًا، كما في التأويل السابق. فمعناه استوى أي كمل الخلق منتهيًا إلى العرش، إذ لا شيء فوقه كما مر. فالتأويلان سيان إلا أن «على» في الأول بمعنى «الباء»، وفي الثاني بمعنى «إلى» وحروف الجر تعاقبها في كلام العرب غير محصور)[1]. قلت وهذا الوجه هو كذلك اختيار ابن حزم رحمه الله في الفصل، قال: (القول الرابع في معنى الاستواء هو أن معنى قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ أنه فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء ويبين ذلك أن رسول الله ﷺ ذكر الجنات وقال:

(1) من ص 360 إلى ص363.

«فاسألوا الله الفردوس الأعلى، فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة، وفوق ذلك عرش الرحمن». فصح أنه ليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء، ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان فقد لحق بقول الدهرية وفارق الإسلام، والاستواء في اللغة يقع على الانتهاء، قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[1] أي فلما انتهى إلى القوة والخير، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[2] أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه. وبالله تعالى التوفيق. قال أبو محمد ﷺ: وهذا هو الحق، وبه نقول لصحة البرهان به وبطلان ما عداه[3]

التأويل السادس:

قال الزركشي رحمه الله في البرهان: (قال الأستاذ[4]: والصواب ما قاله الفراء والأشعري، وجماعة من أهل المعاني، أن معنى قوله: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ أقبل على خلق العرش وعمد إلى خلقه فسماه استواء، كقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ أي قصد وعمد إلى خلق السماء، فكذا ها هنا. قال: وهذا القول مرضي عند العلماء ليس فيه تعطيل ولا تشبيه)[5]، وقال صاحبا المواقف وشرحه رحمهما الله: (وقيل: هو - أي الاستواء

(1) القصص: 14.

(2) فصلت: 11.

(3) جـ2، ص116 فما بعدها وقوله: بطلان ما عداه. قلت: لا يخفى عليك ما في هذا الزعم.

(4) الظاهر أنه الأستاذ إسماعيل الضرير، فقد ذكر هو نفسه قبل هذا التأويلين فاسدين سيأتيانك بعدا وقال في أولهما: (حكاه الأستاذ إسماعيل الضرير في تفسيره) وأيضًا فإنه سيستأنس لذلك بقول صاحب الإتقان في تأويلنا هذا: (وقال إسماعيل الضرير: إنه الصواب) جـ2،ص7، وإسماعيل هذا قال عنه محقق البرهان: (سمي تفسيره صاحب كشف الظنون الكفاية وهو إسماعيل بن أحمد ابن عبدالله الحيري أبو عبد الرحمن الضرير المفسر المقرئ المحدث، توفي بعد سنة 430 نكت الهميان119) جـ2، ص81.

(5) المرجع السابق منه ص82.

هاهنا– القصد، فيعود إلى صفة الإرادة نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ أي قصد إليها، ثم ضعفاه، قالا: وهو بعيد. إذ ذلك تعدى بإلى كالقصد دون على كالاستيلاء، قال المحشي مولى حسن جلبي في تتميم هذا التضعيف: (قوله إذ ذلك تعدى بإلى والتضمين خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا ضرورة)[1]، ولكنك خبير بأن الفراء رحمه الله قد أفاد فيما مر أن الاستواء بمعنى الإقبال بالقصد كهو كلاهما يتعدى بعلى تعديه بإلى، فهذا التضعيف إذن هو الضعيف.

التأويل السابع:

ما حكاه البخاري رحمه الله عن مجاهد تعليقًا فقال: (قال مجاهد: استوى علا على العرش)[2]. وقصده – والله أعلم – العلو بالمنزلة والسلطان لا بالجهة والمكان، أي علت منزلته تعالى على منزلة العرش الذي هو أكبر الخلق، وعلى غيره إذن بطريق الأولى علوًا لا يقادره قدره بدلالة ثم، وإنما قلنا ذلك لضرورة ما عرفت من البرهان الذي يبعد أشد البعد أن يخفى أمره على علماء السلف الأفضلين من أمثال مجاهد رحمه الله على استحالة الجهة والمكان عليه تعالى. وممن نص على إرادة هذا المعنى من الاستواء كذلك أبو الحسن الطبري رحمه الله، قال البيهقي رحمه الله في الأسماء والصفات: وفيه البيان بما قلناه من علو المنزلة لا علو المكان (وذهب أبو الحسن علي بن محمد الطبري في آخرين من أهل النظر، إلى أن الله تعالى في السماء فوق كل شيء مستو على عرشه بمعنى أنه عال عليه، ومعنى الاستواء الاعتلاء كما يقول :استويت على ظهر الدابة واستويت على السطح بمعنى علوته، واستوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي بمعنى علا في الجو، فوجد فوق رأسي، والقديم سبحانه عال[3] على عرشه لا قاعد ولا قائم

(1) المجلد الثالث ص91.

(2) كتاب التوحيد جـ4، ص280.

(3) قال الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه عليه: (ويقع وصف الله سبحانه بالعلو على العرش في كلام المصنف وكلام ابن مهدي الطبري، ومرادهما ليس العلو الحسي وإلا لما استقام الشرح الذي يلي إثبات العلوّله تعالى، حيث تجدهما يجردان العلو عن جميع لوازم العلو الحسي، فظهر أنهما =

ولا مماس ولا مباين عن العرش يريد به مباينة الذات التي هي بمعنى الاعتزال أو التباعد، لأن المماسة والمباينة التي هي ضدها والقيام والقعود من أوصاف الأجسام، والله – عز وجل – أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، فلا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام، تبارك وتعالى. وحكى الأستاذ أبو بكر بن فورك هذه الطريقة عن بعض أصحابنا أنه قال استوى بمعنى علا، ثم قال: ولا يريد بذلك علوًا بالمسافة والتحيز والكون في مكان متمكنًا فيه، ولكن يريد معنى قول الله عز وجل: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾[1] أي من[2] فوقها على معنى نفي الحد عنه، وأنه ليس مما يحويه طبق أو يحيط به قطر. ووصف الله سبحانه وتعالى بذلك طريقة الخبر فلا تتعدى ما ورد به الخبر، قلت: وهو على هذه الطريقة من صفات الذات، وكلمة «ثم» تعلقت بالمستوى عليه لا بالاستواء، وهو كقوله: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾[3] يعني ثم يكون عملهم فيشهده، وقد أشار أبو الحسن علي بن إسماعيل إلى هذه الطريقة حكاية فقال: وقال بعض أصحابنا: إنه صفة ذات ولا يقال لم يزل مستويًا على عرشه، كما أن العلم بأن الأشياء قد حدثت من صفات الذات، ولا يقال لم يزل عالمًا بأن قد حدثت، ولما حدثت بعد، قال: وجوابي هو الأول[4] وهو

= يريدان علو الشأن والمكانة كما هو طريق أهل الحق، فلا تغفل مع الغافلين فتجعل كلام هؤلاء من قبيل العلو الحسي الذي يتخيله أمثال الذهبي من المغفلين).

(1) الملك: 16.

(2) وقال هنا أيضًا: (وهذا إخراج للآية عن ظاهرها من غير داع، فليكن «من في السماء» هو خاسف سدوم بأمر الله سبحانه. وأبو بكر بن فورك على جلالة قدره في علم أصول الدين كثيرًا ما يطيش سهمه في باب التأويل، وإن كان مراده بالعلو علو المكانة والشأن كما أطبق على ذلك الجميع والمتعين هو ما رجحه الأشعري، أعني عد الاستواء فعلًا يفعله لا صفة ذاتيه) قلنا :لا يتعين فيه، بل هو تأويل غير كاف لصرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي عرفت بالبرهان امتناعه، فكل هذه التأويلات إذن خير منه.

(3) يونس: 46.

(4) يعني ما تقدم عنه في التعليق أول هذا الاتجاه من كون الاستواء فعلا فعله الله في العرش، سماه كذلك.

أن الله[1] مستو على عرشه، وأنه فوق الأشياء بائن منها بمعنى أنها لا تحله ولا يحلها ولا يمسها ولا يشبهها، وليست البينونة بالعزلة، تعالى الله ربنا عن الحلول والمماسة علوًّا كبيرًا[2] واختاره كذلك ابن بطال رحمه الله، قال فيما نقل عنه الحافظ في الفتح: (وأما تفسير استوى بعلا فهو صحيح وهو المذهب الحق، وقول أهل السنة: لأن الله سبحانه وصف نفسه بالعلي وقال: ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[3]، وهي صفة من صفات الذات، وأما من فسره بارتفع ففيه نظر لأنه لم يصف به نفسه)[4].

فهذه هي التأويلات القوية، وخيرها أولها كما سبق عن الكوثري، وثم أخرى دونها، وبعضها في غاية الضعف. منها:

التأويل الثامن:

قال صاحب استحالة المعية بالذات: (السادس: نقل محيي السنة البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين أن معناه ارتفع، وقال أبو عبيد والفراء وغيرهما بنحوه. وقد قال ابن بطال فيما مر عنه قريبًا إن تفسيره بارتفع فيه نظر؛ لأنه لم يصف به نفسه. واعترض من قال به بأن علا بمعنى ارتفع من غير فرق، وقد أبطلتموه لما في ظاهره من الانتقال من سفل إلى علو وهو محال على الله تعالى، فليكن «علا» كذلك، ورد هذا الاعتراض بأن الله تعالى وصف نفسه بالعلو كما مر، ولم يصف نفسه بالارتفاع. وفي لفظ الارتفاع إيهام لم يكن في لفظ العلو فيصح وصفه تعالى بالعلو دون الارتفاع، يعني أن وصفه تعالى نفسه بالعلو دون الارتفاع موجب للفرق بين اللفظين[5]

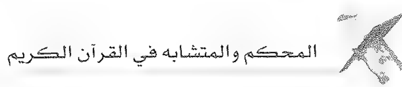
(1) وقال هنا أيضًا: (والأجدر بالمقام أن يقال: استوى بدل مستو؛ لأنه لم يرد إطلاق لفظ مستو عليه سبحانه، لا في الكتاب ولا في السنة، فلا تستبدل الصفة بالفعل) وهو حسن.

(2) ص410 فما بعدها.

(3) النحل: 1.

(4) جـ17، ص176.

(5) ص364.



التأويل التاسع:

قال الزركشي في البرهان: (وقيل: تم الكلام عند قوله: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾. ثم ابتدأ بقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ ۝٥ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾. وهذا ركيك يزيل الآية عن نظمها ومرادها)[1] زاد السيوطي في الإتقان: قلت: (ولا يتأتى له في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[2]) وهو بين.

التأويل العاشر:

ما نقله البيهقي في الأسماء والصفات عن الشيخ الأشعري قال: (وقد قال بعض أصحابنا: إن الاستواء صفة الله تعالى بنفي الإعوجاج عنه).

قال الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه عليه: (لا محصل لهذا المعنى هنا، وقد توسع ابن حزم في رد ذلك)[3].

وقال ابن حزم رحمه الله في الفصل: (وقال بعض أصحاب ابن كلاب: إن الاستواء صفة ذات، ومعناه نفي الاعوجاج. قال أبو محمد ﷺ: وهذا القول في غاية الفساد لوجوه؛ أحدها: أنه تعالى لم يسم نفسه مستويًا، ولا يحل لأحد أن يسمي الله تعالى بما لم يسم به نفسه[4]؛ لأن من فعل ذلك فقد ألحد في أسمائه وتعدى حدود الله، أي مال عن الحق، وقد حد الله تعالى حدودًا فقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[5].

وثانيها: أن الأمة مجمعة على أنه لا يدعو أحد فيقول: يا مستوي ارحمني. ولا يسمي ابنه عبد المستوي[6].

(1) جـ2 ص81.

(2) جـ2 ص7.

(3) ص411 فما بعدها.

(4) أي بإطلاق هذه الصفة عن قيد التعلق بالعرش كما هو الشأن في صفات الذات كالعليم ونحوه، إنما قيد ذلك بكونه على العرش مما يتبادر منه تبادرًا بينًا أنه من صفات الفعل، والله أعلم.

(5) الطلاق: 1.

(6) أي مع كون المتبادر من كون الشيء من صفات ذاته تعالى أن يصح استعماله عند الكافة، ثم هذا الإجماع إن كان قد أخذه من مجرد عدم الاستعمال فقد عرفت ما فيه، وأما إن كان أخذه من نص لأهل الإجماع على الحظر بالفعل وهو ما لا ينبغي غيره في نقل الإجماع، ففيه الدلالة حقًّا، والله أعلم.

وثالثها: أنه ليس كل ما نفي عن الله عز وجل وجب أن يوقع عليه ضده؛ لأننا ننفي عن الله تعالى السكون، ولا يحل أن يسمى الله متحركًا، وننفي عنه الحركة، ولا يجوز أن يسمى ساكنًا، وننفي عنه الجسم، ولا يجوزا أن يسمى سمامًا، وننفي عنه النوم، ولا يجوز أن يسمى يقظان ولا منتبهًا، ولا أن يسمى لنفي الانحناء عنه مستقيمًا، وكذلك كل صفة لم يأت بها النص[1]، فكذلك الاستواء والاعوجاج منفيان عنه معًا سبحانه وتعالى، وتعالى الله عن ذلك، لأن كل ذلك من صفات الأجسام ومن جملة الأعراض والله قد تعالى عن الأعراض.

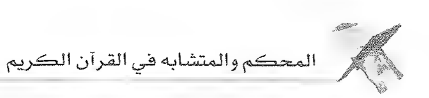
ورابعها: أنه يلزم من قال بهذا القول الفاسد أن يكون العرش لم يزل، تعالى الله عن ذلك، لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش؛ فلو كان الاستواء لم يزل لكان العرش لم يزل وهذا كفر.

وخامسها: أنه لو كان الاستواء هاهنا الاعوجاج لم يكن لإضافة ذلك إلى العرش معنى، ولكان كلامًا فاسدًا لا وجه له[2]. فإن اعترضوا فقالوا: إنكم تسمونه سميعًا بصيرًا، وأنه لم يزل كذلك، فيلزمكم على هذا أن المسموعات والمبصرات لم تزل. قلنا لهم وبالله تعالى نتأيد: هذا لا يلزمنا؛ لأننا لا نسمي الله عز وجل إلا بما سمى به نفسه فنقول: قال الله تعالى: ﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.. فقلنا بذلك إنه لم يزل وهو السميع البصير بذاته كما

---

(1) لا يقال الاستواء قد أتى به النص، لأنا نقول إنما أتى بالمقيد كما سبق، ومقتضى دعواكم هو المطلق كما هو الشأن في صفات الذات، فلم يأت إذن به على هذا المعنى أصلًا.

(2) إن قيل: هلاّ أخذت هذه الأوجه كلها ما عدا الثالث منها على تفسيري الاستواء بالعلو والارتفاع اللذين هو بهما من صفات الذات فإن هذه الأوجه على الوجه الذي شرحت هنا، جلية الورود لا محالة على مطلق كون الاستواء صفة ذات، وليس على خصوص كونها بهذا التأويل. إن قيل ذلك فإنا نقول: إنما ذاك لما عرفت من حكمة تخصيص الاستواء على ذينك التفسيرين بالعرش هناك، وأنها بيان التفاوت العظيم بين علو منزلته تعالى وبين منزلة أكبر الخلق، وهو مالا ينافي كون الاستواء هناك من صفات الذات أصلًا كما هو بين، بخلافه على ما نحن فيه؛ فإنه لا وجه فيه لمثل هذا التقييد أصلًا كما رأيت؛ فكان الإطلاق عن هذا القيد هنا إذن هو الحتم كما قلنا؛ بحيث إذا تخلف مثل هذا الإطلاق كما هو حاصل بالفعل، كان ذلك لا محالة بينة فساد خصوص هذا التأويل، وبالله التوفيق.



هو، ولا نقول لا يسمع ولا يبصر، فنزيد على ما أتى به النص شيئًا.. ونحن نقول :إنه تعالى لم يزل سميعًا للمسموعات، بصيرًا بالمبصرات، يرى المرئيات ويسمع المسموعات. ومعنى هذا كله أنه عالم بكل ذلك[1]، كما قال تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾[2]، وهذا كله معنى العلم الذي لا يقتضي وجود المعلومات لم تزل؛ لكن يعلم ما يكون أنه سيكون على حقيقته، ويعلم ما هو كما هو، ويعلم ما قد كان كما قد كان، وهذا نجده حسًّا ومشاهدة وضرورة؛ لأننا فيما بيننا قد نعلم أن زيدًا سيموت وموته لم يقع بعد، وليس هكذا قولهم في الاستواء لأنه مرتبط بالعرش. فإن قالوا لنا: فإذن معنى سميع بصير هو معنى عليم فقولوا إنه تعالى يبصر المسموعات ويسمع المرئيات. قلنا وبالله تعالى التوفيق: ما يمنع من هذا ولا ننكره، بل هو صحيح؛ لأن الله تعالى إنما قال أسمع وأرى، فهذا إطلاق له على كل شيء على عمومه، وبالله تعالى التوفيق)[3].

نعم لو جعله على هذا التفسير من صفات الفعل بأن يعني بالاعتدال الذي هو مقتضى ما فسره به القيام بالعدل في الخلق والتدبير. على مثل ما قال ابن اللبان ما كان بعيدًا.

التأويل الحادي عشر:

قال الزركشي رحمه الله في البرهان: (وقيل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فجعل «علا» فعلًا لا حرفًا[4]. حكاه الأستاذ إسماعيل الضرير في تفسيره ورد بوجهين: أحدهما أنه جعل «على»[5] فعلًا، ومصاحف أهل الشام والعراق والحجاز قاطعة بأن «على» هنا

---

(1) لو جعل ذلك على معنى التعلق الصلوحي عند عدم المسموع والمبصر والتنجيزي عند وجودهما لكان أحسن وأبعد عن صرف السمع والبصر عن حقيقتهما المتبادرة منهما بلا ضرورة والله أعلم.

(2) طه: 46.

(3) ج2، ص115 فما بعدها.

(4) عبارة السيوطي في الإتقان: (رابعها أن التقدير: الرحمن علا؛ أي ارتفع من العلو، والعرش له استوى) جـ2،ص7.

(5) فيما بين أيدينا جعل الصفة فعلًا، ولا نحسب له وجهًا، والصواب من الإتقان.

حرف[1]، ولو كان فعلًا لكتبوها باللام ألف كقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[2]. والثاني أنه رفع العرش ولم يرفعه أحد من القراء[3]). قلت: هذان الوجهان أعدل وأقطع في الرد مما رواه صاحب الأسماء والصفات بسنده عن ابن الأعرابي قال: (قال لي أحمد بن أبي داود: يا أبا عبدالله يصح هذا في اللغة، ومخرج الكلام: الرحمن علا؛ من العلو، والعرش استوى. قال: قلت: يجوز على معنى، ولا يجوز على معنى؛ إذا قلت: الرحمن علا؛ من العلو، فقد تم الكلام، ثم قلت: العرش استوى. يجوز إن رفعت العرش لأنه فاعل[4]، ولكن إذا قلت: له ما في السموات وما في الأرض فهو العرش، وهذا كفر)[5]، فإنه قد ترك في الجواب ما لا دافع له البتة فلم يدفع به. أعني هذين الوجهين، على حين دفع بما لا يتم له به الدفع؛ إذ مبنى جوابه على مسألة وجوب عود الضمير على أقرب مذكور كما هو بين، وهو ما لا يمتنع أن تصرف عنه القرائن. كأن يتمسك هنا بما علم من الدلائل الخارجية على تفرده تعالى بالملك وربوبيته للعرش نفسه فضلًا عما في السماوات وما في الأرض ... إلخ، فيقطع بسبب ذلك بعدم عود الضمير إلى العرش وإن تأخر وتعين عوده إلى الرحمن، وإن تقدم فلا يتم للشيخ جوابه أصلًا، كما هو جلي، والله أعلم.

التأويل الثاني عشر:

قال الزركشي في البرهان: (وقال أبو عبيد: بمعنى صعد. ورد بأنه يوجب هبوطًا منه تعالى حتى يصعد، وهو منفي عن الله)[6].

(1) عبارة صاحب الإتقان بدل هذا: (وهي حرف هنا باتفاق).

(2) المؤمنون: 91.

(3) جـ2، ص81.

(4) أي في المعنى وإلا فكونه مبتدأ مما لا يخفى شأنه على من له أدنى اطلاع على صنعة النحو فضلًا عن أحد علمائه كابن الأعرابي رحمه الله.

(5) ص415.

(6) جـ2، ص81.



التأويلات الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر:

ما رواه صاحب الأسماء والصفات رحمه الله بسند فيه سلسلة الكذب عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ يقول: استقر على العرش. ويقال: امتلأ به. ويقال: قائم على العرش وهو السرير. قال: وبهذا الإسناد في موضع آخر عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ يقول: استوى عنده الخلائق القريب والبعيد، وصاروا عنده سواء. ويقال: استوى استقر على السرير. ويقال: امتلأ به. فهذه الرواية منكرة، وإنما أضاف في الموضع الثاني القول الأول إلى ابن عباس رضي الله عنهما دون ما بعده، وفيه أيضًا ركاكة، ومثله لا يليق بقول ابن عباس رضي الله عنهما إذا كان الاستواء بمعنى استواء الخلائق عنده، فأين المعنى في قوله :على العرش.وكأنه مع سائر الأقاويل فيها من جهة من دونه، وقد قال في موضع آخر بهذا الإسناد: استوى على العرش، يقول: «استقر أمره على السرير. ورد الاستقرار إلى الأمر». وأبو صالح هذا والكلبي ومحمد بن مروان كلهم متروك عند أهل العلم بالحديث، لا يحتجون بشيء من رواياتهم لكثرة المناكير فيها وظهور الكذب منهم في رواياتهم، ثم أورد من شهادة هذه السلسلة على نفسها بالكذب وتوهين علماء الحديث لها-إلى أن قال- قلت: وكيف يجوز أن يكون مثل هذه الأقاويل صحيحة عن ابن عباس رضي الله عنهما، ثم لا يرويها ولا يعرفها أحد من أصحابه الثقات الأثبات مع شدة الحاجة إلى معرفتها؟!

وما تفرد به الكلبي وأمثاله يوجب الحد، والحد يوجب الحدث لحاجة الحد[1] إلى حاد خصه به، والباري قديم لم يزل)[2].

قلت: عرفت أن الاستقرار على فرض صدوره منه يراد به استقرار الأمر، وأما امتلاء العرش والقيام عليه على فرض صدور هذين التأويلين منه ﵄ على بلوغ ذلك الغرض من

(1) قال الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه عليه: (وقد تواقح بعض متأخري الحشوية إلى حد أن ألف جزءًا في إثبات الحد والجلوس لله سبحانه كما سبق، وهو محفوظ بظاهرية دمشق وعليه خطوط أناس من متأخريهم بالتسميع، وما هو إلا رجوع إلى الوثنية الأولى)، قلت: تقدم لك أيضًا من كلام عثمان بن سعيد الدارمي، ما ينطق بمثل هذا التوقح، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(2) من ص413 إلى ص415.

البعد أقصى غاية – فلا ريب أن مراده حينئذ إنما هو الامتلاء بالعظمة والسلطان والقيام بهما كذلك، على حد قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[1]. وقولنا: فلان قائم على هذا الأمر وبه خير قيام. أي قادر عليه ومدبر إياه، لا يتصور أن يراد منهما المعنى الجسماني أصلًا. ثم قوله في أحد هذه الأربعة: قد استوى عنده الخلائق ...إلخ.

قلت: مثله في هذه الركاكة وورود ما أورده عليه البيهقي رحمه الله ما ذكره صاحب استحالة المعية بالذات– وهو التأويل السابع عشر– قال: (الأول –يعني من تأويلاته– سئل جعفر بن نصير رحمه الله عن الاستواء فقال: استوى علمه بكل شيء، فليس شيء. أقرب إليه من شيء قال: فجعل الاستواء مرادًا به استواء العلم بكل شيء)[2].

ومن عجب أن الشيخ رحمه الله لم يورد عليه مأخذًا.

نعم لو جعل استواء العلم على العرش بمعنى هيمنته عليه وإحاطته به، أي بحيث لا يخرج شيء منه – على عظمة غاية علمه عن علمه – تعالى، دع عنك ما هو دونه كما جعل غيره استواء الرحمة فقال في استغاثاته: (يا من استوى برحمانيته على العرش فصار العرش غيبًا في رحمانيته كما صارت العوالم غيبًا في عرشه)[3]– ما كان بعيدًا، ولكن هذا ما لا يمكن أن تفي به عبارته أصلًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. فهذا ما يتعلق بالاستواء، والله أعلم.

---

(1) الرعد: 33.

(2) ص358.

(3) انظر الحكم العطائية مع شرحها لابن عباد النفري الرندي والشيخ عبدالله الشرقاوي جـ2، ص102 فما بعدها.

بقية ما تشبثوا به من النقل في إثبات الجهة

وأما بقية ما تشبثوا به:

(1) فمن ذلك الآيات المشتملة على ذكر الفوق كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[1]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[2]، قال الإمام رحمه الله في أساس التقديس: فجوابه أن لفظ الفوق (كما يستعمل في الجهة يستعمل)[3] في الرتبة والقدرة، قال الله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[4]، ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾[5]، ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[6] والمراد بالفوقية في هذه الآيات الفوقية بالقهر والقدرة[7]، وقال تعالى ﴿بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[8] أي أزيد منها في صفة الصغر والحقارة، وإذا كان لفظ الفوق محتملًا للفوق في الجهة، والفوق في الرتبة، فلم حملتموه على الفوق في الجهة؟ والذي يدل على أن المراد بلفظ الفوق هاهنا الفوق بالقدرة والمكنة وجوه:

الأول أنه قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[9] والفوقية المقرونة بالقهر هي الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة، بدليل أن الحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة

---

(1) الأنعام: 61.

(2) النحل: 50.

(3) ما بين القوسين ساقط مما بين أيدينا، ولا نحسب ذلك إلا من الناسخ.

(4) يوسف: 76.

(5) الأعراف: 127.

(6) الفتح: 10.

(7) إلا الآية الأولى فالمراد بها فوقية الرتبة كما لا يخفى.

(8) البقرة: 26.

(9) الأنعام: 18.

ولا يقال فوق السلطان فقط، إلى أن قال[1]: فثبت أن الكمال والفضيلة إنما تحصل بسبب الفوقية بمعنى القدرة والسلطنة، وكان حمل الآية عليه أولى. أما قوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[2] ففيه جواب آخر[3] وهو أنه يحتمل أن يكون قوله: ﴿مِّن فَوْقِهِمْ﴾ صلة لقوله: ﴿يَخَافُونَ﴾. أي يخافون من فوقهم ربهم: وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم)[4].

وعبارة الزمخشري رحمه الله في آية الأنعام: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[5] تصوير للقهر والغلبة والعلو بالغلبة والقدرة كقوله ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾. والله أعلم.

ب- ومن ذلك المشتملة على لفظ العلو كقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾، وقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[6] قال الإمام رحمه الله في المرجع نفسه: (فالجواب أن لفظ العلو كما يستعمل في العلو بسبب الجهة فقد يستعمل أيضًا في العلو بسبب القدرة[7]، فإنه يقال: السلطان أعلى من غيره. ويكتب في أمثلة السلاطين: الديوان الأعلى. ويقال لأوامرهم: الأمر الأعلى. ويقال لمجالسهم: المجلس الأعلى.

والمراد في الكل العلو بمعنى القهر والقدرة، لا بسبب المكان والجهة، وأيضًا قال الله تعالى لموسى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[8]، وقال: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟

(1) بقي مما ذكره وجهان؛ أما أحدهما فهو ما مر في موضعه من معارضتنا للمشبهة بآيات المعية والقرب، وأما الآخر فهو ما لا يصلح إيراده إلا على خصوص من قال منهم بوجود الجهة، وأما من قال بعدمها فلا يتأتى وروده عليه البتة، وقد مر ذلك في موضعه من هذا البحث أيضًا.

(2) النحل: 50.

(3) أي فوق ما تقدم ففيه إذن وجهان كما قال غيره.

(4) من ص158 إلى ص 160.

(5) آية 18.

(6) الأعلى: 1.

(7) أي والرتبة أيضًا كما يتبين مما سيذكر من المثل.

(8) طه: 68.

وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾[1]، وقال: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾[2]، وقال فرعون: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[3]. والعلو في هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة لا بمعنى بالجهة) انتهى المقصود منه[4].

جـ- ومن ذلك الآيات المشتملة على الرفع والصعود والعروج إليه كقوله سبحانه في شأن عيسى عليه السلام: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾[5]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[6]، وقوله: ﴿مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[7].

قال العلامة الجمل في الآية الأولى: (قوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ أي إلى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تعالى، نظير ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾، كما في الفخر، وهذا الموضع هو السماء الثالثة كما في حديث الجامع الصغير: «آدم في السماء الدنيا تعرض عليه أعمال ذريته، ويوسف في السماء الثانية، وابنا الخالة يحيى وعيسى في السماء الثالثة....» إلخ. وفي بعض المعاريج أنه في السماء الثانية. اهـ شيخنا)[8].

وقال القرطبي رحمه الله في الثانية بعد كلام: «والصعود هو الحركة إلى فوق وهو العروج أيضًا، ولا يتصور ذلك في الكلام لأنه عرض، لكن ضرب صعوده مثلًا لقبوله لأن موضع الثواب فوق وموضع العذاب أسفل.

(1) آل عمران: 139.

(2) التوبة: 40.

(3) النازعات: 24.

(4) ص160.

(5) النساء: 158.

(6) فاطر: 10.

(7) المعارج: 3،4.

(8) الفتوحات الإلهية جـ1، ص444.

وقال الزجاج: يقال: ارتفع الأمر إلى القاضي. أي علمه، فهو بمعنى العلم، وخص الكلام الطيب بالذكر لبيان الثواب عليه. وقوله: إليه. أي إلى الله يصعد. وقيل: يصعد إلى سمائه، والمحل الذي لا يجرى فيه لأحد غيره الحكم. وقيل: يحمل الكتاب الذي كتب فيه طاعات العبد إلى السماء)[1].

وقال الألوسي رحمه الله: (وصعود الكلم إليه تعالى مجاز مرسل عن قبوله بعلاقة اللزوم، أو استعارة بتشبيه القبول بالصعود، وجوز أن يجعل الكلم مجازًا عما كتب فيه بعلاقة الحلول، أو يقدر مضاف؛ أي إليه يصعد صحيفة الكلم الطيب، أو يشبه وجوده الخارجي هنا، ثم الكتابي في السماء بالصعود، ثم يطلق المشبه به على المشبه، ويشتق منه الفعل على ما هو المعروف في الاستعارة التبعية).

وقال الإمام رحمه الله في الثالثة:

(فجوابه أن المعارج جمع معرج وهو المصعد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾[2]. وليس في هذه الآيات بيان أن تلك المعارج معارج لأي شيء، فسقطت حجتهم في هذا الباب، بل يجوز أن تكون تلك المعارج معارج لنعم الله تعالى أو معارج الملائكة أو معارج لأهل الثواب[3].

(1) جـ14، ص329.

(2) الزخرف:33

(3) عبارة العلامة الجمل رحمه الله في تعليقه على قول المحلي في هذه الآية: (﴿ذِى الْمَعَارِجِ﴾ مصاعد الملائكة وهي السماوات) قوله: (﴿ذِى الْمَعَارِجِ﴾ أي صاحبها بمعنى أنه خلقها على وجه خاص بحيث لم يكن للعبد مدخل في خلقها أصلًا، وقوله: مصاعد الملائكة. إشارة إلى أن العروج بمعنى الصعود، والمعارج جمع معرج بفتح الميم وهو موضع الصعود لا بكسرها لأنه آلة الصعود، وهو غير مناسب لهذا المقام، وفي زاده: ثم إن المراد بالمعارج؛ إما معارج الأعمال الصالحة فإنها تتفاوت بحسب اجتماع الآداب والسنن وخلوص النية وحضور القلب، وإما معارج المؤمنين في سلوكهم في مراتب المعارف الإلهية، ولا شك في تفاوت طبقات أولياء الله في ذلك أو معارجهم في دار ثوابهم وهي الجنة، وإما معارج الملائكة ومنازل ارتفاعهم بحسب الأمكنة وهي السماوات، أو بحسب الفضائل الروحانية والمعارف وبحسب تفاوت قوتهم في تدبير هذا العالم فإنهم متفاوتون في ذلك) الفتوحات الإلهية جـ4، ص 404.



وأما قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[1] فنقول: ليس المراد من حرف «إلى» في قوله «إليه» المكان؛ بل المراد انتهاء الأمور إلى مراده، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[2] والمراد انتهاء أهل الثواب إلى منازل العز والكرامة، كقول إبراهيم: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[3]، ويكون هذا إشارة إلى أن دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها بالنسبة إلى أكثر المخلوقات[4]، وفيها انطوى كذلك الحديث عما تشبثوا به من اقتضاء «إلى» في الآيات المشتملة عليها لانتهاء الغاية إليه تعالى فلا نعيده.

د- ومن ذلك المشتملة على الكون في السماء كقوله تعالى ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ ...﴾[5] الآيتين.

قال القرطبي رحمه الله: (قال ابن عباس: أأمنتم عذاب من في السماء إن عصيتموه. وقيل: تقديره: أأمنتم من في السماء قدرته وسلطانه وعرشه ومملكته، وخص السماء وإن عم ملكه تنبيهًا على أن الإله الذي تنفذ قدرته في السماء لا من يعظمونه في الأرض. وقيل: هو إشارة إلى الملائكة وقيل: إلى جبريل، وهو الملك الموكل بالعذاب. قلت: ويحتمل أن يكون المعنى: أأمنتم خالق من في السماء أن يخسف بكم الأرض كما خسفها بقارون... إلى أن قال: وقال المحققون أأمنتم: من فوق السماء كقوله: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾[6]، أي فوقها لا بالمماسة والتحيز لكن بالقهر والتدبير. وقيل: معناه: أأمنتم من على السماء كقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[7] أي عليها، ومعناه أنه مدبرها ومالكها، كما يقال: فلان على العراق والحجاز. أي واليها وأميرها، والأخبار في

(1) المعارج:4

(2) هود:123

(3) الصافات:99

(4) ص162.

(5) الملك:16، 17.

(6) التوبة:2

(7) طه:71

هذا الباب كثيرة صحيحة منتشرة مشيرة إلى العلو. لا يدفعها إلا ملحد أو جاهل معاند، والمراد بها توقيره وتنزيهه عن السفل والتحت، ووصفه بالعلو والعظمة لا بالأماكن والجهات والحدود لأنها صفات الأجسام)[1].

هـ- ومن ذلك المشتملة على مادة النزول كقوله: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾[2]، وقوله: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ﴾[3] وأقول: لا حاجة بنا إلى تأويل أيٍّ من هذه الآيات قط؛ إذ لا مقتضى في كونه تعالى ينزل شيئًا من أعلى إلى أسفل لأن يكون هو تعالى في جهة العلو أصلًا ما سلمنا أنه سبحانه يفعل ما يشاء بقدرته دون اتصال بمفعولاته على ما هو حال الفاعلين في الشاهد، بل بمجرد أن يقول للشيء إذا أراده: كن فيكون، فأما إذا نازعوا في هذا الأصل فليس إلا البرهان العقلي المتقدم في موضعه إذن على استحالة الجسمية عليه تعالى، كما هو في غاية البيان، فلم نحتج في هذا إذن إلى ما تمحله الإمام هنا من الجواب بكون إطلاق الإنزال والتنزيل على القرآن مجازًا وكون إسنادهما إليه تعالى من إضافة الفعل إلى الآمر به لا إلى مباشره،أي أنه من قبيل المجاز العقلي[4].

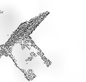
---

(1) جـ18، ص215 فما بعدها.

(2) آل عمران:3،4.

(3) النحل:2.

(4) عبارته في أساس التقديس: (وأما الذي تمسكوا به خامسًا وهو لفظ الإنزال والتنزيل، فجوابه أن مذهب الخصم أن القرآن حروف وأصوات فيكون الانتقال عليها محالًا وكان إطلاق لفظ الإنزال والتنزيل عليها مجازًا بالاتفاق. فلم يجز التمسك به، وأيضًا فقد يضاف الفعل إلى الآمر به كما يضاف إلى المباشر، ألا ترى أنه تعالى أضاف قبض الأرواح إلى نفسه فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾، ثم أضافه إلى ملك الموت فقال: ﴿يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾، ثم أضافه إلى الملائكة فقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾، وأيضًا قال: ﴿وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾، ثم قال: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ كَٰتِبُونَ﴾، وأيضًا قال تعالى: ﴿يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ أي أولياءه، ثم قال: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا﴾ أي أولياءنا، وقال: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ﴾ أي رسوله والمؤمنين، وبالله التوفيق) ص162 فما بعدها.



و- ومن ذلك المشتملة على العندية كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾[1] الآية، وقوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾[2] الآية.

قال القرطبي في الأولى بعد عبارة موهمة عن الزجاج[3]:

(وقال غيره: لأنهم في موضع لا ينفذ فيه إلا حكم الله. وقيل: لأنهم رسل الله، كما يقال: عند الخليفة جيش كثير. وقيل: هذا على جهة التشريف لهم وأنهم بالمكان المكرم، فهو عبارة عن قربهم في الكرامة لا في المسافة)[4].

وقال البيضاوي رحمه الله في الثانية:

(﴿وَمَنْ عِندَهُۥ﴾ يعني الملائكة المنزلين منه لكرامتهم عليه منزلة المقربين عند الملوك) انتهى المقصود منه[5].

ز- ومن ذلك المشتملة على اللقاء كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ الآية وقوله ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ الآية.

قال الإمام: (قالوا واللقاء من صفات الأجسام. يقال التقى الجيشان إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان. واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين، أحدهما أن من لقي إنسانًا أدركه وأبصره فكان المراد من اللقاء

---

(1) الأعراف: 206.

(2) الأنبياء: 19.

(3) نص عبارته: (وقال: عند ربك. والله تعالى بكل مكان لأنهم قريبون من رحمته، وكل قريب من رحمة الله عز وجل فهو عنده. عن الزجاج) جـ7 ص356. فقوله: والله تعالى بكل مكان كلام بين البطلان غفل عنه القرطبي هنا على جلالته وتنبيهه في غير ما موضع من تفسيره على استحالة ذلك عليه تعالى، من هذه المواضع ما قدمنا لك عنه قريبًا، ألم تر إلى قوله هناك: (ووصفه بالعلو والعظمة لا بالأماكن والجهات والحدود لأنها صفات الأجسام) ولكن جل من لا يسهو، اللهم إلا أن يكون ما فهمه من مراد الزجاج أنه بكل مكان سلطانه وقدرته.

(4) نفس المرجع.

(5) ص 353.

هو الرؤية إطلاقًا لاسم السبب على المسبب، والثاني أن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولاً لا حيلة له في دفعه فكان ذلك اللقاء سببًا لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه، فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء)[1] انتهى المقصود منه.

ح – ومن ذلك المشتملة على الحجاب كقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾.

قال الإمام رحمه الله:

(فجوابه لم لا يجوز أن يكون المراد من الحجاب عدم الرؤية؟ وذلك بأن الحجاب يقتضي المنع من الرؤية، فكان إطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازًا من باب إطلاق اسم السبب على المسبب)[2] قال البيضاوي: (ومن أنكر الرؤية جعله تمثيلاً لإهانتهم بإهانة من يُمنع عن الدخول على الملوك أو قدر مضافًا مثل رحمة ربهم أو قرب ربهم)[3].

قلت من أولئك صاحب الكشاف، رحمه الله، إذ حمل الآية الكريمة على أصل مذهبه فقال: (كلا ردعٌ عن الكسب الرائن على قلوبهم، وكونهم محجوبين عنه تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم؛ لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم. ولا يحجب عنهم إلا الأدنياء المهانون عندهم.

قال: إذا اعتروا باب ذي عبية رجبوا والناس من بين مرجوب ومحجوب[4]

(1) أساس التقديس ص 95 فما بعدها.

(2) ص 164.

(3) ص 603.

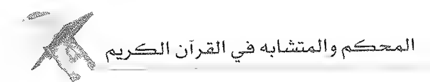
(4) (غزوا قصدوا، وروي اعتروا أي نزلوا به وأصابوه. والعبية الكبر والفخر. قال ﷺ: «إن الله تعالى قد أذهب عنكم عبية الجاهلية بالآباء. الناس رجلان مؤمن تقي وكافر شقي». ورجبة الرجل عظمته. يقول إنهم يلجون أبواب العظماء لا تمنعهم الحجاب بخلاف غيرهم فإنهم تارة وتارة). انظر مشاهد الإنصاف فيما سيأتيك من المرجع.

عن ابن عباس وقتادة وابن أبي مليكة: محجوبين عن رحمته وعن ابن كيسان: عن كرامته)[1] وقد مر لك قولنا في مسألة الرؤية هذه فلا حاجة معه إلى مزيد هنا. والله أعلم.

ط – ومن ذلك ما تشبثوا به من مقالة فرعون لهامان في القصص وغافر وزعمهم تقرير موسى لما فيهما من كون الإله في السماء. قال الإمام في تفسير آيتي غافر[2] بعد ذكر ما ساق من أوجه المشبهة هناك (والجواب: أن هؤلاء الجهال يكفيهم في كمال الخزي والضلال أن جعلوا قول فرعون اللعين حجةً لهم على صحة دينهم. وأما موسى عليه الصلاة والسلام فإنه لم يزد في تعريف إله العالم على ذكر صفة الخالقية فقال في سورة طه: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ وقال في سورة الشعراء ﴿رَبُّكُمۡ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾، ﴿رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَمَا بَيۡنَهُمَآۖ﴾ فظهر أن تعريف ذات الله بكونه في السماء دين فرعون وتعريفه بالخالقية والموجودية دين موسى فمن قال بالأول كان على دين فرعون ومن قال بالثاني كان على دين موسى. ثم نقول لا نسلم أن كل ما يقوله فرعون في صفات الله تعالى فذلك قد سمعه من موسى، بل لعله كان على دين المشبهة فكان يعتقد أن الإله لو كان موجودًا لكان حاصلاً في السماء، فهو إنما ذكر هذا الاعتقاد من قبل نفسه لا لأجل أنه قد سمعه من موسى عليه السلام. وأما قوله ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗاۚ﴾ فنقول لعله لما سمع موسى قال رب السماوات والأرض ظن أنه رب السماوات كما يقال للواحد منا إنه رب الدار بمعنى كونه ساكنًا فيها، فلما غلب على ظنه ذلك حكى عنه. وهذا ليس بمستبعد، فإن فرعون كان قد بلغ في الجهل والحماقة إلى حيث لا يبعد نسبة هذا الخيال إليه فإن استبعد الخصم نسبة هذا الخيال إليه كان ذلك لائقًا بهم لأنهم لما كانوا على دين فرعون وجب عليهم تعظيمه. وأما قوله إن فطرة فرعون شهدت بأن الإله لو كان موجودًا لكان في السماء – قلنا نحن لا ننكر أن فطرة أكثر الناس تخيل إليهم صحة ذلك، لا سيما من بلغ في الحماقة إلى درجة فرعون، فثبت أن هذا الكلام ساقط).

(1) جـ 4 ص 576 من أعلى وأسفل.

(2) 36، 37.



وقال البيضاوي رحمه الله في تفسيرهما:

(ولعله أراد أن يبني له رصدًا في موضع عالٍ يرصد منه أحوال الكواكب التي هي أسباب سماوية تدل على الحوادث الأرضية فيرى هل فيها ما يدل على إرسال الله أو أن يرى فساد قول موسى بأن إخباره من إله السماء يتوقف على اطلاعه ووصوله إليه وذلك لا يتأتى إلا بالصعود إلى السماء. وهو مما لا يقوى عليه الإنسان وذلك لجهله بالله وكيفية استنبائه ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ في دعوى الرسالة)[1] وثم احتمال آخر ذكره الجلال المحلي رحمه الله في تفسيرهما وقال بعد كلام: (قال فرعون ذلك تمويهًا) قال الجمل في حاشيته عليه: (قوله قال فرعون ذلك. أي قوله: ابنِ لي صرحًا... إلخ وقوله تمويهًا أي تلبيسًا وتخليطًا على قومه وإلا فهو يعرف ويعتقد حقية الإله وأنه ليس في جهة ولكنه أراد التلبيس على قومه توصلاً لبقائهم على الكفر، فكأنه يقول لو كان إله موسى موجودًا لكان له محل، ومحله إما الأرض وإما السماء. ولم نره في الأرض فيبقى أن يكون في السماء. والسماء لا يتوصل إليها إلا بسلم. ا هـ شيخنا)[2].

فهذا ما يتعلق بما تشبثوا به في إثبات الجهة من القرآن.

وأما ما تشبثوا به في هذا المجال من الأخبار

فأول ذلك حديث الجارية عند مالك ومسلم.

وأقول هذا القدر من الحديث قد أخرجه صاحب الأسماء والصفات أيضًا ثم أشار إلى اضطراب ألفاظه فقال بعد إذ أخرجه بسندين: (وهذا صحيح قد أخرجه مسلم مقطعًا من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية. وأظنه إنما تركها من الحديث لاختلاف الرواة في لفظه. وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث).

وجلّى لنا هذا الاضطرابَ نوع جلاء الشيخُ زاهد الكوثري في تعليقه عليه، فقال في التعليق على السند عند عطاء بن يسار: (انفرد برواية حديث القوم عن معاوية وقد وقع

(1) ص 492.

(2) الفتوحات الإلهية جـ 4 ص 16.

في لفظ له كما في كتاب العلو للذهبي ما يدل على أن حديث الرسول ﷺ مع الجارية لم يكن إلا بالإشارة. وسبك الراوي ما فهمه من الإشارة في لفظ اختاره. فلفظ عطاء الذي يدل على ما قلنا هو «حدثني صاحب الجارية نفسه الحديث» وفيه: فمد النبي ﷺ يده إليها مستفهمًا من في السماء؟ وقالت: الله. قال: فمن أنا؟ فقالت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مسلمة. وهذا من الدليل على أن أين الله لم يكن لفظ الرسول ﷺ. وقد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث ما تراه من الاضطراب).

وقال في التعليق على ما ذكر البيهقي إن «مسلم» لم يخرج قصة الجارية.

(وقصة الجارية مذكورة فيما بأيدينا من نسخ مسلم[1] لعلها زيدت فيما بعد إتمامًا للحديث. أو كانت نسخة المصنف ناقصة. وقد أشار المصنف إلى اضطراب الحديث بقوله: (وقد ذكرت في كتاب الظهار مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث). وقد ذكر في السنن الكبرى (7 – 387) اختلاف الرواة في لفظ الحديث مع أسانيد كل لفظ من ألفاظهم وهي (أين الله؟ فقالت في السماء) مع لفظ فإنها مؤمنة وبدونه (وأين الله؟ فأشارت إلى السماء بإصبعها) و(من ربك؟ قالت: الله ربي) و(أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم) و(من ربك؟ قالت: الله) وقد توسعنا في شرح الحديث وبيان مبلغ اضطرابه سندًا ومتنًا فيما كتبناه على نونية ابن القيم ص 94 فليراجع، وهناك بغية الباحث[2].

وترى بعض هذا الاختلاف في شرح الموطأ للزرقاني[3] والله أعلم.

هذا، ثم على فرض ثبوت هذه الألفاظ بعينها فقد تأوّله علماؤنا طيّب الله ثراهم، قال الشهاب الخفاجي رحمه الله في شرح الشفاء: (وقد أجاب عنه ابن فورك في كتاب كشف الشكل فقال: أين موضوعه للسؤال عن المكان؟ وتوسعوا فيها فقالوا: أين فلان من فلان؟ لبعد الرتبة المعنوية. فقوله لها أين الله استعلام عن منزلته في قلبها، فأشارت

(1) وقد قدمناها لك منه في موضعها من هذا البحث.

(2) انظر في ذلك كله من ص 421 إلى ص 423.

(3) انظر جـ 5 من ص 13 إلى ص 15.

إلى السماء، أي هو رفيع الشأن عظيم المقدار كما يقال هو في السماء لعلي الرتبة، وكانت خرساء؛ فلذا اكتفى بإشارتها)[1].

وقال النووي رحمه الله في شرحه (فمن قال بهذا – يعني التأويل بما يليق – قال كأن المراد بامتحانها هل هي موحدة تقر بأن الخالق المدبر الفعال هو الله وحده وهو الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء كما إذا صلى المصلي استقبل الكعبة، وليس ذلك لأنه منحصر في السماء كما أنه ليس منحصرًا في جهة الكعبة بل ذلك لأن السماء قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين، أو هي من عبدة الأوثان التي بين أيديهم. فلما قالت في السماء علم أنها موحدة وليست عابدة للأوثان)[2].

ثم لله در ابن اللبان رحمه الله هنا إذ قال: (وأما تقرير الجارية على أن الله في السماء ووصفها بأنها مؤمنة فالحق أن النبي ﷺ لم يعتمد في إيمانها وتقريرها ظاهر لفظها فإن لفظها ليس مفيدًا لتوحيد الله لا على مذهب القائلين بالجهة ولا على غيرهم. أما عند من لا يثبت الجهة فواضح. وأما عند مثبت الجهة فلا أنهم يوافقون على أنه قد عبدت الملائكة والشمس والكواكب وهي في السماء وليس في لفظها ما يخرج هؤلاء عن الإلهية ولا ما يقتضي وصفها بالإيمان. وأقرب احتمال في ذلك أن الجارية أشرق لبصيرتها نور التوحيد في آفاق السماوات تحقيقًا لقوله: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ ﴾ الآية. فلما قال لها: «أين الله؟» فقالت: في السماء أي ظهور نور توحيده في السماء. قال: «أعتقها فإنها مؤمنة». وتحقيق ذلك كونه لم يقل فإنها مسلمة فدل على أن اعتماد النبي ﷺ في تقريرها كان على أمر شهده منها يرجع إلى قلبها لا إلى لفظها مع احتمال لفظها له؛ فلذلك أقرها عليه)[3].

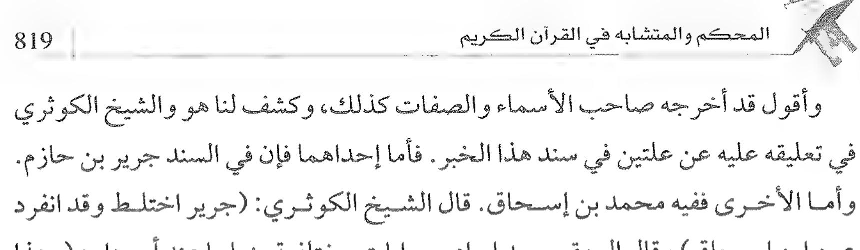
ومن ذلك حديث استشفاع الأعرابي بالله على النبي ﷺ وبالنبي على الله.

---

(1) نسيم الرياض جـ 4 ص 524.

(2) شرح مسلم جـ 5 ص 24.

(3) رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات ص 39.

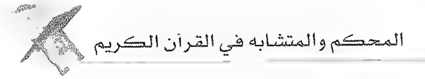


وأقول قد أخرجه صاحب الأسماء والصفات كذلك، وكشف لنا هو والشيخ الكوثري في تعليقه عليه عن علتين في سند هذا الخبر. فأما إحداهما فإن في السند جرير بن حازم. وأما الأخرى ففيه محمد بن إسحاق. قال الشيخ الكوثري: (جرير اختلط وقد انفرد عن ابن إسحاق) وقال البيهقي بعيد إيراده بروايات مختلفة منها ما عند أبي داود (وهذا حديث ينفرد به محمد بن إسحاق بن يسار عن يعقوب بن عتبة. وصاحبا الصحيح لم يحتجا به، إنما استشهد مسلم بن الحجاج بمحمد بن إسحاق في أحاديث معدودة أظنهن خمسة قد رواهن غيره. وذكر له البخاري في الشواهد ذكرًا من غير رواية. وكان مالك ابن أنس لا يرضاه، ويحيى بن سعيد القطان لا يروي عنه. ويحيى بن معين يقول ليس هو بحجة، وأحمد بن حنبل يقول يكتب عنه هذه الأحاديث. يعني المغازي ونحوها، فإذا جاء الحلال والحرام أردنا قومًا هكذا. يريد أقوى منه فإذا كان لا يحتج به في الحلال والحرام، فأولى ألا يحتج به في صفات الله سبحانه وتعالى وإنما نقموا عليه في روايته عن أهل الكتاب، ثم عن ضعفاء الناس وتدليسه أساميهم. فإذا روى عن ثقة وبين سماعه منهم فجماعة من الأئمة لم يروا به بأسًا. وهو إنما روى هذا الحديث عن يعقوب بن عتبة. وبعضهم يقول عنه وعن جبير بن محمد بن جبير. ولم يبين سماعه منهما. واختلف عليه في لفظه كما ترى).

ثم اللفظ الذي رجحه أبو داود ليس هو ما يوهم أن علوه تعالى على عرشه شبيه بالقبة على نحو ما تقدم، إنما هو (أن عرشه على سماواته لهكذا وقال بأصابعه مثل القبة عليه، وأنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب). قال أبو داود: (والحديث بإسناد حديث أحمد بن سعيد – يعني الذي فيه هذا اللفظ لا المتقدم هناك – هو الصحيح[1] وافقه عليه جماعة. قال ورواه جماعة عن ابن إسحاق كما قال أحمد أيضًا). قال البيهقي رحمه الله بعيد نقله هذا عنه: (قلت إن كان لفظ الحديث على ما رواه أحمد بن سعيد الرباطي وتابعه

---

(1) قال الكوثري في تعليقه على هذا الكلام من نقل البيهقي (يعني عن وهب بن جرير بن حازم بخلاف رواية أبي الأزهر عنه لأنها مخالفة لرواية الجماعة عنه لا بمعنى أن الحديث صحيح؛ لأن عنعنة المدلس قادحة كانفراد المختلط) يعني أن الحديث بأي لفظ كان هذا أو المتقدم هناك لا يصح لأن في سنده ما تقدم لك قريبًا من هاتين العلتين. والله أعلم.



عليه يحيى بن معين وجماعة، فالتشبيه بالقبة إنما وقع للعرش، وروايته في رواية يحيى ابن معين أتدري ما الله؟ إن عرشه على سماواته وأرضه لهكذا - بأصابعه مثل القبة - عليها. وكذلك رواه يعقوب بن سفيان الفارسي عن محمد بن يزيد الواسطى عن وهب ابن جرير).

أما تأويل هذا الأطيط على فرض ثبوته، فقد قال البيهقي إثر ما نقلنا لك من قوله في ابن إسحاق (وقد جعله أبو سليمان الخطابي ثابتًا واشتغل بتأويله[1] فقال هذا الكلام إذا أجري على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية. والكيفية عن الله تعالى ومن صفاته منفية. فعقل أن ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة وإنما هو كلام تقريب أريد به تقرير عظمة الله وجلاله، جل جلاله سبحانه، وإنما قصد به إفهام السائل من حيث يدركه فهمه. إذا كان أعرابيًّا جلفًا لا علم له بمعاني ما دق من الكلام وما لطف منه عن درك الأفهام. وفي الكلام حذف وإضمار؛ فمعنى قوله أتدري ما الله، فمعناه أتدري ما عظمته وجلاله. وقوله إنه ليئط به معناه أنه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به إذ كان معلومًا أن أطيط الرحل بالراكب إنما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله، فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله وارتفاع عرشه ليعلم أن الموصوف بعلو الشأن وجلالة القدر وفخامة الذكر لا يجعل شفيعًا إلى من دونه في القدر وأسفل منه في الدرجة. وتعالى الله أن يكون مشبهًا بشيء أو مكيفًا بصورة خلق أو مدركًا بحس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾) انتهى[2].

ومن ذلك حديث الشيخين السابق: لما خلق الله الخلق كتب كتابًا فهو عنده فوق العرش. الحديث.

قال الإمام، رحمه الله: (فالجواب عنه ما تقدم من لفظ «عند» في القرآن)[3].

---

(1) قال الكوثري: (لكن أبطله ابن عساكر في جزئه والسعي في تأويل مثله مما لا طائل تحته ومن الرواة من يزيد فيقول يئط من ثقل الذات وهذه وثنية مكشوفة).

(2) انظر في ذلك كله من ص 417 إلى ص 419.

(3) أساس التقديس ص 165.

ومن ذلك قصة المعراج. قال رحمه الله: (وأما قصة المعراج فالمقصود أنه يريه اللهُ تعالى أنواع مخلوقاته في العالم العلوي والعالم السفلي لتكون مشاهدته للدلائل أكثر فتصير نفسه أقوى وأكمل كما في حق الخليل عليه السلام)[1] أي لا لأنه تعالى في جهة العلو كما يفتري المشبهة، ثم ما يرد في ثنايا هذه القصة لا يخفى تأويله على قارئ هذا البحث بجنس ما تقدم. والله أعلم.

سادسًا: تأويل ما يوهم الأعراض والانفعالات النفسية عليه تعالى في القرآن

قال السيوطي في الإتقان في تأويل آيات الصفات: (ومن ذلك صفة الحب في قوله ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾، ﴿فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾. وصفة الغضب في قوله: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ وصفة الرضا في قوله: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾. وصفة العجب في قوله: ﴿بَلْ عَجِبْتَ﴾ بضم التاء. وقوله: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾. وصفة الرحمة في آيات كثيرة. وقد قال العلماء: كل صفة يستحيل حقيقتها على الله تعالى تفسر بلازمها)[2].

قال الإمام رحمه الله في تأويل الحياء حين يطلق عليه تعالى من كتابه أساس التقديس (القانون الكلي في أمثال هذه الصفات أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام. فإذا وصف الله تعالى بذلك فهو محمول على نهايات الأعراض. لا على بدايات الأعراض. مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولها مبدأ ونهاية. أما البداية فيها فهي التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الوجه الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته، بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه. وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية وهي إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ؛ أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام بل المراد تلك النهاية، وهي إنزال العقاب فهذا هو القانون)[3] وقال البيضاوي

---

(1) ص 167.

(2) جـ 2 ص 8.

(3) ص 147 فما بعدها.

رحمه الله بعد كلام في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا﴾ الآية (وإذا وصف به – يعني الحياء – الباري تعالى، كما جاء في الحديث – وذكر حديثين سيأتيك أحدهما قريبًا – فالمراد به الترك اللازم للانقباض، كما أن المراد من رحمته وغضبه إصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما)[1].

فإطلاق هذه الأسامي إذن عليه تعالى مجاز مرسل علاقته اللازمية عند من يزيدون هذه العلاقة بإطلاق ما هو ملزوم في الشاهد عادة لهذه الغايات عليها. أو السببية عند من يرجع هذه العلاقة إليها[2] بإطلاق ما هو سبب لهذه الغايات في الشاهد عادة عليها أو التقييد بإطلاق جميع هذه الأمور عن قيودها الباطلة في حقه تعالى. ويحتمل وجه آخر وهو أن تكون على سبيل التمثيل. قال صاحب الكشاف رحمه الله بعد كلام في تفسير الآية السابقة: (والحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من تخوف ما يعاب به ويذم. واشتقاقه من الحياة. يقال حي الرجل كما يقال نسي وحشي وشظي الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء[3] جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير منتكس القوة منتقص الحياة كما قالوا هلك فلان حياء من كذا ومات حياء، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء، وذاب حياء، وجمد في مكانه خجلاً.

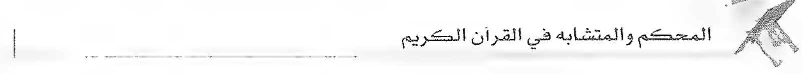
فإن قلت كيف جاز وصف القديم سبحانه به[4] ولا يجوز عليه التغير والخوف والقدم وذلك في حديث سلمان، قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله حيي كريم، يستحي إذا رفع

(1) ص 19.

(2) انظر عروس الأفراس. في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي. بشروح التلخيص جـ 4 ص43.

(3) قال الشيخ محمد عليان المرزوقي في حاشيته عليه: (قوله إذا اعتلت هذه الأعضاء عرق النسا والحشا والشظى. وفي الصحاح الشظى عظم مستدق ملزق بالذراع فإذا تحرك في موضعه قيل قد شظى الفرس) انظره فيما سيأتي من مرجعه.

(4) قال صاحب الانتصاف: (قال محمود رحمه الله إن قلت كيف جاز وصف الله تعالى بالاستحيائية... إلخ قال أحمد رحمه الله: ولقائل أن يقول ما الذي دعاه إلى تأويل الآية مع أن الحياء الذي يخشى نسبة ظاهره إلى الله تعالى مسلوب في الآية كقولنا: الله ليس بجسم ولا بجوهر في معرض التنزيه والتقديس. وأما تأويل الحديث فمستقيم؛ لأن الحياء فيه ثبت لله تعالى. وللزمخشري أن يجيب بأن =



إليه العبد يديه أن يردهما صفرًا حتى يضع فيهما خيرًا[1] قلت هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وأنه لا يرد يديه صفرًا عن عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج

= السلب في مثل هذا إنما يطرأ على ما يمكن نسبته إلى المسلوب عنه؛ إذ مفهوم نفي الاستحياء عنه في شيء خاص ثبوت الاستحياء في غيره فالحاجة داعية إلى تأويله لما أفضى إليه مفهومه وإنما يتوجه السؤال لو كان الاستحياء مسلوبًا مطلقًا، كقولنا: الله لا يحول ولا يزول. فإن ذلك لا يثبت ومحال، بل يقال: هو مقدس منزه مطلقًا) انظره فيما سيأتي من مرجعه. وقوله إنما يتوجه السؤال لو كان الاستحياء مسلوبًا مطلقًا. قلت في هذا السلب المطلق خلاف أيضًا أعني أنه هل يجوز الاكتفاء بذكر ما لا يليق به تعالى من الأوصاف على سبيل النفي بأن يقال لا يستحي. لا ينام... إلخ. أم لا بد عند إرادة نفيها من تسليط هذا النفي على الوصف بها بأن يقال لا يوصف تعالى بالاستحياء ولا بالنوم مثلاً؟ والصحيح ما أشار إليه هو من جواز ذلك وعدم توجه السؤال عليه. قال الإمام رحمه الله في أساس التقديس: (قال بعضهم إنه لا يجوز إطلاق هذه الألفاظ على طريقة النفي بل يجب أن يقال إنه تعالى لا يوصف فأما أن يقال إنه لا يستحي ويطلق ذلك فمحال لأنه يوهم نفي ما يجوز عليه. وما ذكره الله تعالى في كتابه من قوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ و﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ﴾ فهو وإن كان في صورة النفي لكنه ليس في الحقيقة. بل المراد منه نفي صحة الاتصاف. وكذا قوله: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٖ﴾ وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ يُطۡعِمُ وَلَا يُطۡعَمُۗ﴾ وليس كل ما ورد في القرآن إطلاقه جاز أن يطلق في المخاطبات بل الحكم أنه لا يجوز إطلاق ذلك إلا مع بيان أنه محال ممتنع في حق الله تعالى. وقال آخرون لا بأس بإطلاق هذا النفي؛ لأن هذه الصفات منتفية عن الله تعالى، فكان الإخبار عن عدمها صدقًا. فوجب أن يجوز ذلك النفي. وقد يقال إن الإخبار عن انتفائها يقتضي صحة إطلاقها عليه إلا أنا نقول هذه الدلالة ممنوعة، فإن الإخبار عن عدم الشيء لا دلالة فيه على أن ذلك الشيء جائز عليه أو ممتنع. بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضًا لكان ذلك أحسن من حيث إنه يكون مبالغة في البيان وفي إزالة الإيهام. وليس يلزم من كون غيره أحسن منه كونه في نفسه قبيحًا، والله أعلم) ص 148 فما بعدها.

(1) قال الحافظ في تخريجه (أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديثه بلفظ: «إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرًا» قال الترمذي حسن غريب ورواه بعضهم ولم يرفعه. وفي الباب عن أنس رضي الله عنه أخرجه عبدالرزاق أخبرنا معمر عن أبان عنه وأخرجه أبو نعيم في الحلية من طريق أبان. وأخرجه الحاكم من طريق حفص بن عمر ابن عبدالله بن أبي طلحة قال: حدثني أنس بن مالك رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «إن الله رحيم حيي كريم يستحي من عبده أن يرفع يديه ثم لا يضع فيهما خيرًا». وعن جابر أخرجه أبو يعلى وفيه يوسف بن محمد بن المنكدر وهو متروك وعن ابن عمر رضي الله عنهما أخرجه الطبراني) انظره فيما سيأتي من مرجعه.

إليه حياء منه. وكذلك معنى قوله: «إن الله لا يستحيي» أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يتمثل بها لحقارتها[1] قال ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة. قالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت؟ فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال وهو فن من كلامهم بديع وطراز عجيب منه قول أبي تمام:

من مبلغ أفناء يعرب كلها … أني بنيت الجار قبل المنزل[2]

وشهد رجل عند شريح، فقال: إنك لسبط الشهادة. فقال: إنها لم تجعد عني. فقال لله بلادك. وقبل شهادته. فالذي سوغ بناء الجار وتجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة ولولا بناء الدار لما يصح بناء الجار وسبوطة الشهادة لامتنع تجعيدها ولله درُّ أمر التنزيل وإحاطته بفنون البلاغة وشعبها، لا تكاد تستغرب منها فنًّا إلا عثرت عليه فيه على أقوم مناهجه وأسد مدارجه. وقد استعير الحياء فيما لا يصح فيه.

---

(1) بهذا تتبين سر العدول عن التعبير بالترك الذي هو حقيقة، أعني أن يجري الكلام على التمثيل لما في ذلك من المبالغة كما قاله البيضاوي وأبو السعود رحمهما الله وعبارة الأخير هنا (فالمراد هاهنا عدم ترك ضرب المثل المماثل لترك من يستحي من ضربه وفيه رمز إلى تعاضد الدواعي إلى ضربه وتآخذ البواعث إليه؛ إذ الاستحياء إنما يتصور في الأفعال غير المقبولة للنفس وغير المرضية عندها) انظر تفسيره جـ 1 ص 58، ثم هذا الصنيع من الزمخشري أعدل وأوفق بالقواعد من صنيع البيضاوي رحمهما الله حين جمع على إطلاق الاستحياء على الترك في آن واحد كون ذلك من إطلاق الملزوم على اللازم حسبما نطق ما أسلفا لك من عبارته وكونه في ذات الوقت على سبيل التمثيل حسبما ينطق قوله (وإنما عدل به - يعني الاستحياء - عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة) انظر تفسيره ص 19 وهو كلام خارج عن مقتضى ما تقرر من القواعد كما لا يخفى.

(2) (لأبي تمام، فناء الدار ما امتد من جوانبها وجمعه أفنية ويقال هو من أفناء الناس إذا لم يعلم من أي قبيلة هو، أي من أطرافهم، ويعرب اسم قبيلة وبناء الجار اتخاذه، سماه بناء للمشاكلة التقديرية حيث قرنه بما يبنى وهو المنزل وهو مجاز بجامع مطلق الاتخاذ أو علاقته المجاورة الذهنية أو اللفظية. وهذه العلاقة تجري في كل مشاكلة ولم يرتضه بعضهم واختار أنها إن لم توجد لها علاقة فهي قسم رابع لا حقيقة ولا مجاز ولا كناية) مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف للشيخ محمد عليان المرزوقي، انظره فيما سيأتي من مرجع الكشاف.

إذا ما استحين الماء يعرض نفسه … كرعن بسبت[1] في إناء من الوردِ[2]

وقرأ ابن كثير في رواية شبل يستحي بياء واحد وفيه لغتان التعدي بالجار والتعدي بنفسه، يقولون استحييت منه واستحييته وهما محتملتان هاهنا)[3].

وكذا حكوا الوجهين في العجب فقال صاحب الكشاف، رحمه الله، في قوله تعالى من سورة الصافات: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ (وقرئ بضم التاء أي بلغ من عظم آياتي وكثرة خلائقي أني عجبت منها. فكيف بعبادي وهؤلاء بجهلهم وعنادهم يسخرون من آياتي أو عجبت من أن ينكروا البعث ممن هذه أفعاله. وهم يسخرون ممن يصف الله بالقدرة عليه. فإن قلت كيف يجوز العجب على الله تعالى وإنما هو روعة تعتري الإنسان عند استعظامه الشيء، والله تعالى لا يجوز عليه الروعة؟ قلت: فيه وجهان أحدهما أن يجرد العجب لمعنى الاستعظام. والثاني: أن يتخيل العجب ويفرض[4].

---

(1) قال الشيخ محمد عليان المرزوقي في حاشيته عليه (قوله بسبت في إناء من الورد في الصحاح السبت بالكسر جلود البقر المدبوغة بالقرظ وهو في البيت مجاز كالإناء من الورد) انظره فيما سيأتي من مرجعه.

(2) (**كفانا الربيع العيس من بركاته … فجاءته لم تسمع حداء سوى الرعدِ**
إذا ما استحين الماء يعرض نفسه … كرعن بسبت في إناء من الوردِ)

للمتنبي والعيس: الإبل. والربيع المطر والحداء: الغناء للإبل. والاستثناء متصل على تشبيه الرعد بالحداء وجعله من أفراده. إن كفانا حاجة العيس لكثرته حتى كأنه يعرض نفسه على النوق. ويقال أستحيي وأستحي كما هنا أي إذا خشين من عرض نفسه عليهن أو امتنعن منه. وروي استجبن بالجيم فالموحدة أي أطعنه في عرض نفسه عليهن. وجملة يعرض نفسه حالية واستعار السبت بالكسر وهو الجلد المدبوغ بالقرظ لمشافر النوق على طريق التصريح وكذلك استعار الإناء من الورد للبركة التي كثر زهرها ونورها. وإن لم يكن ذلك الإناء موجودًا، و«فى» بمعنى «من» ويجوز أنه جعل الأرض ظرفا للشرب) مشاهد الإنصاف، انظره فيما سيأتي من مرجعه.

(3) جـ 1 ص 84 فما بعدها من أعلى وأسفل.

(4) قد عرفت في تأويل القبضة واليمين أنه يسمى التمثيل تخييلاً ولا معنى لما هنا إلا هذا ثم انظر هل هذا هو المراد من المجاز في نحو ما نقله القرطبي رحمه الله عن المهدوي، قال (ويجوز أن يكون إخبار الله عن نفسه بالعجب محمولاً على أنه أظهر من أمره وسخطه على من كفر به ما يقوم مقام العجب من المخلوقين. كما يحمل إخباره عن نفسه بالضحك لمن يرضى عنه. على ما جاء في =

إلى أن قال: وقيل معناه: قل يا محمد بل عجبت)[1] وقوله: وقيل إلخ.

قلت قد بقي في هذا العجب محمل آخر هو عليه من الله كالذين ذكر قبل وهو أن يكون على ما قال آخرًا في آية البقرة المتقدمة من المشاكلة.

قال البيهقي رحمه الله في الأسماء والصفات: (قال أبو زكريا الفراء: العجب وإن أسند إلى الله تعالى فليس معناه من الله كمعناه من العباد. ألا ترى أنه قال: ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ وليس السخرى من الله كمعناه من العباد وكذلك قوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ﴾ ليس ذلك من الله كمعناه من العباد. وفي هذا بيان الكسر لقول شريح[2] وإن كان جائزًا لأن المفسرين قالوا بل عجبت يا محمد ويسخرون هم. فهذا وجه النصب. قال الشيخ: وتمام ما قال الفراء في قول غيره، وهو أن قوله: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ بالرفع أي جازيتهم على عجبهم؛ لأن الله سبحانه أخبر عنهم في غير موضع بالتعجب من الحق فقال: ﴿وَعَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ﴾ فأخبر عنهم أيضًا أنهم قالوا: ﴿إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ فقال تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ﴾ أي بل جازيت على التعجب)[3] ثم حكى ما حكاه الزمخشري ثم قال: (والأول أصح)[4] ومثل هذا في الحمل على المشاكلة ما قاله الجنيد وقد سئل عن هذه الآية (إن الله لا يعجب من شيء ولكن الله وافق رسوله فقال «وإن تعجب فعجب قولهم» أي هو كما يقوله)[5].

= الخبر عن النبي ﷺ على أنه أظهر له من رضاه عنه ما يقوم له مقام الضحك من المخلوقين مجازًا واتساعًا) جـ 15 ص 70.

أم مراده تشبيه نفس ذلك القائم منه تعالى مقام العجب به، أعني العجب على طريق الاستعارة التصريحية التبعية أم غير ذلك، الأول عندي أظهر والله أعلم بحقيقة الأمر على كل حال.

(1) جـ 4 ص 29.

(2) يعني ما رواه بالسند قبل من قول شريح: (إن الله لا يعجب من شيء إنما يعجب من لا يعلم).

(3) ص 475.

(4) انظر ص 476. وقوله (الأول أصح). قلت بل التمثيل فيه أصح كما تقدم.

(5) انظر البرهان في علوم القرآن جـ 2 ص 89.

سابعًا: تأويل ما يوهم أنه تعالى يشغله شأن عن شأن

كقوله، عز قائلاً: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾

قال الجلال المحلي رحمه الله في تفسيرها (سنفرغ لكم: سنقصد لحسابكم) قال العلامة الجمل رحمه الله بعد كلام من القرطبي (وعبارة الكرخي قوله سنقصد لحسابكم جواب عما يقال كيف قال سنفرغ لكم والله تعالى لا يشغله شيء؟ وإيضاحه كما قاله الزجاج أن الفراغ في اللغة على ضربين أحدهما الفراغ من الشغل والآخر القصد للشيء والإقبال عليه كما هنا. وهو تهديد ووعيد، تقول قد فرغت مما كنت فيه، أي قد زال شغلي به. وتقول سأفرغ لفلان أي سأجعله قصدي؛ فهو على سبيل التمثيل، شبه تدبيره تعالى أمر الآخرة من الأخذ في الجزاء وإيصال الثواب والعقاب إلى المكلفين بعد تدبيره تعالى لأمر الدنيا بالأمر والنهي والإماتة والإحياء والمنع والإعطاء، وأنه لا يشغله شأن عن شأن بحال من إذا كان في شغل يشغله عن شغل آخر، إذا فرغ من ذلك الشغل شرع في آخر. وقد ألم به صاحب المفتاح حيث قال الفراغ الخلاص عن المهام. والله عز وجل لا يشغله شأن عن شأن وقع مستعارًا للأخذ في الجزاء وحده. وهو المراد من قول صاحب الكشاف فحصل ذلك فراغًا لهم على طريق المثل. انتهت)[1].

تنبيه مهم!

قال العلامة الشاطبي رحمه الله في فصل الأحكام والتشابه من كتابه الموافقات (المسألة السادسة: إذا تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة؛ أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار متفق عليه في الجملة بين المختلفين ويكون اللفظ المؤول قابلاً له وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أو لا. فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه فلا يقبل التأويل. وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم أو لا. فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره لأن اللفظ قابل له. والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه. فاطراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصدًا. وذلك غير

---

(1) الفتوحات الإلهية جـ 4 ص 259.

صحيح ما لم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال. والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر رجوعًا إلى العمى ورميًا في جهالة فهو ترك للدليل لغير شيء. وما كان كذلك فباطل، هذا وجه.

ووجه ثانٍ وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه فالناظر بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة اعتمادًا على الراجح ولا يلزم نفسه الجمع، وهذا نظر يُرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة وإما ألا يبطله ويعتمد القول به على وجه، فذلك الوجه إن صح واتفق عليه فذاك. وإن لم يصح فهو نقض الغرض، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح لشيء لا يصح. فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل. وذلك يقتضي بطلانه عندما رام أن يكون صحيحًا. هذا خلف.

ووجه ثالث وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة، فرده إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه وهو جمع بين النقيضين ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ بالفقير فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح، وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله (﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ أنه من غوي الفصيل[1] لعدم صحة غوَى بمعنى غوي، فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ. والأول لا يصح فيه من جهة المعنى ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان بن سمعان في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾[2] وهو كلام في غاية النفاسة، فليعض عليه بالنواجذ كل من يحاول مثل هذا الأمر الجلل في هذا الباب أو في غيره من المتشابهات. وعلى الله قصد السبيل.

(1) قد مر لك ما في هذا المثال في موضع آخر من هذا البحث فارجع إليه إن شئت.

(2) جـ 3 ص 68 فما بعدها.

خاتمة لهذا الاتجاه

قد عرفت أن هذا التأويل كشأن تأويل كل المتشابه إنما يعلمه بعد الله تعالى ويصلح أن يتكلم فيه على وجهه الذي شرحه لك ما مر من كلام حجة الإسلام رحمه الله. إنما يعلمه بعد الله ويصلح أن يتكلم فيه على هذا الوجه الراسخون في العلم. ونزيدك هنا من كلامه أيضًا أن جملة ما يجب على أصحاب هذا الاتجاه في الجملة وظائف سبع هي حقيقة مذهب السلف، رضوان الله عليهم، بعضها قدر مشترك بين الراسخ وبين غيره وبعضها مختص بغير الراسخ وبعضها مختص بغير القادر على الإفادة من كلام الراسخ بالتفصيل المار هناك في هذا الباب حتى لا يتصادم كلامه فيما سبق مع كلامه هنا وهذه الوظائف هي (التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة.

قال: أما التقديس فأعني به تنزيه الرب سبحانه وتعالى عن الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله ﷺ. وأن ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق. وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراده[1]. وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته. وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته[2]. وأما السكوت فألا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأنه في خوضه فيه مخاطر بدينه وأنه يوشك

(1) هاتان الوظيفتان مما يعم وجوبه الراسخ وغيره قطعًا وبه صرح في أولاهما إذ قال في شرحها التفصيلي بعد ما ضرب لها المثال باليد والإصبع (فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعًا ويقينًا أن الرسول عليه السلام لم يرد بذلك جسمًا... إلخ) ص 6. نعم لو حمل التصديق على خصوصه مع الجهل بالمراد وهو ما أورد فيه من السؤال والجواب ما سيأتي لكان مختصًا بغير الراسخ قطعًا كما لا يخفى.

(2) أي بدون معونة من الراسخ وتعليم منه فتشمل جميع من سوى الراسخين. وأما العجز حتى مع معونة الراسخ وتعليمه فمختص بطائفة من أولئك هم خصوص غير القادرين على الإفادة من كلام الراسخين التفصيلي قطعًا.

أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر[1]. وأما الإمساك فألا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة. وأما الكف فأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه[2]. وأما التسليم لأهله فأن لا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد خفي على رسول الله ﷺ أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء[3] فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام، لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها)[4] ثم أخذ في شرح هذه الوظائف بالتفصيل وإنما نختار من ذلك ما أورد على ثانيتها وأجاب عنه قال (فإن قلت: التصديق إنما يكون بعد التصور، والإيمان إنما يكون بعد التفهم فهذه الألفاظ إذا لم يفهم العبد معانيها فكيف يعتقد صدق قائلها فيها؟ فجوابك أن التصديق بالأمور الجملية ليس بمحال وكل عاقل يعلم أنه أريد بهذه الألفاظ معانٍ وأن كل اسم فله مسمى إذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد ذلك المسمى فيمكنه أن يعتقد كونه صادقًا مخبرًا عنه على ما هو عليه، فهذا معقول على سبيل الإجمال بل يمكن أن يفهم من هذه الألفاظ أمور جملية غير مفصلة ويمكن التصديق بها. كما إذا قال قائل: في البيت حيوان. أمكن أن يصدق دون أن يعرف أنه إنسان أو فرس أو غيره، بل لو قال فيه شيء أمكن تصديقه وإن لم يعرف ما ذلك الشيء. فكذلك من سمع الاستواء على العرش فهم على الجملة أنه أريد بذلك نسبة خاصة إلى العرش، فيمكنه التصديق قبل أن يعرف أن تلك النسبة هي نسبة الاستقرار عليه أو الإقبال على خلقه أو الاستيلاء عليه بالقهر أو معنى آخر من معاني النسبة فأمكن التصديق به.

وإن قلت: فأي فائدة في مخاطبة الخلق بما لا يفهمون؟ فجوابك أنه قصد بهذا الخطاب تفهيم من هو أهله وهم الأولياء والراسخون في العلم من العلماء وقد فهموا وليس من شرط من يخاطب العقلاء بكلام أن يخاطبهم بما يفهم الصبيان، والعوام بالإضافة إلى

(1) مختص بغير القادر على الإفادة من الكلام التفصيلي كما لا يخفى.

(2) مختص بغير القادر على الإفادة من الكلام التفصيلي.

(3) بين الاختصاص بغير الراسخ.

(4) إلجام العوام عن علم الكلام ص 5 فما بعدها.

العارفين كالصبيان بالإضافة إلى البالغين ولكن على الصبيان أن يسألوا البالغين عما يفهمونه. وعلى البالغين أن يجيبوا الصبيان بأن هذا ليس من شأنكم ولستم من أهله فخوضوا في حديث غيره فقد قيل للجاهل ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فإن كانوا يطيقون فهمه فهموهم. وإلا قالوا لهم ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ فـ ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ - وذكر قول مالك ثم قال: فإذن الإيمان بالجمليات التي ليست مفصلة في الذهن ممكن ولكن تقديسه الذي هو نفي للمحال عنه ينبغي أن يكون مفصلا فإن المنفي هو الجسمية ولوازمها).

ثم قوله في تفصيل علة الرابعة (فإن سأل - يعني من وجب عليه السكوت - جاهلاً زاده جوابه جهلاً وربما ورطه في الكفر من حيث لا يشعر وإن سأل عارفًا عجز العارف عن تفهيمه، بل عجز عن تفهيم ولده مصلحته في خروجه إلى المكتب، بل عجز الصائغ عن تفهيم النجار دقائق صناعته، فإن النجار، وإن كان بصيرًا بصناعته فهو عاجز عن دقائق الصياغة؛ لأنه إنما يعلم دقائق النجر لاستغراقه العمر في تعلمه وممارسته، وقبل ذلك لا يفهمه. فالمشغولون بالدنيا وبالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله عاجزون عن معرفة الأمور الإلهية عجز كافة المعرضين عن الصناعات عن فهمها بل عجز الصبي الرضيع عن الاغتذاء بالخبز واللحم لقصور في فطرته لا لعدم الخبز واللحم ولا لأنه قاصر على تغذية الأقوياء. لكن طبع الضعفاء قاصر عن التغذي به، فمن أطعم الصبي الضعيف اللحم والخبز أو مكنه من تناوله فقد أهلكه. وكذلك العامي إذا طلب بالسؤال هذه المعاني يجب زجرهم ومنعهم وضربهم بالدرة... إلخ).

ثم قوله في شرح الخامسة (الإمساك عن التصرف في ألفاظ واردة ويجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصرف فيها من ستة أوجه: التفسير، والتأويل، والتصريف، والتفريع، والجمع، والتفريق.

الأول: التفسير وأعني به تبديل اللفظ بلغة أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية. بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها. ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها. ومنها ما يكون مشتركًا في



العربية ولا يكون في العجمية كذلك. أما الأول فمثاله لفظ الاستواء فإنه ليس له في الفارسية لفظ مطابق يؤدِّي بين الفرس من المعنى الذي يؤديه لفظ الاستواء بين العرب بحيث لا يشتمل على مزيد إيهام إذ فارسيته أن يقال راست باستاد. وهذان لفظان الأول ينبئ عن انتصاب واستقامة فيما يتصور أن ينحني ويعوج. والثاني ينبئ عن سكون وثبات فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب. وإشعاره بهذه المعاني وإشارته إليها في العجمية أظهر من إشعار لفظ الاستواء وإشارته إليها. فإذا تفاوتا في الدلالة والإشعار لم يكن هذا مثل الأول. وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له الذي لا يخالفه بوجه من الوجوه لا بما يباينه أو يخالفه[1] ولو بأدنى شيء وأدقه وأخفاه. المثال الثاني: أن الإصبع يستعار في لسان العرب للنعمة، يقال لفلان عندي إصبع أي نعمة ومعناها بالفارسية انكشت. وما جرت عادة العجم بهذه الاستعارة، وتوسع العرب في التجوز والاستعارة أكثر من توسع العجم بل لا نسبة لتوسع العرب إلى جمود العجم. فإذا حسن إرادة المعنى المستعار له في العرب وسمح ذلك في العجم. يفر القلب عما سمج ومجه السمع ولم يمل إليه فإذا تفاوتا لم يكن التفسير تبديلا بالمثل بل بالخلاف ولا يجوز التبديل إلا بالمثل .... إلى أن قال: فإن قيل: هذا التفاوت إن ادعيتموه في جميع الألفاظ فهو غير صحيح إذ لا فرق بين قولك خبز ونان. وبين قولك لحم وكوشت. وإن اعترف بأن ذلك في البعض فامنع من التبديل عند التفاوت لا عند التماثل فالجواب أن الحق أن التفاوت في البعض لا في الكل. فلعل لفظ اليد ولفظ دست يتساويان في اللغتين وفي الاشتراك والاستعارة وسائر الأمور ولكن إذا انقسم إلى ما يجوز وإلى ما لا يجوز. وليس إدراك التمييز بينهما والوقوف على دقائق التفاوت جليًّا سهلاً يسيرًا على كافة الخلق بل يكثر فيه الإشكال ولا يتميز محل التفاوت عن محل التعادل فنحن بين أن نحسم الباب احتياطًا إذ لا حاجة ولا ضرورة إلى التبديل، وبين أن نفتح الباب ونقحم عموم الخلق في ورطة الخطر. فليت شعري أي الأمرين أحزم وأحوط؟ والمنظور فيه ذات الإله وصفاته وما عندي أن عاقلًا متدينًا لا يقر بأن هذا الأمر مخطر، فإن الخطر في الصفات الإلهية يجب اجتنابه كيف، وقد أوجب الشرع على الموطوءة العدة لبراءة الرحم وللحذر من خلط الأنساب احتياطًا لحكم الولاية والموارثة

(1) في المطبوعة التي بين أيدينا (لا بما لا يباينه ولا يخالفه) وهو خطأ بين والصواب ما اتبعناه.

وما يترتب على النسب، فقالوا مع ذلك تجب العدة على العقيم والآيسة والصغيرة. وعند العزل لأن باطن الأرحام إنما يطلع عليه علام الغيوب فإنه يعلم ما في الأرحام. فلو فتحنا باب النظر إلى التفصيل كنا راكبين متن الخطر فإيجاب العدة حيث لا علوق أهون من ركوب هذا الخطر، فكما أن إيجاب العدة حكم شرعي ثبت بالاجتهاد، وترجيح طريق الأولى. فيعلم أن الاحتياط في الخبر عن الله وعن صفاته وعما أراده بألفاظ القرآن أهم وأولى من الاحتياط في العدة ومن كل ما احتاط به الفقهاء من هذا القبيل)[1].

إلى أن قال: (التصرف الثالث[2] الذي يجب الإمساك عنه: التصريف. ومعناه أنه إذا ورد قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ فلا ينبغي أن يقال مستو ويستوي؛ لأن المعنى يجوز أن يختلف لأن دلالة قوله هو مستو على العرش على الاستقرار أظهر من قوله: ﴿رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ الآية بل هو كقوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ فإن هذا يدل على استواء قد انقضى من إقبال على خلقه أو على تدبير المملكة بواسطته، ففي تغيير التصاريف ما يوثق في تغيير الدلالات والاحتمالات، فليجتنب التصريف كما يجتنب الزيادة فإن تحت التصريف الزيادة والنقصان.

التصرف الرابع الذي يجب الإمساك عنه: القياس والتفريع مثل أن يرد لفظ اليد فيجوز إثبات الساعد والعضد والكف مصيرًا إلى أن هذا من لوازم اليد. وإذا ورد الإصبع لم يجر ذكر الأنملة كما لا يجوز ذكر اللحم والعظم والعصب وإن كانت اليد المشهورة لا تنفك عنه. وأبعد من هذه الزيادة إثبات الرِّجل عند ورود اليد وإثبات الفم عند ورود العين أو عند ورود الضحك وإثبات الأذن والعين عند ورود السمع والبصر وكل ذلك محال وكذب وزيادة، وقد يتجاسر بعض الحمقى من المشبهة الحشوية فلذلك ذكرناه.

التصرف الخامس: الجمع بين المتفرقات. ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتابًا في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو بابًا فقال باب في إثبات الرأس وباب في اليد

(1) من ص 10 إلى ص 15.

(2) تقدم لك الثاني في موضعه مفصلاً.

إلى غير ذلك. وسماه كتاب الصفات، فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله ﷺ في أوقات متفرقة متباعدة اعتمادًا على قرائن مختلفة تفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه. وصار الإشكال في أن الرسول ﷺ لم ينطق بما يوهم خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع، بل الكلمة الواحدة يتطرق إليها الاحتمال فإذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد صار متواليًا يضعف الاحتمال بالإضافة إلى الجملة ولذلك يحصل من الظن بقول المخبرين والثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد. بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر ما لا يحصل بالآحاد ويحصل من العلم القطعي باجتماع التواتر ما لا يحصل بالآحاد. وكل ذلك نتيجة الاجتماع إذ يتطرق الاحتمال إلى قول عدل وإلى كل واحدة من القرائن فإذا (حصل الاجتماع)[1] انقطع الاحتمال أو ضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات.

التصرف السادس: التفريق بين المجتمعات، فكما لا يجمع بين متفرقها فلا يفرق بين مجتمعها. فإن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة لها مؤثرة في تفهيم معناها مطلقًا ومرجحة الاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها. مثال قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ لا تسلط على أن يقول القائل هو فوق لأنه إذا ذكر القاهر قبله ظهرت دلالة الفوق على الفوقية التي للقاهر مع المقهور وهي فوقية الرتبة. ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول: وهو القاهر فوق غيره. بل ينبغي أن يقول: فوق عباده. لأن ذكر العبودية في وصفه في الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة. إذ لا يحسن أن يقال: زيد فوق عمرو. قبل أن يتبين تفاوتهما في معنى السيادة والعبودية أو غلبة القهر أو نفوذ الأمر بالسلطنة أو بالأبوة أو بالزوجية، فهذه الأمور يغفل عنها العلماء فضلًا عن العوام. فكيف يسلط العوام في مثل ذلك على التصرف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير ولأجل[2] هذه الدقائق بالغ السلف في الجمود والاقتصار على موارد التوقيف كما ورد على الوجه الذي ورد وباللفظ الذي ورد، والحق ما قالوه

(1) ساقطة مما بين أيدينا ولابد منها حتى يصح الكلام.

(2) كل هذه التصريفات محظورة على الراسخ أيضًا إلا التأويل كما لا يخفى.

والصواب ما رأوه فأهم المواضع بالاحتياط هو ما تصرفه في ذات الله وصفاته وأحق المواضع بإلجام اللسان وتقييده عن الجريان فيما يعظم فيه الخطر وأي خطر أعظم من الكفر؟ ثم قوله في السادسة: فإن قلت إن لم ينصرف قلبه- يعني العامي الذي وجب عليه الكف عن التفكر والتشوف إلى البحث فما طريقه؟ قلت: طريقه أن يشغل نفسه بعبادة الله بالصلاة وقراءة القرآن والذكر، فإن لم يقدر فبعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو خط أو طب أو فقه فإن لم يمكنه فبحرفة أو صناعة ولو الحراثة والحياكة فإن لم يقدر فبلعب أو لهو وكل ذلك خير له من الخوض في هذا البحر البعيد غوره وعمقه العظيم خطره وضرره. بل لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فإن ذلك غايته الفسق وهذا عاقبته الشرك. وإن الله لا يغفر أن يشرك به. ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. فإن قلت: العامي إذا لم تسكن نفسه إلى الاعتقادات الدينية إلا بدليل فهل يجوز أن يذكر له الدليل. فإن جوزت ذلك فقد رخصت له في التفكر والنظر وأي فرق بينه وبين غيره؟

فالجواب أني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدانيته. وعلى صدق الرسول، وعلى اليوم الآخر ولكن بشرطين أحدهما ألا يزاد معه على الأدلة التي في القرآن. والآخر ألا يماري فيه إلا مراءً ظاهرًا ولا يتفكر فيه إلا تفكرًا سهلاً جليًّا ولا يمعن في التفكر. ولا يوغل غاية الإيغال في البحث. وأدلة هذه الأمور الأربعة ما ذكر في القرآن .... إلخ)[1].

ثم قوله في شرح السابعة (الوظيفة السابعة التسليم لأهل المعرفة وبيانه أنه يجب على العامي أن يعتقد أن ما انطوى عنه من معاني هذه الظواهر وأسرارها ليس منطويًا عن رسول الله ﷺ وعن الصديق وعن أكابر الصحابة وعن الأولياء والعلماء الراسخين وأنه إنما انطوى عنه لعجزه وقصور معرفته، فلا ينبغي أن يقيس بنفسه غيره. فلا تقاس الملائكة بالحدادين. وليس ما يخلو عنه مخاديع العجائز يلزم منه أن يخلو عنه خزائن الملوك فقد خلق الناس أشتاتًا متفاوتين كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر فانظر إلى تفاوتها وتباعد ما بينها صورة ولونًا وخاصية ونفاسة. فكذلك القلوب معادن لسائر

(1) من ص 24 إلى ص 27.

جواهر المعارف فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالى وبعضها معدن للشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية. بل ترى الناس يتفاوتون في الحرف والصناعات، فقد يقدر الواحد بخفة يده وحذاقة صناعته على أمور لا يطمع الآخر في بلوغ أوائلها فضلًا عن غايتها، ولو اشتغل بتعلمه جميع عمره، فكذلك معرفة الله تعالى، بل كما ينقسم الناس إلى جبان عاجز لا يطيق النظر إلى التطام أمواج البحر. وإن كان على ساحله وإلى من يطيق ذلك ولكن لا يمكنه الخوض في أطرافه وإن كان قائمًا في الماء على رجله. وإلى من يطيق ذلك لكن لا يطيق رفع الرجل عن الأرض اعتمادًا على السباحة وإلى من يطيق السباحة إلى حد قريب من الشط لكن لا يطيق خوض البحر إلى لجته. والمواضع المغرقة الخطرة وإلى من يطيق ذلك لكن لا يطيق الغوص في عمق البحر إلى مستقره الذي فيه نفائسه وجواهره. فهكذا مثال بحر المعرفة وتفاوت الناس فيه مثله، حذو القذة بالقذة من غير فرق)[1].

فجزاه الله عن هذا خير الجزاء، والله أعلم. وهذا آخر ما يسر الله كتابته في هذا الباب.

وبالله التوفيق.

(1) ص 31 فما بعدها.



الباب الرابع

في طرف من النماذج التي وقع الخطأ في عدها من المتشابه



تمهيد:

قد تقدم لك بالفعل بعض هاتيك النماذج، بل كثير منها في الأقوال الضعيفة التي شرح بها أصحابها حقيقة المحكم والمتشابه.

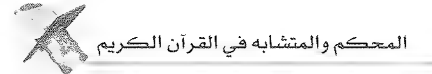
فإن كل قول هناك أخرج من المحكم ما هو منه وأدخل في المتشابه ما ليس منه هو نموذج بالفعل لما وقع فيه مثل هذا الخطأ. وإنما غايتنا هنا أن نختص بشيء من الإفاضة والتفصيل ما وقع من خطأ في نماذج مخصوصة لتشابهها عند أصحابها من الشبهة ما كاد يغشى ضياء إحكامها على كثير، وحسبنا من ذلك هنا نماذج ثلاثة نجعل هذا الباب فصولًا بعدتها.

الفصل الأول

الحروف المقطعة في أوائل السور

ولنا بحث فيها مستفيض قدمناه في نيل درجة التخصص (الماجستير) فليرجع إليه من يشاء. وإنما نجتزئ فيما هنا بالتصريح بالحق الذي نختاره في شأن هذه الحروف مباشرة، فنقول وبالله التوفيق:

قد ثبت لك بالبرهان النير والحمد لله أنه لا يجوز أن يكون في كتاب الله بل في شرعه جميعًا كذلك ما لا يعرف مدلوله، فلا يعقل إذن أن تكون هذه الحروف مما استأثر الله بعلم مدلوله على ما طالما طنطن به الكثيرون وزعموا أنه الحق. كما تقدم لك في هذا البحث أيضًا الحق في معنى المتشابه، وأنه لا يصلح أن يدخل فيه ما هو نص في مدوله أو ظاهر فيه. فإذا ما بينا هنا أن هذه الحروف من أي هذين القسمين أعني النص أو الظاهر في مدلولها الذي أريد منها في التنزيل كانت حقية خروجها إذن عن قسم المتشابه مما لا يماري في مثله إلا مكابر. فإذا تمهد هذا فنقول من الجلي بنفسه الذي لا يحتاج إلى تنبيه أصلًا فضلًا عن دليل نشتغل باقإمته عليه أن جميع الألفاظ التي يتهجى بها والتي لا ريب لدى الكافة في كون هذه المقطعات أوائل السور من بينها أسماء مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم بحيث إذا أطلق أي هذه الألفاظ دون قرينة صارفة له عن مدلوله الأصلي لم يفهم منه ذو نسبة إلى هذا اللسان البتة غير ذلك المدلول، فلعمر الحق ما ندري هاهنا أي عجيبة عسى أن تكون تلك التي صرفت عقول كثير ممن تصدى لتفسير هذه الفواتح عن هذا المعنى الواضح أبين الوضوح وأجلاه، اللهم غير أن يدعوا أنهم لم يدركوا المناسبة بين هذا المعنى وبين معاني الكلام الذي يلي الفواتح، ولما كانوا يفهمون أن القرآن الكريم لا يمكن أن تكون فيه كلمة قلقة في موضعها نابية عن سياق



الكلام فإنهم أخذوا يفسرون هذه الأسماء بغير معانيها أملًا منهم في تحقيق الرابطة بينها وبين ما يليها فاقترفوا وجوهًا من التأويل على كلها من المآخذ ما أوردنا في بحثنا ذلك ولو أعملوا عقولهم التي يعلم الله أنها عبقرية في محاولة صادقة لإدراك المناسبة بين المعنى العربي الواضح لهذه الأسماء وبين معاني ما يليها من السورة، ولو سألوا أنفسهم لماذا لم يسأل أحد من العرب مسلمًا كان أو غير مسلم رسول الله ﷺ عن معنى هذه الأسماء لو أن معناها الواضح لا يتناسب مع معاني ما بعدها. أقول لو أعملوا عقولهم وسألوا أنفسهم هذا السؤال لوجدوا المناسبة أجلى من الشمس رأد الضحى كما وجدها جمع من المحققين الموفقين كل التوفيق في الالتزام بدقة وأمانة بتفسير هذه الجزئيات من القرآن تفسيرًا صحيحًا بلسان العرب أدرك أولئك المحققون أن المناسبة بين المعنى الواضح لهذه الأسماء الذي هو مسمياتها (حروف المعجم) وبين المعاني التي تليها بل بين القرآن عامة أنه لما كانت هذه المسميات هي عنصر الكلام وبسائطه التي يتركب منها افتتح الله تسعًا وعشرين سورة من سور القرآن تمثل عدد الحروف العربية كلها بطائفة من أسماء الحروف تسجيلا لعجزهم وإظهارا لتعنتهم في عدم إيمانهم، فإنه يقول لهم بلسان هذه الحروف إن هذا القرآن الذي عجزتم عن الإتيان بما يدانيه فضلًا عما يساويه لم يأتكم بلغة غير لغتكم ولا بما لا تستطيعون النطق به وإنما أتاكم بنظم عربي اللحمة والسدى لا تتألف كلماته إلا من نفس حروفكم العربية التي تنطقون بها ليل نهار بل التي لا تنطقون إلا بها، فعجزكم عن الإتيان بمثله وأنتم أساطين البيان وفرسان حلبة الكلام وهو بضاعتكم الرائجة وسوقكم النافقة ولا شيء أعز عندكم وأحب إلى نفوسكم من إجادته والتبريز فيه، عجزكم عن الإتيان بمثله مع ذلك ليس إلا لكونه صادرًا عن قوة تستطيع وحدها أن تشكل من هذه المادة التي تشكلون منها صور كلامكم صورة لا تمثل جميع صوركم وصور الثقلين إلى جنب حسنها وروعتها إلا بما يمثله الثرى إلى جنب الثريا، وما تلك القوة إلا قوة الله القاهرة لجميع القوى، وما هذه الصورة إلا الذكر الحكيم[1] فإن قيل: من قبيل أي نوع من أنواع الدلالات دلالة هذه الأسماء على المعنى

(1) انظر في هذا المعنى الكشاف جـ1 ص 22 والبيضاوي ص 6.

الذى ذكرت؟ قلت هي من قبيل الدلالة العقلية لأنه لما كان من المعلوم عند المخاطبين بهذه الأسماء أن المتكلم بها من أبلغ البلغاء، ومن شأن البليغ أن يصون كلامه عن العبث كان من الواضح البين أنه لا يمكن أن يريد بها مجرد إفادة مسمياتها دون أن تكون لهذه المسميات صلة قوية بما بعد أسمائها من كلام ومطابقة واضحة لمقتضى الحال وبأدنى قدر من إعمال الفكرة يمكن هؤلاء المخاطبين أن يعرفوا أنه يريد أن ما بعدها كلام مركب منها كما نعرف حين نسمع معلمًا يهجي صبيًّا أنه سيقرئه بعد ذلك الكلام المركب من هذه الحروف الهجائية، وبما أن كل كلام مركب من هذه الحروف فلابد أن يكون للتنبيه على تركب هذا بخصوصه منها وجه يصح أن يعتبره البليغ وبإعمال يسير للفكرة أيضًا وبمعونة قرينة الحال الذي هو تحديهم بالقرآن يعلمون أن مراده من إيرادها في كلامه هذا البليغ التسجيل عليهم بالعجز وإظهار التحدي[1].

قال ابن جرير الطبري رحمه الله فيما حكى من الوجوه العديدة في تفسير هذه الحروف (وأما أهل العربية فإنهم اختلفوا في معنى ذلك فقال بعضهم هي حروف من حروف المعجم. استغني بذكر ما ذكر منها في أوائل السور عن ذكر بواقيها التي هي تتمة الثمانية والعشرين حرفًا كما استغنى المخبر عمن أخبر عنه أنه في حروف المعجم الثمانية والعشرين حرفًا يذكر أ ب ت ث عن ذكر بواقي حروفها التي هي تتمة الثمانية والعشرين. قال ولذلك رفع «ذلك الكتاب» لأن معنى الكلام الألف واللام والميم من الحروف المقطعة. ذلك الكتاب الذى أنزلته إليك مجموعًا لا ريب فيه. فإن قال قائل فإن أ ب ت ث قد صارت كالاسم في حروف الهجاء كما كان الحمد اسمًا لفاتحة الكتاب قيل له لما كان جائزًا أن يقول القائل ابني في ط ظ وكان معلومًا بقيله ذلك لو قال إنه يريد الخبر عن ابنه أنه في الحروف المقطعة. علم بذلك أن أ ب ت ث ليس لها باسم وإن كان ذلك آثر في الذكر من سائرها[2]. قال وإنما خولف بين ذكر حروف المعجم في فواتح السور فذكرت في أوائلها مختلفة وذكرها إذا ذكرت بأوائلها التي هي أ ب ت ث مؤتلفة

(1) انظر في هذا السؤال وجوابه حاشية الشهاب على البيضاوي جـ1 ص 160.

(2) قال محققه الشيخ محمود محمد شاكر (في المطبوعة: يؤثر في الذكر أثر يؤثره الناس ويقدمونه).

ليفصل بين الخبر عنها إذا أريد بذكر ما ذكر منها مختلفًا الدلالة على الكلام المتصل. وإذا أريد بذكر ما ذكر منها مؤتلفًا الدلالة على الحروف المقطعة بأعيانها[1].

واستشـهدوا لإجـازة قـول القائل ابنـي في ط ظ وما أشـبه ذلك من الخبـر عنه أنه في حـروف المعجـم. وأن ذلك من قيله فـي البيان يقوم مقام قوله ابنـي في أ ب ت ث برجز بعض الرجاز من بني أسد:

لما رأيـــت أمرهـــا في حطي	وفنكـــت في كـــذب ولـــط
أخـــذت منهـــا بقـــرون شُـــمط	فلـم يـــزل صـــوبي بهـــا ومعطي

حتـى عـلا الرأس دم يغطـي [2]

فزعم أنه أراد بذلك الخبر عن المرأة أنها في أبي جاد، فأقام قوله «لما رأيت أمرها في حطى» مقام خبره عنها أنها في أبي جاد. إذ كان ذاك من قوله يدل سامعه على ما يدله عليه قوله لما رأيت أمرها في أبي جاد)[3].

وإنما فرق الله هذه الطائفة من أسماء حروف المعجم على السور ولم يذكرها جميعًا دفعة واحدة في مكان واحد لما يقوله الزمخشري من أن إعادة التنبيه على أن المتحدَّى به مؤلف منها لا غير، وتجديده في غير موضع واحد أوصل إلى الغرض وأقر له في الأسماع

---

(1) يعني أنه تعالى إنما أوردها على خلاف الترتيب المعهود في التهجي. والذي يقتضي النطق بالباء بعد الألـف، وبالتاء بعد الباء. وهلم جرًا لأن ذلك أوصل إلى تحقيق الغرض المذكور. فإن في العدول عن هذا الترتيب تنبيهًا أوضح إلى مماثلة تركيب كلمات القرآن من الحروف لتركيب كلماتهم منها فـإن الكلمـة لا يراعى في تركيبها من الحروف النطق بالحـروف مرتبة على ترتيب التهجي بل غالبًا ما تكون على خلاف هذا الترتيب.

(2) قـال محققـه (أولها في اللسـان فنـك. فنك في الكذب مضـى فيه ولج ومحك. ولـط الحق جحده ومنعه وخاصم فأحمى الخصومة. والقرون جمع قرن وهو الضفيرة وشمط جمع أشمط وهو الذي اشتعل رأسه شيبًا. وصاب يصوب صوبًا انحدر من علو إلى أسفل. وفي المطبوعة ضربي. والمعط المد والجذب. وعنى بذلك إصعاده بها وهو يجذب ضفائرها وذلك في انحداره بها وصعوده.

(3) تفسير الطبري جـ1 ص 209 فما بعدها.

والقلـوب مـن أن يفرد ذكره مرة. وكذلـك مذهب كل تكرير جاء في القـرآن فمطلوب به تمكين المكرر في النفوس وتقريره[1].

أقـول: والـذي يؤكد أن الغرض من الفواتح هو التحدي بالقرآن أن كل سـورة ابتدأت بفاتحـة من هذه الفواتح احتوت على كثير من ألوان الانتصـارات للقرآن ولنبي القرآن[2] وأثبتـت بأكثر مـن وجه من وجوه الإعجاز كون القرآن من عنـد الله وكون نبيه صادقًا في دعواه فأغلب[3] هذه السور يعقب الفاتحة فيها ذكر الكتاب أو القرآن موصوفًا[4] بأوصافه السـامية الشـاهدة بكونـه مـن عند الله كما يتبين ذلـك من قـراءة أوائل السـور الفواتح. وبحسـبنا أن نمثـل بسـورة البقرة فإننا نـرى فاتحتها يعقبها قولـه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ويعقـب فاتحـة آل عمـران: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾.. الآية.

ويعقـب فاتحـة الأعـراف: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ويعقب فاتحة يونس ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾. ويعقب فاتحة هـود ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ ويعقـب فاتحة يوسـف: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

هذا. وقد يذكر بعد الفاتحة القرآن مجموعًا بين اسـميه الكتاب والقرآن وذلك كما ذكر بعـد فاتحـة الحجـر: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾ وبعد فاتحـة النمل: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾.

وأكثر سور الفواتح لا تغفل ذكر القرآن أكثر من مرة، وأكثرها كذلك فيها من ذكر الغيوب الصادقة ما يثبت بأنصع البراهين أن القرآن من عند الله وأن من جاء به صادق مصدوق.

---

(1) الكشاف جـ1 ص 24.

(2) انظر تفسير ابن كثير جـ1 ص 38.

(3) إنما قلنا أغلب لأن كلا من فواتح مريم والعنكبوت والروم والقلم لم يعقبها ذكر القرآن.

(4) لا نريد بالوصف هنا خصوص الوصف النحوي بل نريد الوصف المعنوي الذي هو أعم من ذلك.

فمن تلك الغيوب ماضيات موغلات في القدم كقصص الأولين التي لم يكن ليحيط بها محمد وقومه خبرًا أو يعرفوا عنها شيئًا لولا أن أتاه الوحي بها من قبل ربه عز وجل والتي حدث بها القرآن فشهد العلماء النحارير من أهل الكتب الأولى ببلوغه فيها من الصدق الغاية التي لا غاية وراءها ومن كذَّب من أهل الكتاب بشيء من الحقائق التي تنطق بها تحداه القرآن أبلغ التحدي وأصرخه وها هي آية المباهلة أقوى سلطان على صدق الرسول في جميع الحقائق التي ينطق بها هذا القصص وظهور حجته على كل من يخالفه في شيء منها. قال تعالى في سورة آل عمران المبتدأة بإحدى هذه الفواتح: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ[1] مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٦١﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾﴾ ويحسن أن نورد هذا الحديث الذي يبين كيف أن النصارى الذين كذبوا رسول الله ﷺ في حقيقة ما قص الله في القرآن من أمر عيسى عليه السلام كانوا يعلمون صدقه حق العلم في شأن هذه الحقيقة ولذلك أحجموا عن المباهلة من حيث استعد النبي لها. قال الحافظ ابن كثير عند تفسيره لهذه الآية من سورة آل عمران: وقال أبو بكر بن مردويه وذكر سنده (عن جابر قال: قدم على النبي ﷺ العاقب والطيب فدعاهما إلى الملاعنة فواعداه على أن يلاعناه الغداة قال: فغدا رسول الله ﷺ فأخذ بيد علي وفاطمة والحسن والحسين ثم أرسل إليهما فأبيا أن يجيبا وأقرا له بالخراج قال: فقال رسول الله ﷺ: «والذي بعثني بالحق لو قالا: لا لأمطر عليهم الوادي نارًا» قال جابر: وفيهم نزلت: ﴿نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ قال جابر (أنفسنا وأنفسكم) رسول الله ﷺ وعلي بن أبي طالب (وأبناءنا) الحسن الحسين (ونساءنا) فاطمة وهكذا رواه الحاكم في مستدركه عن علي بن عيسى عن أحمد بن محمد الأزهري عن علي بن حجر عن علي بن مسهر عن داود بن أبي هند به بمعناه ثم قال: صحيح على شرط مسلم. ولم يخرجاه هكذا. قال:

(1) أي في أمر عيسى عليه السلام المذكور قبلا.

وقد رواه أبو داود الطيالسي عن شعبة عن المغيرة عن الشعبي مرسلا وهذا أصح وقد روي عن ابن عباس والبراء نحو ذلك[1] أقول ولأن ذكر قصص الأولين على هذا النحو من العلم الحق يثبت بما لا يدع مجالا لريب كون القرآن من عند الله وكون من أنزل عليه نبيًّا مرسَلا، نرى الله عز وجل كثيرًا ما يذكر بعد ذكر القصص في سور هذه الفواتح أنها دليل قاطع على نبوة محمد ﷺ وأن ما جاء به من عند الله وذلك كقوله في سورة آل عمران: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ وكقوله في سورة هود ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ كقوله في سورة يوسف: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ وكقوله في نفس السورة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ ...﴾ الآية، وكقوله في سورة القصص: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٥﴾ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾﴾ وقال في آخرها: ﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ ...﴾ الآية. وقال في سورة العنكبوت: بعد أن أقام على صدقه حجة بالغة بذكر طائفة من قصص الأولين ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ ﴿٤٩﴾﴾.

ومنها غيوب حاضرة كتلك التي كانت تكشف عن خبيئة المنافقين وأحوالهم وتبدي ذات صدورهم وخائنة أعينهم لكل من يرى ويسمع. وحسبنا أن نمثل لذلك بالآيات الواردة في شأن المنافقين من سورة البقرة والتي تبتدئ من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا

(1) انظر تفسيره جـ1 ص 370 فما بعدها.

بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ ﴾ وتنتهي بقوله: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمۡعِهِمۡ وَأَبۡصَٰرِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾ ومن تلك الغيوب التي حفلت بها سور الفواتح والتي تثبت صدق القرآن ونبي القرآن كأبلغ ما يكون الصدق وأوثقه غيوب مستقبلة وقعت حسبما أخبر القرآن تمامًا وبكل دقة كتلك المعجزة عن الإتيان بسورة من مثل القرآن[1] تلك التي خاطبهم بها خطاب القهار المقتدر المتحكم في مصاير مستقبلهم فقال: ﴿ وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٢٣ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ... ﴾ الآية «وكذلك التحدي الصارخ الذي تحدى به اليهود في أمر جد يسير فأعلن أنهم لن يزاولوا هذا الأمر على يسره في المستقبل فما راموا إلى فعله والتكذيب بذلك الفعل سبيلا. وجاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون وكان كما قال الله، عز قائلًا، في أول سورة ابتدأت بإحدى الفواتح: ﴿ قُلۡ إِن كَانَتۡ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةٗ مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٩٤ وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ٩٥ وَلَتَجِدَنَّهُمۡ أَحۡرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٖ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمۡ لَوۡ يُعَمَّرُ أَلۡفَ سَنَةٖ... ﴾ الآية. وكذلك الغيب المستقبل الذي يرغم أنف كل عدو لله ولرسوله ويقضي عليهم، إذ يكذبون بهبوطهم إلى الدرك الأسفل من التعنت والاستمساك بأذيال الباطل والضلال ظلمًا وزورًا ويضطرهم رغمًا عنهم إلى التواري في سَرَب معتم من الخجل والخزي هربًا من أن يخطف أبصارهم نور الحقيقة وخشية أن تصعقهم قوة سلطانها. ونعني بذلك الغيب ما وعد الله تعالى به بعد فاتحة سورة الروم من انتصار الروم على الفرس في بضع سنين وفرح المؤمنين يومئذ بنصر الله، حيث قال عز قائلا: بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿ الٓمٓ ١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ٥ وَعۡدَ ٱللَّهِۖ لَا يُخۡلِفُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ

(1) أي أو من مثل محمد ﷺ على الاختلاف في مرجع الضمير هل هو قوله «عبدنا» أو قوله «مما نزلنا».

لَا يَعۡلَمُونَ ٦ ﴾ ويحسن أن نورد هنا هذا الحديث الذي يبين كيف أن وعد الله قد تحقق على رغم أنف أعداء الله. وسبحان من أنزل في كتابه: ﴿ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلۡبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقٗا ﴾ قال الحافظ ابن كثير عند تفسيره أول سورة الروم. قال أبو عيسى الترمذي وساق سنده عن نيار بن مكرم الأسلمي قال: لما نزلت ﴿ الٓمٓ ١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَ ﴾ فكانت فارس يوم نزلت هذه الآية قاهرين للروم وكان المسلمون يحبون ظهور الروم عليهم لأنهم وإياهم أهل كتاب، وفي ذلك قوله تعالى: ﴿ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ٥ ﴾ وكانت قريش تحب ظهور فارس لأنهم وإياهم ليسوا بأهل كتاب ولا إيمان ببعث فلما أنزل الله هذه الآية خرج أبو بكر يصيح في نواحي مكة: ﴿ الٓمٓ ١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَ ﴾ فقال ناس من قريش لأبي بكر: فذاك بيننا وبينكم، زعم صاحبكم أن الروم ستغلب فارس في بضع سنين، أفلا نراهنك على ذلك؟ فقال: بلى - وذلك قبل تحريم الرهان- فارتهن أبو بكر والمشركون وتواضعوا الرهان وقالوا لأبي بكر: كم نجعل البضع ثلاث سنين إلى تسع سنين؟ قسم بيننا وبينك وسطًا تنتهي إليه. قال: قسموا بينهم ست سنين. قال: فمضت ست السنين قبل أن يظهروا فأخذ المشركون رهن أبي بكر فلما دخلت السنة السابعة ظهرت الروم على فارس، قال فعاب المسلمون على أبي بكر تسميته ست سنين. قال لأن الله يقول في بضع سنين. قال: فأسلم عند ذلك ناس كثير. هكذا ساقه الترمذي ثم قال هذا حديث حسن صحيح لا نعرفه إلا من حديث عبد الرحمن بن أبي الزناد)[1].

وفي بعض سور الفواتح ذُكر كثير من التشريعات التي ما كان أحد غير الله ليقدر على الإتيان بمثلها سموًّا ووفاء بحاجات البشر، وبحسبنا أن نقرأ سورة البقرة لنرى في ثناياها من ذلك الشيء الكثير.

(1) تفسيره جـ3 ص 423.

وفـي معظـم سـور الفواتح من أدلة صـدق ما جاء بـه النبي ﷺ ما يقـذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق.

وفـي سـور الفواتـح ذكر معظم آيات التحـدي بالقرآن، وما ذكر التحدي بعشـر سـور وبسـورة إلا في سـور من سـور الفواتح، يقول الله في سـورة هود: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ ويقول في سورة يونس: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾. وقـال في سـورة البقرة: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾.

وفـي هذه السـور ذكر القرآن بأفخـم الأوصاف في قلب كل ذي قلـب. قال تعالى في سـورة الرعـد: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ...﴾ الآية أي لكان هذا القرآن.

وبعد. فإنا لا ندعي اختصاص سور الفواتح بهذه الوجوه من الإعجاز المثبت لصدق القـرآن ونبـي القـرآن، وإنما الذي قصدنـا إليه هو أن في انتظام هذه السـور هـذه الألوان المتكاثـرة من وجوه التحـدي، قرينة واضحة علـى أن المراد بالحـروف المذكورة أولها التحدي بهذه السور، بل بالقرآن جميعًا، هذا:

1 - ولا يقال لو كان المقصود من الأسماء المذكورة في الفواتح مسمياتها لغرض التحدي لذكر الله أسـماء الحروف جميعها، فإن ذلك هو الـذي كان يمكن أن يفهم التحدي بهـذه الفواتـح، ولكنه ذكـر البعض وترك البعـض وهذا يدل علـى أن المقصود منها شـيء آخـر لغرض آخر، لا يقال ذلك لأنا نقول: يكفـي ذكر بعض الحروف لتحقيق هـذا الغرض سـيما إذا كان هذا البعـض محتويًا على أنصاف معظـم أنواع الحروف كما ذكره غير واحد من المفسرين وبيناه أيضًا في بحثنا المشار إليه بيانا شافيًا وسيما

إذا كان هـذا المذكـور أكثر دورًا في الكلام من المتروك[1] وادعاء أن الكل وحده هو الذي يفهم التحدي ادعاء باطل.

2 - لا يقال لو كان الغرض بهذه الأسماء التحدي كما تقولون لما قصرت على هذه السور التسع والعشرين، بل كان يبتدئ بها جميع سور القرآن لأن التحدي ليس بهـذه السور وحدهـا، بل بكل سـورة من سـور القرآن، لا يقـال ذلك؛ لأنا نقول: كما لا يشـترط النص على التحدي في كل سـورة من سـور القرآن بل اكتفـى بالنص عليه في بعض السـور دون بعـض، فكذلك يكتفى فـي التنبيه عليه ببعض السـور دون بعض، ثم إن افتتاح تسـع وعشرين سـورة فقط بهذه الحروف أمر مقصود له أعظم الدلالات وهو التنبيـه بهـذا العدد على أن القرآن لم يخرج بحال من الأحـوال عن الحروف العربية التسـعة والعشـرين وليس معنى هذا بحال أن هذه السـور وحدها هي المتحدَّى بها، بل جميع سـور القرآن في التحدي سواء، وإنما المقصود أن هؤلاء التسع والعشرين قد اختصت بهذا اللون المخصوص من التحدي.

3 - لا يقال لو كان المقصود من الأسـماء المذكورة في الفواتح الإشـارة بمسـمياتها إلى التحدي بالقرآن المركب من تلك المسـميات وغيرها على ما تدعى لذكر الله نفس المسـميات واسـتغنى بها عن أسـمائها، فإن ذلك مع إيجازه كان سـيؤدي قطعًا إلى الغـرض الـذي ذكرته، وهل العـدول عنها إلى الأسـماء إلا تطويل بمـا لا معنى له؟ لا يقـال ذلـك لأنـا نقـول: إن النكتة في هـذا العدول هي مزيـد اللفـت للأنظار إلى الحروف التي هي معاني تلك الأسماء ليرى لها من الأهمية ما تعمل لأجلها الفكرة فيتأكد بذلك إدراكها المناسـبة بين معنى تلك الأسـماء وبين ما يليها من قول، وإنما كان فـي التعبير بالأسـماء مزيد مـن اللفت للأنظار إلى ذلك لأن مـن دأب العقل أنه إذا ألقى إليه لفظ بادر إلى تفهم معناه وعني بهذا المعنى أكثر من عنايته باللفظ نفسـه

(1) عبـارة الزمخشـري رحمه الله في الكشـاف إثر ما بين هذا (ثم إذا اسـتقريت الكلـم وتراكيبها رأيت الحروف التي ألغى الله ذكرها من هذه الأجناس المعدودة مكثورة بالمذكورة منها فسـبحان الذي دقت في كل شيء حكمته وقد علمت أن معظم الشيء وجله ينزل منزلة كله. وهو المطابق للطائف التنزيل واختصاراته فكأن الله عز اسـمه عدد على العرب الألفاظ التي منها تراكيب كلامهم إشـارة إلى ما ذكرت من التبكيت لهم وإلزام الحجة إياهم) جـ1 ص 24.

لما يعلم من كون اللفظ غير مقصود لذاته، بل هو مجرد قالب يصب فيه المعنى، فحين يعبر بالاسم سيتبادر إلى الذهن فهم معناه الذي هو مسماه فيرى أن لهذا المعنى أهمية هي التي جمعت بينه وبين المعاني الشريفة التي تليه بخلاف ما لو عبر بالمسميات أنفسها فإن العقل قد ينشغل عن لفظ المسميات ويبادر إلى محاولة استنباط معنى للملفوظ منها، ولا سيما إذا كان هذا الملفوظ أكثر من حرف كما في أغلب الفواتح، فإنه سيحاول تركيبه وفهم معنى منه، غافلا عن أنها هي أنفسها المقصودة، ولهذا نرى العرب إذا لم يقصدوا معنى الحرف بالمرة، بل قصدوا مجرد انضمامه إلى مثله لتتألف من ذلك كلمة تدل على معنى عبروا بذوات الحروف، فإذا قصدوا معنى الحرف نفسه عبروا بأسماء الحروف. هذا هو الجواب الذي أرتضيه.

وأما ما قيل من أن في العدول عن المسميات إلى الأسماء ضربًا عظيمًا من التحدي بأن يكون أول ما يقرع الأسماع مستقلًّا بضرب من الإعجاز لأن النطق بأسماء الحروف مختص بالذي يعرف الكتابة والقراءة دون الأمي الذي ما عرف الخط ولا خالط أهله، فمعرفته ذلك معجزة تؤيد دعوى أن الذي يأتيه إنما يأتيه من قبل الله، أما ما قيل من ذلك فإني أعتبره قولًا ساقطًا لا أساس له من الصحة، وبالتالي لا يصلح تعليلًا لما أرادوه تعليلًا له لأن الذي ذكروه لا يتم لهم إلا إذا أقاموا الدليل على أن الأسماء لم توضع إلا لمسمياتها صورًا مرسومة لا ألفاظًا منطوقة؛ لأنه حينئذ فقط يصح أن يقال إنه لا يعرفها إلا من يعرف الصور التي وضعت لها، كيف وهم يعترفون أنها وضعت لمسمياتها ألفاظًا منطوقة، ولأن مدلولاتها هي الألفاظ المنطوقة لا الصور المرسومة صدر كل اسم منها بمسماه الملفوظ ليكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع السمع؟[1]، وإذا كانت موضوعة لمسمياتها ألفاظًا منطوقة فإن العرب الخلص جميعًا يشتركون إذن في معرفتها كما يعرفون مدلولاتها تمامًا كجميع كلمات لغتهم، وإنما الذي يجهله الأميون منهم اسمية الاسم الخاص لمسماه صورة مرسومة، فإذا قلت للعربي الأمي ما اسم أول حروف ضرب وأوسطها وآخرها أجابك على الفور، لأنك تسأله عما وضع ليدل على مدلول يعرفه وهو اللفظ، وأما إذا أتيته بصورة الضاد والراء

(1) الكشاف جـ1 ص 16. وتفسير البيضاوى ص 6. وتفسير أبى السعود جـ1 ص16.



والباء وقلت له ما اسم كل صورة من هذه الصور فإن هذا هو الذي لا يعرفه ويختص بمعرفته القارئ الكاتب، والقول بغير ذلك قول عليهم بغير علم فليقيموا البينة عليه إن استطاعوا إلى ذلك سبيلًا ولا ينفعهم أن يقولوا: إنا نجد الأمي فينا ينطق بأنفس الحروف ولا يعرف أسماءها وإنما يعرفها الكاتب فقط، لا ينفعهم ذلك، لأنه لا يمكن تطبيق هذا الشأن على العرب الخلص الخبراء بلغتهم، ولم لا يكون أميونا قد جهلوا هذه الكلمات كما جهلوا آلافًا من الكلمات الفصيحة ومدلولاتها؟ فلا يدل تبادر هذه الأسماء اليوم في الصور المرسومة على أن الأمر كان كذلك إبان نزول القرآن ، على أن تعلم الأسماء بالنسبة للأمي ليس مشكلة خصوصًا إذا كان من العرب أهل القرائح الوقادة والأذهان الصافية، فلا تنهض معرفته لها معجزة تثبت صدقه وتلزم العقول باتباعه؛ لأن في مقدور المكذبين أن يقولوا لو ادعى ذلك النبي ﷺ معجزة لنفسه: إن من أصحابك كاتبين ويمكن أن يكون أحدهم قد نطق على سمعك ولو مرة واحدة بهذه الأسماء فحفظتها، ولسنا في حاجة إلى هذا التمحل وتصيد المعجزات تصيدًا. فإن معجزة نبينا بحمد الله باقية على الدهر ومعجزاته المفحمة للخصوم والثابتة بما لا يدع مجالًا للريب كثيرة ولا تحتاج إلى مزيد ولله الحمد والمنة ولهذا فإنا نرد هذا الوجه على الزمخشري وكل من قال بقوله[1] .

4 - لا يقال إن المعنى الذي تقرره لفواتح السور على هذا الوجه يمكن أن يستفاد من الوجه القائل بأنها أسماء لسورها، ويزيد ذلك الوجه على ما تقرره أنت فائدة أخرى، هي كون هذه الفواتح أسماء، لا يقال ذلك لأنا نقول: إن دلالة ذلك الوجه على المعنى الذي نقرره هنا من قبيل الإشعار للمح الأصل[2] المنقول عنه فهي دلالة بالتبع لا بالأصالة، إذ لا شك أن الذي يتبادر أول ما يتبادر إلى الذهن على ذلك الوجه هو ملاحظة كون الفاتحة اسمًا، ثم بعد ذلك ينتقل الذهن إلى لمح الأصل، وأما دلالة

(1) انظر المراجع الثلاثة السابقة أولها ص 23 وآخرها ص 17. مع ملاحظة أن صاحب الأول أعني الزمخشري رحمه الله جعل هذا وجهًا مستقلًّا برأسه في فواتح السور لا تابعًا لهذا الوجه، على ما هو ظاهر صنيعهما رحمهما الله.

(2) انظر الكشاف جـ1 ص 21.

الوجه الذي نحن بصدده الآن على هذا المعنى فدلالة مقصودة بالأصالة، لا يتبادر إلى الذهن من اللفظ غيرها، ثم إنا قد أوردنا على ذلك الوجه من المآخذ في بحثنا المذكور ما يسقط تلك الفائدة التي تقولون بزيادتها، نعني كون الفاتحة اسمًا.

هذا، ثم بعد دفعنا هذه الاعتراضات الهزيلة على هذا الوجه نقول: إن كل الذين فسروا الفواتح لا ينكرون - وما كان لهم أن ينكروا - أن هذه الأسماء المذكورة فيها إذا لم نلاحظ كونها في الفواتح ما هي إلا ألفاظ عربية لها معان هي مسمياتها التي هي حروف الهجاء، وما اختلفوا إلا في المراد بها فواتح للسور فإذا كان هذا المعنى الذي يتفقون عليه لو لم تكن فواتح للسور يصلح اعتباره كل الصلاحية ويحقق أشرف الأغراض وهي فواتح كما رأيت، فلا مسوغ بحال للعدول عنه، وكل معنى سوى هذا المعنى يحتاج إلى نقل تلك الأسماء إليه واستعمالها فيه فهو زائد على ما تفيده هذه الأسماء بحسب الوضع العربي، وقد تبين أنه لا بينة لأحد منهم على إثبات أي من هذه الزيادات، فهذا القول إذن هو الجدير بالاعتبار وليست عليه أية مآخذ يمكن أن تؤخذ عليه كما أخذت على سواه.

والذي يدل فوق ما تقدم على بقائها على ما هي عليه من كونها أسماء لطائفة من حروف المعجم إيراد الله لها هكذا مسرودة على نمط التعديد تمامًا كالنطق بأسماء الحروف حال التهجي، والتزام ذلك في جميع الفواتح حتى المفرد منها، فما إيرادها على هذه الصورة وعلى حال من التقطيع بحيث لا يجتمع من مسمياتها إذا روعي الترتيب الذي وضعت عليه معنى مفيد بالمرة، نقول: ما إيرادها على ذلك إلا دليل واضح على أنه ليس لهذه الأسماء المذكورة هكذا إلا إفادة مجرد مسمياتها التي هي حروف المعجم للغرض الذي قررناه.

ثم إن لنا بعد ذلك كله دليلًا آخر ماديًا على أن المراد بهذه الأسماء مجرد مسمياتها للغرض الذي ذكرنا وهو دليل قد طالما غفل عنه الكثيرون، وهو أنه لم يكن من قبيل الصدفة قط أن كتب الصحابة كل فاتحة من هذه الفواتح على عهد رسول الله ﷺ ومن بعده على هيئة الحروف لا الأسماء مع أن المنطوق به الأسماء لا مجرد الحروف، نقول، لم يكن ذلك منهم أمرًا اتفاقيًا أملته الصدفة وحدها، فإن ذلك إن

جاز في الفاتحة والثنتين والثلاث فما أبعد أن يقع مثل هذا الاتفاق في الكل كما تمليه النصفة وإنما نراه عملًا مقصودًا متعمدًا رضي به الله ورسوله وذلك أنهم إنما أرادوا بكتابة الأسماء على صورة المسميات أن يبينوا أن لا معنى لها إلا مجرد مسمياتها وكأن هذا منهم، رضي الله عنهم، كان بمثابة التحذير للناس أن يظنوا في شأن تلك الأسماء الظنون، وينسجوا حولها الخيالات، ولكن الهدى هدى الله لا يقال كيف وكونها من المكتوم هو الرواية عن أكابر من الصحابة كالخلفاء الأربعة وابن مسعود ومن التابعين كعامر الشعبي وسفيان الثوري[1] مما يدل على أن الصحابة أنفسهم والتابعين الذين تلقوا عنهم لم يكونوا يرون بل لا يعرفون كذلك ما تدعى من هذا الدليل. ولا قصدوه بصنيعهم هذا في الكتابة البتة.

لا يقال ذلك لأنا نقول ذاك موقوف أولًا على إثبات صحة هذا النقل، وهيهات هيهات لذلك فدون إثباته خرط القتاد. سلمنا جدلًا ورود مثل هذا عنهم. ولكن من أين لكم أنهم إذا قالوا مثل هذا قصدوا به كتمان المدلول حتى يصادم ما قلناه من هذا الدليل. ولم لا يكون قصدهم إلى أن فيها ما لا نعلمه كحكمة اختصاص كل فاتحة بسورتها، وحكمة تكرار بعض الألفاظ دون بعض، وحكمة التزام ورود بعض الأسماء المخصوصة عقب بعض آخر منها بحيث لم يرد مطلقًا إلا تاليًا له، إلى غير ذلك من المكتوم الذي لا نعلمه سيما وقد عرفت بالبرهان القاطع والبين الذي لا يمكن أن يخفى مثله على أمثالهم أن الخطاب بما لا يعرف مدلوله مستحيل؟[2] والله أعلم.

---

(1) انظر تفسير القرطبي جـ1 ص 154.

(2) هذا أعدل عندنا وأولى بالصواب وأوفى بتحقيق ما قلناه من هذا الدليل المادي مما وجه به البيضاوي رحمه الله هذا القول بعد إذ حكاه بصيغة التمريض فقال: (ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها إفهام غيره. إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد). تفسيره ص7. إذ كون الرسول ﷺ وحده عالمًا بتلك الأسرار وفاهمًا لتلك الرموز مما لا يجدي شيئًا بالنسبة لسائر المخاطبين وراءه بهذه الحروف أصلًا. ولا يدفع إذن بحال ما لزم على عدم علم جميعنا المدلول من المحال كما هو بين، بل حق بعد خطابه ﷺ بما لا يفيد أن يكون آية بينة على بعد خطابنا نحن أيضًا بمثل ذلك، إذ لا أبين من عدم الفرق في نصفة كل ذي نصفة، ولكن على الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين.

لا يقال فإنما كان يتم لك كون هذا دليلًا حقًّا لو تعين هذا الوجه سرًّا العدولهم عن كتابة الاسم إلى المسمى، فأما لو أمكن التماس غيره سرًّا لهذا العدول فلا قطعًا؛ إذ الشيء متى تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال كما هو بين بنفسه ومقرر عند الكافة. فإذا تمهد لك هذا فنقول قد التمس العلماء هذا الوجه فذكروا له ثلاثة احتمالات ليس من بينها ما ذكرت هنا.

أحدها: قال الزمخشري رحمه الله في جواب هذا السؤال أعني السؤال عن حكمة هذا العدول: (قلت لأن الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف. واستمرت العادة متى تهجيت. ومتى قيل للكاتب اكتب (كيت وكيت) أن يلفظ بالأسماء فتقع في الكتابة الحروف أنفسها. عمل على تلك الشاكلة المألوفة في كتابة هذه الفواتح)[1]. فكأنه لما قيل لكاتب الفواتح اكتب ألف لام ميم مثلًا عمل على تلك الطريقة المألوفة فصور ذوات الحروف على ما هو قاعدة التأليف وعبر عن هذا الوجه العلامة أبو السعود بأنه يعني كتبها على هذا النحو أدل على كيفية التلفظ بها وهي أن يكون على نهج التهجي دون التركيب)[2]. ثانيها: ما حاصله من كلام صاحبي الكشاف وإرشاد العقل السليم أن في هذا العدول رعاية للأخف الأوجز وسلامة من التطويل ولا سيما في الفواتح الطويلة كالرباعية والخماسية[3] وهذا غرض يحسن تحصيله ما دام هناك أمان من وقوع اللبس والذي حصل الأمان من اللبس أمران، **الأول** شهرة أمر الفواتح بإقامة ألسنة العرب والعجم لها وقراءتهم إياها بالأسماء لا بالمسميات فقط. **الثاني** أن التلفظ في الفواتح بالحروف أنفسها لا بأساميها عار من الفائدة، فإن النطق بمجرد حروف مبانٍ لا يحصل معنى، ولا سيما أن بعضها مفردٌ لا يخطر ببال، غير ما هو عليه من مورده[4]، بخلاف النطق بالأسماء، فإنه يحصل معنى مقصودًا يلجئ الذهن إلى تطلب المناسبة بينه وبين المقام. فإن قيل ربما أدى التلفظ

(1) الكشاف جـ1 ص 21 فما بعدها.

(2) إرشاد العقل السليم جـ1 ص17.

(3) انظر هنا إرشاد العقل السليم جـ1 ص17.

(4) انظر هنا الكشاف جـ1 ص 22.

بالحروف أنفسها في بعض الفواتح إلى فهم بعض المعاني؛ لأن ضم بعض الحروف إلى بعض على الترتيب المذكور عليه في بعض الفواتح يؤلف منها كلمة مفيدة كألم في «الم». والألم معروف. وكحم في «حم» بمعنى قضى، إن قيل ذلك فالجواب أن هذه المعاني يدرك كل ذي مسكة من عقل أنه لا يصح إرادتها من هذه الفواتح لعدم مطابقتها للمقام بالمرة ونبوها عن سياق الكلام التي هي أوله. ثالثها قال صاحب الكشاف أيضًا: (وقد اتفقت في خط المصحف أشياء خارجة عن القياسات التي بني عليها علم الخط والهجاء، ثم ما عاد ذلك بضير ولا نقصان لاستقامة اللفظ ببقاء الحفظ وكان اتباع خط المصحف سنة لا تخالف)[1].

لا يقال ذلك لأنا نقول إذا لم تتبين صحة هذه الثلاثة وهي أقصى ما وجدناه في هذا المقام تبينت صحة ما قلناه نحن من ذلك الوجه إذ لا يبقى حينئذ من الاحتمال ما يعكر عليه. فعند هذا نقول أما أولها فإنه كلام لا ينطلي على أحد يعمل الفكرة عند قراءته، فإن هذا لا يتم لقائله إلا لو أثبت أن الذين كانوا يكتبون المصحف في عهد الرسول وأبي بكر وعثمان كانوا لا يعلمون أن هذه الأسماء أنفسها هي التي تقرأ في المصحف لا مجرد مسمياتها، ونحن نجلهم عن ذلك ونوقن حق اليقين أنهم ما كانوا ليخفى عليهم أن الأمر ليس من قبيل ما يمليه المتهجون الذين لا يريدون أن تقرأ الأسماء أنفسها بل مجرد مسمياتها بل هم كانوا يعلمون قطعًا أن الأسماء أنفسها مقصودة بالقراءة والنطق في القرآن لا مجرد المسميات؛ ولهذا فنحن لا نؤمن أصلًا بأنهم عدلوا عن كتابة الأسماء إلى كتابة المسميات لهذا الوجه، بل لابد أن يكون هناك وجه آخر مقبول هو الذي سوغ لهم هذا العدول. وأما ثانيها: فنقول نعم إن الأمان من اللبس يسهل مهمة كتابة هذه الأسماء المذكورة في الفواتح بمجرد مسمياتها ولكن الأمان من اللبس وحده لا يصلح علة لكتابتهم إياها على هذا النحو. وانضمام الأخفية والأوجزية إلى ذلك لا يجديه شيئًا، فقد نستطيع أن نقول ذلك في كثير من كلمات القرآن غير الفواتح ومن ذا الذي لا يحفظ فاتحة الكتاب من المسلمين مثلًا؟. فهل يسوغ حفظهم جميعًا لها عدم كتابتها بالمرة، أو كتابة بعض آياتها دون بعض

(1) الكشاف جـ1 ص 22.

أو الاقتصار في كتابة كل كلمة من كلماتها على كتابة أولها؟ فإذا لم يفعلوا ذلك إلا في الفواتح التسع والعشرين كان لابد لذلك من نكتة شريفة هي التي جعلت العدول عن الأسماء إلى المسميات، وهو خلاف الظاهر، أكبر في أنفسهم وأفضل من السير مع الظاهر المألوف بكتابة الأسماء أنفسها. وما كنا لنستمع إلى القول بأن في كتابة الأسماء دون المسميات سلامة من التطويل ولا سيما في الفواتح الطويلة كالرباعية والخماسية، فإنا لا نعرف أن الصحابة حين كتبوا المصحف عمدوا إلى آية طويلة في فاتحة سورة ما غير التسع والعشرين فكتبوا بعضها دون بعض أو اقتصروا من كل كلمة من كلماتها على أولها سلامة من التطويل في فاتحة هذه السورة، وما كان لهم أن يراعوا مثل ذلك الغرض التافه (السلامة من التطويل).

وأما ثالثها فإنما كان يتم أن لو ثبت حقًّا أن خط المصحف توقيفي لا مجرد اصطلاح كان معروفًا لكاتبيه يومئذ ودون ذلك مفاوز تقطع دونها أعناق الجياد المضمرات. بل الحق عندنا ما عليه كثير من المحققين من أن خط المصحف اصطلاح بحت كما هو مقرر في موضعه من كتب علوم القرآن وألممنا بطرف من ذلك في بحثنا المشار إليه. وإذ ذاك فلا بد من معرفة حكمة هذا العدول حتى ننزه فعل أصحاب رسول الله ﷺ، بل إجماعهم على هذا الفعل عن العبث، فإن العدول عن كتابة الكلمة بتمامها إلى كتابة أولها فقط أمر خارج عن الاصطلاح أي بعد ملاحظة ما أبنّا آنفًا من أن الأمر ليس من قبيل ما يمليه المهجون الذين يقصدون قراءة المسميات لا الأسماء وأن الصحابة كانوا يعلمون ولا شك أن قراءة الأسماء أنفسها أمر مقصود وأنهم ما كانوا ليخفى عليهم الفرق بين الأمرين. فلابد إذن لهذا العدول الخارج عن الاصطلاح من حكمة وإذ قد بطل ما زعمتموه على جدكم في التقصي في هذا المقام والتحري لكل محمل ممكن وما على ما قلناه نحن من ذلك الوجه من مغمز البتة كما تبينتم. فحق النصفة إذن على ذويها أن يكون ذلك الوجه هو المتعين. والله أعلم؛ فلهذا كله أختار هذا الرأي وأعتبره النتيجة التي توصل إليها البحث المضني والدرس الجاد لهذه الحروف وقد اختاره من قبلي أعلام من محققي المفسرين، فإليه ميل العلامة الزمخشري حسبما يفهم من قوله عند إيراد هذا الرأي في تفسير

فاتحة سورة البقرة «وهذا القول من الخلافة بالقبول بمنزل»[1] وهو اختيار العلامة البيضاوي حيث ذكره أول ما ذكر دون ما حكاية له عن غيره ثم حكى ما بعده بصيغة التمريض[2] والعلامة أبي العباس ابن تيمية والحافظ أبي الحجاج المزي وإليه ميل الحافظ ابن كثير في تفسيره[3]، وحكاه الرازي عن المبرد[4] وجمع من المحققين وحكاه القرطبي عن الفراء وقطرب[5]، فإن يكن قطرب قد قال به حقًّا فيا ليته عض عليه بالنواجذ ولم يحد عنه إلى هذا الرأي الساقط إلى أسفل دركات الباطل الذي نقله عنه الإمام الرازي وأبنا الرد عليه تفصيلا في موضعه من هذا البحث، وأيًّا ما كان الأمر فللمجتهد أجر إذا أخطأ وأجران إذا أصاب، فاللهم قد بذلنا جهدنا وأقصى طاقتنا في محاولة التعرف على التأويل الحق لجزء من كتابك، ونرجو أن نكون من المصيبين في الاجتهاد فلا تحرمنا أجرهم يا أرحم الراحمين.

---

(1) جـ1 ص 22.

(2) انظر ص6 فما بعدها.

(3) انظر جـ1 ص 38.

(4) انظر تفسيره، فاتحة البقرة.

(5) جـ1 ص 155.

الفصل الثاني

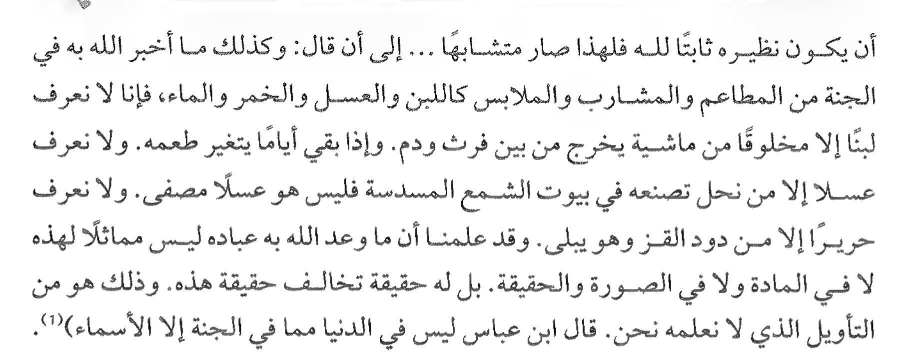
فيما مثل به ابن تيمية للمتشابه

قال في كتابه تفسير سورة الإخلاص (فالمتشابه من الخبر مثل ما أخبر به في الجنة من اللحم واللبن والماء والحرير والذهب. كان بين هذا وبين ما في الدنيا تشابه في اللفظ والمعنى. ومع هذا فحقيقة ذلك مخالفة لحقيقة هذا. وتلك الحقيقة لا نعلمها نحن في الدنيا وقد قال الله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ وفي الحديث الصحيح يقول الله تعالى: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[1] فهذا الذي وعد الله به عباده المؤمنين لا تعلمه نفس هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وكذلك وقت الساعة لا يعلمه إلا

(1) لا دلالة في هذا الحديث ولا في الآية قبله على ما ذكر من مغايرة هذه الأشياء لما نعرفه من نظائرها في الدنيا لجواز أن يكون المراد بهما مالم يطلعنا الله عليه بالمرة ولا سماه لنا ولو مجرد التسمية من صنوف النعيم فيها. بل ذلك هو الظاهر من قوله: «ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». فإنه لو كان مما سمى لنا لكان مما سمعته الأذن، ولخطر على القلوب لا محالة حتى لو ادعي أن ليس المراد ما نعرف من خصائصه بل ما نجهل من ذلك ويعضد هذا الظاهر ما تقضي به إحدى روايات مسلم (رحمه الله) لهذا الحديث. ففي تلك الرواية (عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: يقول الله عز وجل: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ذخرًا بله ما أطلعكم الله عليه. ثم قرأ ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾). كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها جـ/ 17 ص166. فهي جد واضحة في أن المخبوء المنوه عنه بالآية والحديث شيء وراء جميع ما أطلعنا عليه. ولا ريب في أنه أطلعنا في بيان كتابه وسنة نبيه على ما سمى لنا من ذلك، وعلى كثير من خصائصه كما سيأتي إن شاء الله تعالى. فلا يكون من جنس المقصود بالمرة. ودعوى أن للمذكور خصائص أخرى كثيرة لم تذكر ولا تخطر بالبال فيمكن أن تكون مقصودة. دعوى مجردة من البرهان لا يجترئ على مثلها في هذا الموطن ذو علم ودين فالله أعلم.

الله وأشراطها. وكذلك كيفيات ما يكون فيها من الحساب والصراط والميزان والحوض والثواب والعقاب، لا يعلم كيفيته إلا الله. فإنه لم يخلق بعد حتى تعلمه الملائكة ولا له نظير مطابق من كل وجه حتى يعلم به فهو من التأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله – وذكر تفصيلا سبق في موضعه ثم قال – وذكروا أنهم[1] احتجوا بما في القرآن من لفظ أنا ونحن على أن الآلهة ثلاثة. فاتبعوا المتشابه وتركوا المحكم الذي في القرآن من أن الله واحد ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فإنهم قصدوا بذلك الفتنة وهي فتنة القلوب بالكفر. وابتغاء تأويل لفظ أنا ونحن وما يعلم تأويل هذه الأسماء إلا الله. لأن هذه الأسماء إنما تقال للواحد الذي له أعوان إما أن يكونوا شركاء له وإما أن يكونوا مماليك له. ولهذا صارت متشابهة فإن الذي معه شركاء يقول فعلنا نحن كذا. وأنا نفعل نحن كذا وهذا ممتنع في حق الله تعالى. والذي له مماليك ومطيعون يطيعونه كالملك يقول فعلنا كذا، أي أنا فعلت بأهل ملكي وملكي، وكل ما سوى الله مخلوق له مملوك له. وهو سبحانه يدبر أمر العالم بنفسه وملائكته التي هي رسله في خلقه وأمره. وهو سبحانه أحق من قال أنا ونحن بهذا الاعتبار، فإن ما سواه ليس له ملك تام ولا أمر مطاع طاعة تامة. فهو المستحق أن يقول أنا ونحن. والملوك لهم شبه بهذا فصار فيه أيضًا من المتشابه معنى آخر ولكن الذي ينسب لله من هذا الاختصاص لا يماثله فيه شيء وتأويل ذلك معرفة ملائكته وصفاتهم وأقدارهم وكيف يدبر بهم أمر السماء والأرض، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ فهذا التأويل لهذا المتشابه لا يعلمه إلا هو، وإن علمنا تفسيره ومعناه. لكن لم نعلم تأويله الواقع في الخارج بخلاف قوله **«الله الذي خلق»** فإنها آية محكمة ليس فيها تشابه فإن هذا الاسم مختص بالله ليس مثل أنا ونحن التي تقال لمن له شركاء ولمن له أعوان يحتاج إليهم. والله تعالى منزه عن هذا وهذا كما قال: ﴿ قُلِ ادْعُوا۟ الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ وقال: ﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴾ فالمعنى الذي يراد به هذا في حق المخلوقين لا يجوز

(1) أي نصارى نجران.



أن يكـون نظيـره ثابتًا للـه فلهذا صار متشـابهًا ... إلى أن قال: وكذلك مـا أخبر الله به في الجنة من المطاعم والمشـارب والملابس كاللبن والعسـل والخمر والماء، فإنا لا نعرف لبنًا إلا مخلوقًا من ماشـية يخرج من بين فرث ودم. وإذا بقي أيامًا يتغير طعمه. ولا نعرف عسـلا إلا من نحل تصنعه في بيوت الشـمع المسدسة فليس هو عسلًا مصفى. ولا نعرف حريـرًا إلا مـن دود القـز وهو يبلى. وقد علمنـا أن ما وعد الله به عباده ليـس مماثلًا لهذه لا فـي المادة ولا في الصـورة والحقيقة. بل له حقيقة تخالـف حقيقة هذه. وذلك هو من التأويل الذي لا نعلمه نحن. قال ابن عباس ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء)[1].

وأقول: إنا هاهنا نسائل الشيخ أما حصل ذلك التشابه فيما ذكرت من هاتين الطائفتين من الكلام هو مجرد ما أبنت من الاشتراك الواقع بين معنى صحيح الإرادة وآخر فاسدها، أم مجـرد ما شـرحت من الكيفيات والخصائـص المجهولة لنا في ذلـك المعنى أو الفرد المراد في الأولى وقول الاسم على الفردين المختلفين في المادة والصورة والحقيقة في الثانية، أم الأمران مجتمعان؟ فإنه لا رابع لهذه القسمة هاهنا، فأي ذلك اختار فهو باطل.

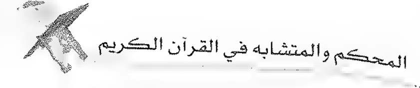
أمـا الأول: وهـو ما يُظهر بجلاء اعتبار الشـيخ إيـاه الحد الفاصل بين مـا عده محكمًا ومـا عده متشـابهًا، حيث قال آنفًا في الحديث عن بعض مـا يتعلق بالله وصفاته (بخلاف قولـه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ فإنهـا آية محكمة ليس فيها تشـابه فإن هذا الاسـم مختص بالله ليس مثل أنا ونحن .. إلخ). نقول أمـا بطلان هذا الأول فلأن من الجلي أن المتواطئ إذا قطـع بتعيـن الفرد المراد به كانا ونحن الذين زعم تشـابههما أي وما أشـبههما من ضمائر العظمة العائدة إليه تعالى، إذ لا فرق. أو اشـتهر بيان الفرد المراد به من الشـرع كالحقائق التى سـتقع في الآخرة والمسـميات لنا بأسماء ما نعرفه في الدنيا زال عنه اللبس المفضي إلـى التشـابه قطعًا. ألا ترى إلى أن عاميًا فضلًا عن عالـم لا يخفى عليه أن المراد بضمائر العظمة التي يخبر بها الرب عن نفسه هو الله الذي لا يستأهل العظمة في الحق سواه، وأن مـن المعلـوم له من دينه ومنطق العقل عنده بالضرورة اسـتحالة أن يـراد من هذه الألفاظ أن له تعالى شـريكًا يعبر بها عن نفسـه وعنه؟ فإذا كانت اسـتحالة ذلك من قلب كل عاقل

(1) ص107 فما بعدها، من ص 110 إلى ص 112.

بهذا المنزل، فأي مطمع إذن يكون قد بقي للزائغ في هذه الألفاظ ليتبعها ابتغاء الفتنة. فتنة القلوب بالكفر كما يقول الشيخ؟ أم مجرد ما بقي إذن من احتمال أن يراد من هذه الألفاظ الواحد المعظم نفسـه الذي يقوم مقام من معه غيره لتنوع أسـمائه التي كل اسم منها يقوم مقـام مسـمى كما ذكر فـي موضع آخر من كتبـه[1]. يعني الله جلت عظمتـه وأن يراد منها الواحـد الـذي معه مماليكه الذين يطيعونه والذين هم رسـله في خلقه وأمره يدبر بهم أمر السـماء والأرض يعنـي الله وملائكته؟ ولكـن هذه الدعوى على فرض تسـليمها وغض النظـر عـن تبادر أولى الإرادتيـن تبادرًا لا تكاد تخطـر معه الأخرى بالبال، بـل تعينها في غالـب الأحيان تعينًا تسقط معه تلك الأخرى بالكلية كما لا يخفى على من تأمل المثل[2]. فـإن مثل ذلك الاحتمال لا يحصل به التشـابه. أما على أولـى الإرادتين فظاهر، وأما على الأخرى فإن عاقلًا لا ينازع في أنه مهما اعترفنا بأن من معه مماليك له لا يصدرون إلا عن أمـره ولا يأتـون أو يذرون إلا بسـلطانه ومدده، كما هو الغرض هنـا، فإنه لا يتأتى أن تثور بالحمل على ذلك شـبهة. دع عنك أن تكون الفتنة التي يقصدها الزائغ من اتباع المتشـابه والتي فهم منها الشـيخ فتنة القلوب بالكفر، كما سـبق وكذلك فإنه لا تجهل العامة فضلًا عن غيرهم أن أسـماء مـا نعرفه في الدنيا المقولة على حقائق الآخـرة متعينة الحمل على ذوات الخصائـص والكيفيات المخصوصة التـي تغاير بها تلك الحقائق ما نعرفه في هذه الدار الدنيا. والتي وَقَفَنا الشارع على بعضها واستأثر بعلم معظمها، وحينئذ فلا اشتباه في أذهانهم بالمرة مهما يكن كل من القدر الجامع والقدر الفارق بين مسميات الدنيا وحقائق الآخرة. سواء أكان الجامع من القوة بحيث يكون إطلاق أسماء هذه المسميات على تلك الحقائق حقيقة وهو ما نختار، فإن المجاز خلاف الأصل واختلاف الخصائص العرضية، وهـو غايـة ما أفادته النصوص، لا يمنع من الاتفاق في الذاتيات التي عليها مدار الحقيقة.

(1) انظر رسالته الإكليل في المتشابه والتأويل ص/ 9.

(2) ومـع هـذا فإن ميل الشـيخ واضح إلى اختيار تلـك الإرادة من هذه الألفاظ. ألا تـرى إلى قوله آنفًا: «وتأويل ذلك معرفة ملائكته وصفاتهم وأقدارهم وكيف يدبر بهم أمر السماء والأرض»؟



أم كان من الضعف بحيث يكون إطلاق أسماء هذه المسميات على تلك الحقائق من قبيل الاستعارة والتمثيل كما زعم البيضاوي رحمه الله[1] نقول سواء أكان هذا أم ذاك فلا اشتباه في أذهانهم من بعد ما كشف لهم بيان الله ورسوله ﷺ عن الفرق بين خصائص ما يعرفونه الآن في الدنيا وما يوعدون به في الآخرة. ألم يسمعوا من قول ربهم مثلًا في ماء الجنة: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾ وفي لبنها ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ وفي خمرها ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾، ﴿وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾، ﴿بَيْضَآءَ لَذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿٤٦﴾ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾، ﴿لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ﴾ ﴿لَّا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ﴾، ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا﴾[2]؟ وفي عسلها، ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ ثم من قول نبيهم في ثمارها مثلا فيما أخرجه الشيخان واللفظ للبخاري: «إني أريت الجنة فتناولت منها عنقودًا ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا»[3] وفي بعض شجرها

(1) عبارته - رحمه الله - في التفسير (فإن قيل: فائدة المطعوم هو التغذي ودفع ضرر الجوع. وفائدة المنكوح التوالد وحفظ النوع وهي مستغنى عنها في الجنة. قلت: مطاعم الجنة ومناكحها وسائر أحوالها إنما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبارات وتسمى بأسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل. ولا تشاركها في تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها). ص 19 وأنت خبير بأن عدم استلزام تلك الحقائق لما يلزم مسمياتنا الدنيوية وعدم إفادتها عين فائدتها لا يقتضي أن تسميتها بأسماء هذه المسميات على سبيل الاستعارة والتمثيل حتى يصلح أن يجيب به بل الظاهر والأقرب من الخطاب بها للعرب كل العرب من يعرف إطلاقات الشرع المخصوصة ومن لا يعرفها أن تكون حقيقة لا أثر للمجاز فيها. فما كان أيسر عليه أن يجيب لو رام الجادة بأن هذه أمور عارضة لا يلزم من تخلفها ذهاب كنه تلك الحقائق. ولا من ثبوت كنه تلك الحقائق ثبوتها.. والله أعلم.

(2) كون هذه الآية وما قبلها صفة للخمر. مبني على عود الضميرين فيهما إلى الكأس. وكون في سببية، أو تقدير مضاف محذوف بينها وبين الضمير كتنازع أو تناول مثلا وأما على عود الضميرين فيهما إلى الحدائق في هذه والجنات فيما قبلها وبقاء في على ظرفيتها فلا يصلح أن يكونا صفتين للخمر كما لا يخفى.

(3) هذا القدر من الحديث أخرجه البخاري بهذا اللفظ في الصلاة وأخرجاه بقريب منه في كتاب الكسوف، انظر صحيح البخاري جـ/ 1 ص 137 ثم ص 187، صحيح مسلم بشرح النووي جـ/ 6 ص 213.

(إن في الجنة شجرة يسير الراكب الجواد المضمر السريع مائة عام ما يقطعها)[1] وفي ثياب أهلها وشبابهم (من يدخل الجنة ينعم لا يبئس ولا يبلى ثيابه ولا يفنى شبابه)[2] وفي حريرها أو بعضه وقد (أهديت لرسول الله ﷺ حلة حرير فجعل أصحابه يلمسونها ويعجبون من لينها. فقال أتعجبون من لين هذه؟ لمناديل سعد بن معاذ في الجنة خير منها وألين)[3] وفي بعض لآلئها (أن للمؤمن في الجنة لخيمة من لؤلؤة واحدة مجوفة طولها ستون ميلا) الحديث. وفي رواية (عرضها ستون ميلا) وفي أخرى (الخيمة درة طولها في السماء ستون ميلا)[4]. إلى غير ذلك من بيان الكتاب ومشهور السنة الكاشف لعامة أهل هذا الدين أن الواقع من تلك الحقائق في الآخرة ذوات خصائص لم يتوفر كثير منها لمسمياتهم في الدنيا. وإذن فإن الزائغ لا يستطيع أن يبتغي الفتنة من قبل قول هذه الألفاظ على تلك الحقائق حتى يصلح دعواه سرًّا لتشابهها لأنه وقد علم العامة فضلا عن غيرهم بتعين الأمر وإن لم يبق من القدر المشترك فيها ما يفضي إلى اللبس فإن الزائغ لن يستطيع أن يأتي من قبله فيحمل تلك الحقائق على عين ما عهد لنا من هذه المسميات. لا قصد مجرد تحريف الكلم عن مو اضعه وإلقاء غير الحقائق المرادة من هذا الدين في

(1) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه جـ/ 17 ص 168 بشرح النووي. وكذلك أخرجه عن أبي هريرة وعن سهل بن سعد. وأخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق عن أنس جـ/ 2 ص 218 وفي نفس المرجع وفي التفسير جـ/ 3 ص 198 عن أبي هريرة بألفاظ متقاربة. اللهم غير أنه ليس في أيها الجواد المضمر السريع.

(2) الحديث أخرجه مسلم عن أبي هريرة. المرجع الأسبق ص 174.

(3) الحديث أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة عن البراء بن عازب رضى الله عنه جـ/ 16 ص22 فما بعدها. والبخاري في فضائل الصحابة من كتاب بدء الخلق جـ/ 2 ص 313 وفيه (أو ألين).

(4) الروايات الثلاث أخرجها مسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها عن عبدالله بن قيس يعني: أبا موسى الأشعري رضي الله عنه جـ/ 17 ص175 فما بعدها. وعند البخاري في بدء الخلق عنه (الخيمة درة مجوفة طولها في السماء ثلاثون ميلا في كل زاوية منها للمؤمن أهل لا يراهم الآخرون. قال أبو عبد الصمد والحارث بن عبيد عن أبي عمران ستون ميلا) جـ/ 2 ص217.

قلوب أهله إذ بيان الشارع للفرق المتجلي في أذهان عامة المؤمنين به أو جلهم يدفع في صدره). ولا قصد إنكار هذه الحقائق بالكلية وتأويلها بالنعيم والعذاب الروحاني انطلاقًا من دعوى أن مسميات الدنيا التي لا ينازع في أنها ظاهر هذه الألفاظ لا يصح أن تقع في الآخرة بشهادة ما نقول به من عدم وقوع لوازم هذه المسميات كتغذية الطعام وأن يصير أذى وإسكار الخمر وإعقاب النكاح وبلي الثياب وما إلى ذلك من لوازم مسميات هذه الدنيا أو من دعوى أن كل لبن مثلا فلابد له من ضروع الماشية وكل عسل فلابد له من نحل وكل حرير فلابد له من دود قز. ولا شيء من ذلك في الجنة [1] أو من دعوى امتناع حشر الأجساد المنعمة بها والمعذبة. وأن وجودها إذن عبث فلا مناص بحال من التأويل بالروحاني لكشف البيان السابق عن المراد بهذه الألفاظ إلى أنه ينادي مع ذلك بسقوط الأول. أنه لا يلزم مما قلناه من عدم وقوع تلك اللوازم ألا تكون هذه الموعودات حقائق حسية بل مجرد صور خيالية. وكيف وكل ذي صلة بهذا الدين يوقن أن طعام الجنة مثلا أن تجرد من خصيصة التغذية وصيرورة فضلاته أذى فإنه لا يتجرد عن أخرى مادية هي صيرورته رشحا حسبما نطق به نحو قوله ﷺ (إن أهل الجنة يأكلون فيها ويشربون ولا يتفلون ولا يبولون ولا يتغوطون ولا يمتخطون. قالوا فما بال الطعام؟ قال جشاء ورشح كرشح المسك... الحديث)[2]. فأجاب بذلك على استفسارهم كما أدحض به شبهة الرجل من أهل الكتاب كما جاء في رواية أحمد والنسائي عن زيد بن أرقم رضي الله عنه ففيها قال (جاء رجل من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم تزعم أن أهل الجنة يأكلون ويشربون؟ قال نعم والذي نفس محمد بيده إن الرجل منهم ليعطى قوة مائة رجل في الأكل والشرب والجماع والشهوة. قال إن الذي يأكل ويشرب تكون له الحاجة وليس في الجنة أذى. قال تكون حاجة أحدهم رشحًا يفيض من جلودهم كريح المسك فيضمر

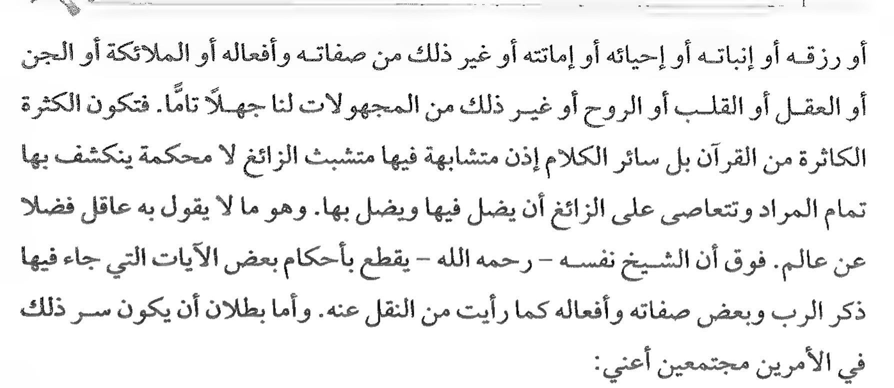
(1) كذلك جاء في حديث مرفوع. انظر ابن كثير جـ/ 4 ص176.

(2) مسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها عن جابر رضي الله عنه جـ/ 17 ص 173 فما بعدها بشرح النووي.

بطنه)[1] وبسقوط ما بعده ما هو مركوز راسخ في فطرة كل عاقل من أن القادر على ربط المسببات بأسبابها العادية المخصوصة قادر لا محالة على إيجاد هذه المسببات من دون تلك الأسباب. وأن القادر على البدء لا محالة قادر على الإعادة وأن هذه الشبهات الهزيلة على حشر الأجساد من أمثال نقص الأرض منها وأكل الحيوان لها وصيرورتها بذلك أجزاء من أجساد أخر لا معنى لها البتة أمام اليقين بعلم الخالق وقدرته وهو ما لا يتصور الإيمان بدونه لعامي ولا لغيره كما قال تعالى: ﴿فَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا شَىْءٌ عَجِيبٌ ﴿٢﴾ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ ﴿٣﴾ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌۢ ﴿٤﴾﴾ وكما قال عز قائلا: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾. لا يختلف في اليقين بذلك عاقل فضلا عن مؤمن بهذا الدين ومن ثم فإن الزائغ لا يستطيع البتة أن يتبعه ابتغاء الفتنة كما هي خصيصة المتشابه بنص الآية الكريمة وباعتراف الشيخ - رحمه الله - تعالى فمن أين إذن يمكن أن يكون في قول هذا المتواطئ على ما تجلى المراد منه سر التشابه.

هذا وأما بطلان أن يكون سر هذا التشابه هو في تلك الكيفيات والخصائص المجهولة لنا. والتي استأثر الله بعلمها لهاتين الطائفتين كمعرفة ملائكته وصفاتهم وأقدارهم وكيف يدبر بهم أمر السماء والأرض في الأولى. ومدى كل من القدر الجامع والقدر الفارق بين حقائق الآخرة ومسميات الدنيا في الثانية فلأنه لو كان لكانت كل آية ذكر فيها ما جهلت حقيقة ذاته أو كيفية من كيفياته متشابهة فتكون كل آية ورد فيها ذكر الرب سبحانه أو صفة من صفاته أو فعل من أفعاله أو الملائكة أو الجن أو غير ذلك مما لا يحصى كثرة متشابهة، إذ ما من عاقل يمكن أن يدعي الإحاطة بكنه ذات الله أو وجوده أو علمه أو قدرته أو خلقه

(1) انظر ابن كثير جـ/ 2 ص 517.



أو رزقـه أو إنباتـه أو إحيائه أو إماتته أو غير ذلك من صفاتـه وأفعاله أو الملائكة أو الجن أو العقـل أو القلـب أو الروح أو غيـر ذلك من المجهولات لنا جهـلاً تامًا. فتكون الكثرة الكاثرة من القرآن بل سائر الكلام إذن متشابهة فيها متشبث الزائغ لا محكمة ينكشف بها تمام المراد وتتعاصى على الزائغ أن يضل فيها ويضل بها. وهو ما لا يقول به عاقل فضلاً عن عالم. فوق أن الشيخ نفسـه - رحمه الله - يقطع بأحكام بعض الآيات التي جاء فيها ذكر الرب وبعض صفاته وأفعاله كما رأيت من النقل عنه. وأما بطلان أن يكون سـر ذلك في الأمرين مجتمعين أعني:

(أ) الاشتراك وقول المتواطئ على ماصدقيه.

(ب) والكيفيات المجهولة.

فليس يحتاج إلى بيان من بعد ما تبين بطلان أن يكون في أي منهما.

ذلـك بأنه لا اشـتراك في الحقيقـة ولا إرادة من المتواطئ إلا لفرد واحـد على ما بيناه فليس ثمة إذن أمران بل أمر واحد. فوق أنه لا يخفى أن ما معنا ليس من جنس ما لا يستقيم اعتبـار بعضـه علـى حيـن أنه يسـوغ اعتبار كلـه كالخيـط يهـي ويتقطع على حيـن يقوى ويتماسـك الحبـل المؤلف من خيـوط. لأن ذلك فـي كل من أبعاضه قـوة وإن صغرت. فيقـوى بتضافرهـا المجموع ويعظـم. بخلاف هذا. فـإن كل أبعاضه ضعيـف لا قوة فيه. ككسر لا جبر له.. والله أعلم.

الفصل الثالث

مـا زعمـه ابن خويزمنداد وجهًا للمتشـابه فيما سـبق عنه في موضعه وأرجأنا مناقشته إلى الآن. نعني قوله هناك (وكتعارض الآيتين أيهما أولى أن يقدم إذا لم يعرف النسـخ ولم توجد شـرائطه كقولـه تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ يقتضـي الجمع بين الأقارب من ملك اليمين. وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ يمنع منه). وأقول ينبغي أولاً وقبل مناقشـة دعوى الشيخ رحمه الله تعارض الآيتين المذكورتين أن يكـون مفهومًا أن الشـيخ إنما يعني بهذا التعـارض. التعـارض الظـاهـري الواقع في ظـن المجتهـد لا التعـارض في الحقيقة ونفس الأمـر. ذلك بأن هذا الأخيـر مما لا يخفى علـى العاقـل فضلًا عن العالـم إطباق العقل والنقـل والتاريخ الثبت وإجمـاع الأمة جميعًا على استحالته، أما العقل فلأنه لو كان لما كان هذا القرآن من عند الله، كيف لا وإنه، إذ ذاك للتناقض[1] والشـهادة من قبل نفسه بسـقوط نفسه[2] والعود بالنقض على المقصود منه[3]. وأمـا النقـل فنحو قولـه تعالـى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ وقولـه: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ وقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ وقولـه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ

(1) إذ يلـزم في كل من النصيـن المتعارضين بوصفه قرآنًا من عند الله أن يكون صادقًا، وإلا لزم اتصافه تعالـى بالكذب المحال. وبوصفه معارضًا لما هو بهـذه الصفة أعني النص الآخر أن يكون كاذبًا إذ لا يحصل صدق الضد إلا بكذب ضده.

(2) إذ كل من النصين المتعارضين مناد على بطلان الآخر.

(3) إذ بهـذا التعارض والتشـويش يكون قـد بدل بمقصوده العام من الهدايـة والعلم والضلالة والعماية وبمقصوده الخاص من تشريع الحكم المعين في كل من النصين المتعارضين نقيض هذا المقصود بمناداة الآخر بضده.

بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ وقوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسنة المتكاثرة والمطبقة على امتناع التعارض كل التعارض بين بعض الكتاب وبعض.

وأما التاريخ فإنه لو كان في هذا القرآن شيء من التعارض لبادر أصحاب النبي ﷺ بسؤاله عنه واستجلائه أمره. فلعمر الحق ما عرفت الدنيا أحرص على الحق ولا أبعد عن الباطل من أصحاب محمد ﷺ. ولبادر خصوم القرآن ونبيه وما أكثرهم يومئذ بالنكير عليه والمناداة بذلك على سقوط حجته في كل ناد. كيف لا وقد كانوا أحرص الناس على عثرة وأطلبهم لسقطة، فإذا لم يحدثنا التاريخ بشيء من سؤال أولئك أو نكير هؤلاء، أفلا يقوم ذلك أبلغ شهادة منه على أن الأمر كان واضحًا في أذهان جميعهم وأنهم لم يلمحوا في القرآن من أقصاه إلى أقصاه شائبة من تعارض أو تنافر فإن منطق العقل لا محالة قاض بأن هذا مما تتوافر الدواعي القوية والكثيرة على نقله لو كان. وأما الإجماع فإنه لا يتصور أن يدعي تعارضًا في القرآن إلا مكذب للقرآن ونبيه أي لله الذي أنزله، لا أحد من المؤمنين به. ولله در البدخشي رحمه الله إذ قال في شرح المسألة الثالثة من الأحكام الكلية للتراجيح من منهاج الأصول: «والحق أن بين المقطوعين كالنصين القطعيين ثبوتًا ودلالة لا يقع التعارض في نفس الأمر للإجماع على أن الحجج الشرعية لا تتناقض وإنما يقع الجهل بالناسخ من المنسوخ. ولابد حينئذ من حمل قول الإمام إن تقارنا وكانا معلومين على الجهل بالتقدم والتأخر لا على التقارن في نفس الأمر»[1]. إذا تمهد هذا فلنرجع إلى دعوى الشيخ قيام التعارض بين ما ذكره من الآيتين فنقول إنه لا مصداق لهذه الدعوى لا من اللغة ولا من منطق العقل الرشيد بل يكفي المرء أن يبذل أدنى قدر من الجهد ليقطع بأن لا أثارة لمثل هذا التعارض المزعوم بين هاتين الآيتين فإن قيل كيف وللرجل في قوله هذا الأسوة الحسنة بالهداة المهديين وهل تنقم منه إلا أن ردد فيما مثل به ما قال به بعض الفحول من أصحاب النبي ﷺ؟ ألم يحدث مالك رحمه الله في موطئه عن ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب (أن رجلًا سأل عثمان بن عفان عن الأختين من ملك

(1) مناهج العقول في شرح منهاج الوصول في علم الأصول جـ3 ص 160 من أسفل.



اليمين هل يجمع بينهما، فقال عثمان: أحلتهما آية وحرمتهما آية. فأما أنا فلا أحب أن أصنع ذلك) الحديث[1]. وقال القرطبي رحمه الله وذكر الطحاوي والدارقطني عن علي وابن عباس مثل قول عثمان. انتهى[2]. وكذا حكى ابن كثير رحمه الله عن علي رضى الله عنه ثم أخرج عن ابن مردويه حديثًا فيه قول ابن عباس رضى الله عنهما: قال لي علي بن أبي طالب حرمتهما آية وأحلتهما آية. يعني الأختين انتهى[3]. وكذلك حكاه الشوكاني عنهما أعني عليًّا وابن عباس. وذكر عن ابن أبي شيبة والبيهقي أنهما أخرجا من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب قال في الأختين المملوكتين أحلتهما آية وحرمتهما آية ولا آمر ولا أنهى ولا أحل ولا أحرم ولا أفعل أنا وأهل بيتي.

ثم حديثًا أخرجه أحمد في شأن المرأة وابنتها المملوكتين للمرء وفيه قول قيس قلت لابن عباس أيقع الرجل على المرأة وابنتها مملوكتين له؟ فقال أحلتهما آية وحرمتهما آية ولم أكن لأفعله. ثم آخر أخرجه عبد الرزاق والبيهقي عنه في الأختين من ملك اليمين قوله أحلتهما آية وحرمتهما آية. انتهى[4]. أفما قول الشيخ إذن عين قولهم سواء؟ أكان قصدهم بالآية المحلة عين ما فهمه ابن خويز منداذ من كونها قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ وهو ما فهمه القرطبي من ذلك أيضًا حيث قال تبيانًا لقولهم والآية التي أحلتهما قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ أم كان قصدهم من ذلك ما فهمه السائل لابن مسعود[5] من كونها الاستثناء المذكور قبل ذلك في الآية نفسها. أعني

(1) الموطأ ص 333 والحديث قد عزا إخراجه العلامة الشوكاني رحمه الله فوق عزوه إلى مالك إلى الشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن أبي حاتم والبيهقي. انظر فتح القدير جـ1 ص 418.

(2) جـ5 ص 117.

(3) جـ1 ص 473.

(4) فتح القدير جـ1 ص 418.

(5) قال الشوكاني رحمه الله في فتح القدير: (أخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن أبي حاتم والطبراني عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الأختين الأمتين فكرهه، فقيل يقول الله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ فقال وبعيرك أيضًا مما ملكت يمينك) انتهى. نفس المرجع.

قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ أم كان ما ذكره البيضاوي في تفسيره[1] من قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ فإنه لا فرق إذ العبرة بحصول التعارض، وقول هؤلاء الفحول به. وإذن فهلا أخذت ما أخذت على هؤلاء الأعلام أولًا؟ وإلا فإن للرجل أكبر العذر في متابعتهم. أثم لا يعود هذا بالنقض لبعض ما ذكرت؟

إن قيل ذلك فإنا نقول مازلنا نبتلى بأمثال هذه الأقوال تعزى إلى فحول الأمة أحاديث تبخع النفس أسًى وحسرة وتفعم الذهن اضطرابًا وتشوشًا. إلا أنه لا حيلة لنا في أمر هذه الآثار إلا الخيرة فيها بين مسلكين، أحلاهما مر. أحدهما أن نحملها على ظواهرها المتبادرة عنها رعاية لكون الحقيقة هي الأصل وإذ ذاك فلا بد أن نقدح في صحتها ونقول بعدم ثبوتها عن هؤلاء الفحول. وإن ثبتت أسانيدها في أصح الكتب احتجاجًا بعلة متنها على علة في مسندها. وإن لم نقف على تفصيل تلك العلة، أو نقول بصحة ثبوتها عنهم وإذ ذاك لا تستنكف تلقاء أقدارهم العالية في العلم والدين عن تخطئتهم فيما ظهر لنا فساده. فإنما الرجال بالحق وليس الحق بالرجال. ثانيهما: أن نحمل مالم تظهر لنا العلة القادحة في سنده من هذه الأقوال على التجوز والتأويلات مهما بعدت رعاية لما تلقاه العلماء من أمر صحة أسانيدها بالقبول واكتفاء بجلالة أقدار أصحاب هذه الأقوال وثبات أقدامهم في الهدى والعلم قرينة على إرادة مثل هذا التجوز. وإن لم نزل إذ ذاك نثرب عليهم ما انطوت عليه أقوالهم هذه من تشويش للخواطر وإسعاد للزائغين، ونصرخ في أسماعهم بأنا مع من يقول إن المراد من قول لا يدفع الإيراد عليه إذا تمهد هذا فإنا نقول: أما أول هذين المسلكين فيما معنا من هذه الآثار فبأن نقول إنه ليستحيل في منطق العقل السليم أن يقول أمثال هؤلاء الفحول بشيء من التعارض يقع في كتاب الله حسبما تقتضيه هذه الآثار يستحيل أن يقولوا فيه بشيء من التعارض كل التعارض. حتى ولو كان

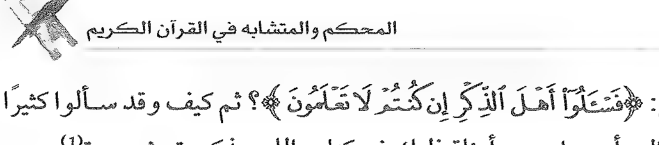
(1) نص عبارته في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ (وأن تجمعوا بين الأختين في موضع الرفع عطفًا على المحرمات. والظاهر أن الحرمة غير مقصورة على النكاح فإن المحرمات المعدودة كما هي محرمة في النكاح فهي محرمة في ملك اليمين. ولذلك قال عثمان وعلي رضي الله عنهما حرمتهما آية وأحلتهما آية. يعنيان هذه الآية وقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ ص119.

مجرد التعارض الظاهري الواقع في ظن المجتهد؛ لأنهم أولًا هداة الأمة، وأنطق الناس بالحجة على ما يعلمونه من حقية هذا الدين، وأسدهم لباب الشبهة ترد عليه وأحرصهم لذلك على ألا يصدر عنهم من القول ما يكون فيه أدنى متشبث للزائغ فضلًا عن أعظم المتشبث له، أعني ما تقتضيه هذه الآثار من وقوع التعارض بين بعض الكتاب وبعض. ثم هم ثانيًا أفصح العرب لسانًا وأوقدهم قريحة وأشهدهم لوقائع التنزيل كلها. أي أنه قد توفرت لهم الخصائص التي يدركون معها أتم الإدراك مرامي هذا التنزيل ومعانيه أفليس قد قال فيه منزله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. فمن أين إذن يا أولي الأبصار قد خفي عليهم الأمر إلى هذا الحد؟ ثم ليت شعري أين كانت إذن من هؤلاء الفحول من أصحاب النبي ﷺ فُهُومُهُم؟ أشكل عليها أمر هاتين الآيتين وتلجلج فيه مثل هذا التعارض المزعوم. أين كانت منهم ورسول الله ﷺ لا يزال بين أظهرهم يتلو عليهم القرآن ويبينه لهم؟ كيف لم يسألوه أولًا عن هذا التعارض العجيب يقع في كتاب الله الذي هو كتاب الله وأحظى كل شيء بعنايتهم ولا جامع ولا نسخ؟

ثم ثانيًا عن أمر هذا التشريع المهم الذي يتعلق بالحل والحرمة والذي يمكن أن يتعرضوا له كثيرًا في حياتهم وقد شبهته عليهم آيات القرآن، فتركتهم يضربون فيه أخماسًا في أسداس، فإن قيل: لعلهم إنما امتنعوا عن السؤال عن ذلك امتثالاً لأمره ﷺ بترك السؤال وتحرجًا من السؤال أصلًا خشية أن يركبوا كثرته فتهلكهم كما قال ﷺ في حديثه المتفق عليه، واللفظ للبخاري عن أبي هريرة: (دعوني ما تركتكم. إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم[1] واختلافهم على أنبيائهم. فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه. وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)[2] أو أن يكون ما يسألون عنه من ذلك من جنس ما نهوا عن السؤال عنه في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ الآية. إن قيل ذلك فإنا نقول لم يكن الله عز وجل ولا رسوله ﷺ لينهاهم عن السؤال عما مست حاجتهم إليه ولا غنى لهم عن جوابه، وكيف والله نفسه أمرهم بالسؤال عما لا يعلمون

(1) أي كثرته كما في رواية مسلم.

(2) البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة جـ4 ص258، مسلم بشرح النووي كتاب الفضائل جـ15 ص109 بسياق فيه نوع تغيير وتقديم وتأخير.



في نحو قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؟ ثم كيف وقد سألوا كثيرًا فأقروا على السؤال وأجيبوا عنه وأمثلة ذلك في كتاب الله مذكورة مشهورة[1]. ومن ذلك ما هو أهون من هذا شأنًا والجهل به أقل ضررًا فإذا لم ينهوا عن مثله، بل أقروا عليه وأجيبوا عنه، فمن أين إذن ينهون عن السؤال عن أمر وقع التعرض له بالفعل في آيتين من كتاب الله ثم هو من الأهمية بحيث يتعلق باستحلال فروج أو تحريمها وقد أشكل عليهم وجهه بسبب هذا التعارض الواقع في زعمهم بين هاتين الآيتين، تقضي إحداهما بحله والأخرى بحرمته؟ أفليس أنَّ حظر السؤال عليهم حينئذ من شأنه أن يوقعهم في الحرج والمشقة؟ أفليس يلبس عليهم دينهم وأعمالهم فيجمع لهم في الأمر الواحد بين الحكم ونقيضه ليذرهم بذلك يتخبطون في متاهات الحيرة ويتعثرون في ظلمات العمايا بدلًا من أن يأخذ بأيديهم إلى معالم البيان ويشرق لبصائرهم شمس العرفان؟ وكيف إذن وما جعل عليكم في الدين من حرج؟ ثم كيف وقد تركهم ﷺ عليها بيضاء نقية ليلها كنهارها؟ إنما الأمر بترك السؤال والنهي عن كثرته في مثل هذا الحديث وغيره حيث يكون الغناء والسعة في ترك السؤال، وفي السؤال من التكلف وتحجر الواسع ما يمكن أن يوقع معه السائل أو غيره في العنت والحرج كما جاء في صدر هذا الحديث من رواية مسلم في كتاب الحج، فإن فيه (عن أبى هريرة قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا». فقال رجل[2] أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثًا. فقال رسول الله ﷺ: «لو قلت: نعم لوجبت ولما استطعتم». ثم قال « ذرونى ما تركتم ...) الحديث[3] وكما يفصح عنه أبين إفصاح قوله ﷺ في حديث الشيخين واللفظ للبخاري أيضًا عن سعد بن أبى وقاص: (أن أعظم المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يحرم

(1) من ذلك ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ﴾، ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ﴾، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ ، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ الآيات من سورة البقرة وغير ذلك كثير.

(2) قال النووي رضي الله عنه في شرحه (هذا الرجل السائل هو الأقرع بن حابس وكذا جاء مبينًا في غير هذه الرواية) جـ9 ص101 قلت وفي رواية للطبري عن طريق الحسن بن واقد عن محمد بن زياد عن أبي هريرة فقال محصن الأسدي وفي أخرى من هذه الطريق عكاشة بن محصن قال ابن كثير. وهو أشبه جـ2 ص105.

(3) المرجعان الأسبقان أ- صحيح البخاري - ب - صحيح مسلم ص 110.



فحرم من أجل مسألته)[1]. فها أنت ذا ترى أن ذم السؤال والأمر بتركه في هذين الحديثين أي وأمثالهما إنما كانا خشية أن يترتب عليه إيجاب مالم يجب أو تحريم مالم يحرم مما لا تدعو إليه حاجة فضلًا عن ضرورة، كسؤال هذا السائل عن وجوب تكرار الحج. كذلك فإن من هذا القبيل عينه أعني قبيل التكلف الذي يمكن أن يعقب إيقاع النفس أو الغير في الحرج ما نهي السؤال عنه في الآية الكريمة من سورة المائدة. ففيما أخرجه مسلم من سبب نزولها عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: (بلغ رسول الله ﷺ عن أصحابه شيء فخطب فقال: «عُرضت علي الجنة والنار فلم أر كاليوم في الخير والشر، ولو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلًا ولبكيتم كثيرًا». قال فما أتى على أصحاب رسول الله ﷺ يوم أشد منه. قال غطوا رءوسهم ولهم خنين، قال: فقام عمر فقال رضينا بالله ربًا وبالإسلام دينًا وبمحمد نبيًا. قال فقام ذاك الرجل، فقال: من أبي؟ قال: «أبوك فلان». فنزلت: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾)[2] وأخرجه البخاري في التفسير عن أنس بأخصر من هذا. فلم يذكر عرض الجنة والنار ولا قول عمر. ثم إن الطبري حدث فقال: (حدثنا الحارث حدثنا عبد العزيز حدثنا قيس عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان محمار وجهه حتى جلس على المنبر فقام إليه رجل، فقال: أين أبي؟ قال: «في النار». فقام آخر فقال: من أبي؟ فقال: «أبوك حذافة؟» فقام عمر بن الخطاب فقال: رضينا بالله ربًا وبالإسلام دينا وبمحمد ﷺ نبيًا وبالقرآن إمامًا. إنا يا رسول الله حديثو عهد بجاهلية وشرك. والله أعلم مَنْ آباؤنا. قال فسكن غضبه ونزلت هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ ﴾ الآية) قال ابن كثير. إسناده جيد[3] - فعلمنا من هذه الرواية أن السائل كان ابن حذافة وأنه وقع سؤال آخر عن مآل أبيه وأن الآية نزلت في أثر هذين السؤالين.

وفي رواية للشيخين واللفظ للبخاري عن أبي موسى الأشعري قال: (سئل رسول الله ﷺ عن أشياء كرهها، فلما أكثروا عليه المسألة غضب، وقال سلوني. فقام رجل

(1) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الفضائل جـ15 ص111 فما بعدها.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الفضائل جـ 15 ص 111 فما بعدها.

(3) جـ2 ص 105.

فقال: يا رسـول الله من أبي؟ قال أبوك حذافة. ثم قام آخر فقال: يا رسـول الله، من أبي؟ فقال: «أبوك سـالم مولى شـيبة». فلما رأى عمر ما بوجه رسول الله ﷺ من الغضب قال: إنا نتوب إلى الله عز وجل)[1] فأفدنا من هذه أنه وقع سؤال اثنين عن آبائهما فوق أنه وقع السـؤال قبلُ عن أشـياء كرهها. وفي أخـرى للبخاري عن أنـس (أن النبي ﷺ خرج حين زاغت الشـمس فصلى الظهر فلما سـلم قام على المنبر فذكر السـاعة وذكر أن بين يديها أمورًا عظامًا ثم قال: «من أحب أن يسـأل عن شـيء فليسـأل عنه، فوالله لا تسـألوني عن شـيء إلا أخبرتكم به مادمت في مقامي هذا». قال أنس: فأكثر الناس البكاء وأكثر رسـول الله ﷺ أن يقول: «سـلوني». قال أنس: فقام إليه رجل فقال: أين مدخلي يا رسـول الله؟ قـال: «النـار». فقام عبدالله بن حذافة فقال: من أبي يا رسـول الله؟ قـال: «أبوك حذافة». قـال - ثم أكثر أن يقول: «سـلوني سـلوني» فبـرك عمر على ركبتيه فقـال: رضينا بالله ربا وبالإسـلام دينا وبمحمد ﷺ رسـولًا. قال: فسـكت رسـول الله ﷺ حين قال عمر ذلك. ثم قال رسـول الله ﷺ: «والذي نفسـي بيده لقد عرضت علي الجنة والنار آنفا في عرض هذا الحائط وأنا أصلي، فلم أر كاليوم في الخير والشـر»)[2]. فأفدنا منها وقوع سؤال آخر عن مآل نفسه. وهاتان الروايتان وإن لم ينص فيهما على نزول الآية إثر ما ورد من السؤال حسبما نطق به ما أوردنا من الروايتين قبلهما، لكن مقام الكل - ولا ريب - واحد بحيث يصلح، بل ينبغي أن نعد جميع تلك السؤالات في جميعها سببًا لنزول هذه الآية كما يعلم مـن مطالعة هـذه الروايات، ألا تـرى إلى اتفاق جميعهـا فـي وقوع أمثال هذه السـؤالات الغريبـة مـن سـائليها للنبي ﷺ. ثم فـي ترضي عمر لـه. وآية أكبر من ذلـك وأعظم وهي أنـه وقع في الكل سـؤال عن اسـم الأب مع تصريح الأوليين بنـزول الآية في إثر ذلك أي وللنهي عنه. وزيد في الثانية إلى ذلك - كما تقدم - أن السائل كان ابن حذافة. فلابد إذن أن يكـون مقـام هاتين الروايتين الأوليين واحدًا إذ يبعد أشـد البعد أن يتكرر السـؤال عن ذلك في مقامين مع ظهور حكم مثله بالأول ونزول القرآن فيه. فإذا قرنا إلى ذلك ملاحظة

(1) البخاري كتاب الاعتصام بالكتـاب والسـنة جـ4 ص 259، وكتاب العلم جـ1 ص 29 بقريب من هذا اللفظ. والمرجع السابق من صحيح مسلم ص 115 فما بعدها بقريب منه أيضًا.

(2) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة.



أن السائل في الأخيرتين كان هو ابن حذافة - أعني عبدالله كما بينت آخرتهما وإن شاركه في مثل ذلك السؤال غيره كما في أولاهما - تعين لكل ذي عقل أن مقامهما هو عين مقام ما سبقهما، إذ يبلغ أقصى الغاية في البعد، بل من المحال عادة أن يتكرر سؤال ابن حذافة عـن أبيـه في أكثر من مقام مع علمه بجواب ذلك من النبـي ﷺ ورؤيته كيف أنه كره ذلك - وقول أمه له فيما سيأتي ما قالت. هذا إلى ما في أولى الأربع وآخرتها من الحديث عن عرض الجنة والنار عليه ﷺ. وقوله فيهما: «لم أر كاليوم في الخير والشر». ومن الحديث عـن بـكاء أصحاب النبي ﷺ لخطبته المشـتملة على هذه المقالة، وما فـي الثانية والثالثة مـن الحديـث عن غضبه ﷺ قبل مقالتـه وأثنائها، وما في الثالثة والأخيـرة قبل قولة عمر من طلبه إليهم أن يسـألوه. وإذن فقد كان نـزول الآية على ما يؤخذ من مجموع الروايات الأربع على إثر سؤال اثنين عن آبائهما وآخر عن مآل أبيه ورابع عن مآل نفسه إلى ما كان قبل من السـؤال عن أشـياء كرههـا النبي ﷺ، هذا ثـم إنه قد بقي في البخـاري مما يتعلق ببيـان سـبب نزول الآية الكريمـة ما يضيف جديدًا إلـى جميع ذلك، أعني مـا أخرجه في التفسير عن ابن عباس قال: (كان قوم يسألون رسول الله ﷺ استهزاء[1] فيقول: الرجل من أبـي؟ ويقول الرجـل تضل ناقته: أين ناقتي؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ ﴾ حتـى فـرغ مـن الآية كلهـا)[2] فهذه قاضية بأن نزول الآية الكريمة كان في سـؤالات قوم يعلمون أنه ليس من شـأنه ﷺ الجواب عن مثلها إنما يسـألونها اسـتهزاء. وهنا لا ينبغي أن تفهم هذه الرواية على أنها بيان لما ذكرناه من الروايات قبل بحيث يفهم أن كل من سـأل النبي عن أبيه إنما سـأله اسـتهزاء وإلا فإن عبدالله بن حذافة السـائل فيما تقدم لم يكن سـؤاله للاسـتهزاء، بل لما سـيأتي في رواية

(1) إن قيـل: كيـف وقد خاطبهم الله أول هذه الآية ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ والاسـتهزاء مما لا يصدر مثله عن المسلم؟ فالجواب أنه قد يحتمل ألا يكون خطابًا لهم، بل للمؤمنين كفًّا لهم أن يفعلوا مثل فعل أولئك المسـتهزئين. ويحتمل - وإن كان أبعد من سـابقه وأضعف - أن يكون خطابا لهم وأن ذلك الاسـتهزاء لم يكن من شـأن مثله أن يخرجهم عن الإيمان؛ إما لأنه كان من قبيل مجرد الهذر المرذول، وإما لأنهم لم يكونوا بعد يعلمون أن مثله مما يُخرج عن الإيمان.

(2) انظـر كتاب التفسـير جــ2 ص 126 قال الحافظ ابـن كثير عقب نقله هذا الحديث في تفسـير الآية الكريمة: (تفرد به البخاري). جـ2 ص 105.

الشيخين. إنما ينبغي أن نفيد من هذه الرواية جديدًا نضمه إلى ما أفدنا من تلك الروايات وهو أنه كان من سائلي النبي عن آبائهم من سأله استهزاء، وأن من أولئك المستهزئين من كان يسأله عن موضع ناقته الضالة، وتكون الآية إذن قد نزلت على إثر جميع ذلك، هذا وقد قيل بسبب آخر مغاير لما سبق مغايرة تامة، ففي لباب النقول للسيوطي في هذه الآية: (وروى أحمد والترمذي والحاكم عن علي قال لما نزلت: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾. قالوا: يا رسول الله، في كل عام؟ فسكت. قالوا: يا رسول الله في كل عام؟ قال: «لا ولو قلت نعم لوجبت». فأنزل الله: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾.

وأخرج ابن جرير مثله من حديث أبي هريرة وأبي أمامة وابن عباس)[1]. وقد ساق الحافظ ابن كثير الحديث بإسناده عن أحمد ثم قال: (وكذا رواه الترمذي وابن ماجه من طريق منصور بن وردان - يعني الذي في إسناد الإمام أحمد به، وقال الترمذي: غريب من هذا الوجه وسمعت البخاري يقول: أبو البختري - أي الذي في طريق منصور بن وردان وهو سعيد بن فيروز - لم يدرك عليًّا). ثم ساق قريبًا منه بإسناد آخر إلى أبي هريرة من رواية لابن جرير الطبري ثم قال بعد تفصيل في طرقه عند الطبري، (وإبراهيم بن مسلم الهجري- يعني الذي في سنده - ضعيف) ثم ساقه من رواية أخرى للطبري: أيضًا فيها مزيد تغيير بالزيادة والنقص. وبإسناد آخر له - أعني الطبري - إلى أبي أمامة الباهلي ثم قال: (في إسناده ضعف)[2].

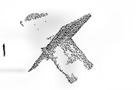
ومع ذلك فسواء أكان الأول - أعني ما أفصح عنه ما أوردناه قبل من روايات الصحيحين ورواية الطبري ذات الإسناد الجيد- أم كان ما نطقت به هذه الروايا ت عند أحمد وغيره، أم جميع ذلك[3].

---

(1) انظر ص 96 فما بعدها.

(2) المرجع السابق من تفسيره ص 105 فما بعدها.

(3) إن قيل: يشكل على كل واحد من هذه الأسباب قوله تعالى في هذه الآية عن الأشياء: ﴿وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ فإنه ظاهر في إباحة السؤالات عن تلك الأشياء عند تنزيل القرآن وعِدَة بإبدائها للسائلين حينئذ مع أن جميع السؤالات المذكورة في هذه الأسباب لا يجوز واحد منها لا قبل التنزيل ولا حينه فلا تلائم إذن ما تتحدث عنه الآية كما يشكل أيضًا على النهي فيها قبله، =



= وهو ظاهر. إن قيل ذلك فإنا نقول: لا نسلم أن المراد بالقول الكريم إباحة السؤال عن عين الأشياء المنهي عن السؤال عنها حين التنزيل، بل لابد من حمله على أحد محملين في كليهما المخلص من الإشكال على السببية والنهي جميعًا؛ أحدهما أن يراد من هذا القول إباحة للسؤال وَعِدَة بإبداء المسئول عنه حين التنزيل كما قيل. ولكن كلا من السؤال والإبداء إنما هو عن أشياء أخر غير المنهي عن السؤال عنها والتي تسوء السائل فيكون الضمير المجرور أي والمرفوع بعده عائدين - على ما قاله ابن عطية - (على نوع الأشياء المنهي عنها لا عليها نفسها). الفتوحات الإلهية جـ/ 1 ص 529. قال القرطبي رحمه الله في إيضاح هذا المقام: (فقيل: المعنى وإن تسألوا عن غيرها فيما مست الحاجة إليه . فحذف المضاف، ولا يصح حمله على غير الحذف. قال الجرجاني: الكناية في «عنها» ترجع إلى أشياء أخر كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ يعني آدم. ثم قال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً﴾ أي ابن آدم؛ لأن آدم لم يجعل نطفة في قرار مكين. لكن لما ذكر الإنسان وهو آدم دل على إنسان مثله. وعرف ذلك بقرينة الحال، فالمعنى وإن تسألوا عن أشياء حين ينزل القرآن من تحليل أو تحريم أو حكم أو مست حاجتكم إلى التفسير. فإذا سألتم حينئذ بتلكم، فقد أتاح هذا النوع من السؤال. ومثاله أنه بين عدة المطلقة والمتوفى عنها زوجها والحامل، ولم يجر ذكر عدة التي ليست بذات قرء ولا حامل، فسألوا عنها فنزل: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾ والنهي إذن في شيء لم يكن بهم حاجة إلى السؤال فيه. فأما ما مست الحاجة إليه فلا) جـ 6 ص 333 فما بعدها أي فيكون في الآية على هذا الاحتمال استخدام وهو ضرب حسن من البديع وبه يظهر أتم ظهور أن ليس ثمة إباحة لسؤال المنهي عنه ولا عدة بإبدائه، بل ذلك لغيره. ثاني هذين المحملين أن نقول ببقاء عَوْد الضميرين على عين الأشياء المنهي عنها، ولكنا مع ذلك لا نسلم باقتضاء هذا القول إذ ذاك الإباحة والعدة، بل المراد به الوعيد بإبداء تلك الأشياء السيئة وأنه لا محالة واقع إن هم سألوا عنها حين تنزيل القرآن، ولعله يحسن أن نجلو هذا المقام بهذين النقلين: أحدهما قال العلامة الجمل رحمه الله: (وقوله: ﴿حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ﴾. في هذا الظرف احتمالان أحدهما وهو الذي يظهر، ولم يذكر الزمخشري غيره، أنه منصوب بـ «تسألوا» قال الزمخشري وإن تسألوا عنها أي عن هذه التكاليف الصعبة حين ينزل القرآن في زمان الوحي، وهو مادام الرسول بين أظهركم يوحى إليه، تبد لكم تلك التكاليف التي تسوءكم وتؤمروا بتحملها فتعرضوا أنفسكم لغضب الله لتفريطكم فيها، ومن هنا قلت لك: إن الضمير في «عنها» عائد على الأشياء الأول لا على نوعها - وذكر ثاني الاحتمالين وهو نصب الظرف بـ «تبد». ثم قال - اهـ سمين) الفتوحات الإلهية ج 1 ص 529. ثاني النقلين كلام القاضي البيضاوي وتعليق الكرخي عليه. قال الجمل: (عبارة الكرخي: وقال القاضي: الجملة الشرطية وما عطف عليها صفتان لأشياء، المعنى لا تسألوا عن أشياء إن تظهر لكم تغمكم وإن تسألوا عنها في زمان الوحي تظهر لكم وهما كمقدمتين ينتجان ما يمنع السؤال وهو أنه مما يغمهم والعاقل لا يفعل ما يغمه. اهـ. يعني أنه علم من الكلام الأول أن الأولى للعاقل أن =

بل غيره أيضًا على ما زعم[1] فإنك لا محالة راء كيف أن ما نهي عن السؤال عنه في هذه الآية مما لا حاجة لو تدبر سائله إلى سؤال النبي عنه وجوابه عليه، فوق أن جوابه قد يحصل لسائله أو لغيره عنتًا كثيرًا إلى الحد الذي يصدق معه أن السكوت عن هذه الأشياء رحمة للناس كما قال ﷺ فيما أخرج الدارقطني وأبو نعيم بإسناد حسن، بل صحح ابن الصلاح هذا الحديث، نعني ما أخرجاه عن أبي ثعلبة الخشني ﷺ: (أن الله فرض فرائض

= يشتغل بما يهمه ومن الكلام الثاني أن المسئول مما يغمهم. فحصل من هاتين المقدمتين أن السؤال لا ينبغي للعاقل أن يشتغل به. ويرد عليه أن المقدمة الأولى كافية في المطلوب المذكور ولا يحتاج إلى الثانية. والجواب: أن الحاصل من المقدمة الأولى المنع من السؤال عن أشياء إن ظهرت كان ظهورها موجبا للغم، لكن لا يعلم من مجردها أن السؤال عنها موجب الغم وإنما يعلم بانضمام المقدمة الثانية). المرجع السابق ص 529 فما بعدها. قلت: ومما يدل على استمرار ما يقضي به كلا هذين الاحتمالين من حظر المسألة عما نهوا عنه قوله تعالى في إثر هذا: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ أي تلك الأشياء أو عن تلك المسألة المفهومة من تسألوا لما يدل عليه التعبير بالعفو، فإن الظاهر من اختياره في هذا المقام هو كما قال أبو السعود في هذه الآية: (بيان أن نهيهم عنها لم يكن لمجرد صيانتهم عن المسألة، بل لأنها في نفسها معصية مستتبعة للمؤاخذة، وقد عفا الله عنها. قال أي عفا الله عن مسألتكم السالفة منكم حيث لم يفرض عليكم الحج كل عام جزاء لمسألتكم وتجاوز عن عقوبتكم الأخروية كسائر مسائلكم فلا تعودوا إلى مثلها). جـ2 ص95. ثم قوله عز قائلا في تالية هذه الآية: ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا۟ بِهَا كَٰفِرِينَ﴾ إذ بين ظهور اقتضائها حظر مثل تلك المسألة عليهم وتحذيرهم أن يقعوا فيما وقع فيه القوم قبلهم من الكفر بسبب تلك المسألة أو بأمثال هذه الأشياء التي نهوا عن السؤال عنها حيث جحدوها حين أبديت لهم، أو تركوا العمل بها فجرهم إلى الكفر، وأيًا ما كان الأمر فلا إشكال إذن لا على سببية أي من تلك الأسباب ولا على النهي في الآية عن المسألة كما هو ظاهر. والله أعلم.

(1) قال السيوطي عقب ما نقلنا عنه آنفًا: (قال الحافظ ابن حجر: لا مانع أن تكون نزلت في الأمرين- يعني ما عند البخاري وما عند أحمد - وحديث ابن عباس في ذلك أصح إسنادًا) وقال القرطبي رحمه الله بعد إذ ساق بعض الروايات المفصحة عن السببين المتقدمين: (وقال الحسن البصري في هذه الآية: سألوا النبي ﷺ عن أمور الجاهلية التي عفا الله عنها. ولا وجه للسؤال عما عفا الله عنه. وروى مجاهد عن ابن عباس أنها نزلت في قوم سألوا رسول الله ﷺ عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحام. وهو قول سعيد بن جبير وقال: ألا ترى أن بعده ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ ثم قال: قلت: وفي الصحيح والمسند كفاية ويحتمل أن تكون الآية نزلت جوابا للجميع فيكون السؤال قريبًا بعضه من بعض. والله أعلم) جـ6 ص331.

فلا تضيعوها وحد حدودًا فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها)[1].

أما الأول فإن عاقلًا ما كان ينبغي أن يسأل النبي ﷺ عن اسم أبيه أو مأواه أو مأوى نفسه حتى لو كان لذلك العاقل حاجة إلى تبرئة ساحة نفسه وأقرب الناس إليه كعبد الله بن حذافة مثلًا كان يُلاحَى فيدعَى لغير أبيه[2] كما عند الشيخين فإنه لا يأمن أن يتنزل الوحي بفضيحة تخزيه أو غيره وتنكس رءوس عقبه أبد الآبدين، أو فتنة[3] أكبر من ذلك وأشد ضررًا. وناهيك في ذلك بقولة أم عبدالله له كما عند مسلم: (ما سمعت بابن قط أعق منك أأمنت أن تكون أمك قد قارفت بعض ما تقارف نساء أهل الجاهلية فتفضحها على أعين الناس؟)[4] فلذلك ما تمالك، أي حين سمع قولة أمه، أن قال: (والله لو ألحقني بعبد أسود للحقته)[5] وأما الثاني: فقد أفصح عن نفسه وما يمكن أن يوقع فيه الناس من الحرج ولله در الجمل إذ قال في تفسير هذه الآية عند قول الجلال السيوطي: ونزل لما أكثروا سؤاله ... إلخ (قوله لما أكثروا سؤاله أي عن أمور لا تعنيهم؛ لكون التكليف بها يشق عليهم أو لكونها مستورة وإظهارها يفضحهم، فالأول كسؤالهم عن الحج هل هو كل عام. والثاني كسؤال بعضهم عن أبيه بقوله: أين أبي؟ فقال له النبي: «أبوك في النار». قال.اهـ شيخنا)[6].

(1) الأربعون النووية مع شرحها للحافظ ابن حجر الهيثمي الموسوم بالفتح المبين بشرح الأربعين ص 230.

(2) هذا لفظ مسلم في كتاب الفضائل جـ15 ص 115. ولفظ البخاري في كتاب الفتن: (كان إذ لاحى يدعى إلى غير أبيه) جـ4 ص226.

(3) إن قيل: هذا ظاهر بالنسبة للسؤال عما ذكرت ولكن من أين تأتي مثل هذه الفضيحة أو الفتنة في السؤال عن موضع الناقة استهزاء مثلا، وهو ما أضفته من رواية البخاري الآنفة إلى سبب نزول الآية؟ إن قيل ذلك فالجواب أنه يمكن أن تكون هذه الناقة مثلا قد سرقها فرد أو جماعة فيفتضحون بالتنزيل إلى يوم القيامة، وقد يكونون من عشيرته فتنجر الفضيحة إليه أيضًا، وقد يثور بذلك من الفتنة بينه وبينهم بل بين العشائر شيء كثير، دع عنك ما قد يفصح عنه التنزيل من أن هذا السائل مستهزئ بسؤاله فيترتب على ذلك من الفضيحة والفتنة له ولغيره ما لا يخفى.

(4) المرجع السابق من صحيح مسلم.

(5) انظر الحديث في ص114 من نفس المرجع.

(6) الفتوحات الإلهية جـ1 ص28 فما بعدها.

إذا تقرر جميع هذا فإنا نرجع إلى ذلك المقام فنقول: لا يعقل إذن أن يكون قد قام عندهم مثل ذلك التعارض المزعوم بين الآيتين وإلا لسألوا النبي عنه بل لألحوا عليه في المسألة حتى ينمحي من قلوبهم كل أثارة لهذا التعارض ولبالغوا في دفعه عن قلوب الأمة بتبليغهم ما سمعوه في دفعه من رسول الله ﷺ، ثم إن هذا القرآن لم يكن يومًا ما من جنس التعاليم السرية التي يبالغ القائد أو الداعية في كتمانها وإخفائها على غير خلصائه والأقربين من أشياع دعوته ولا هو بالكتاب الذي بنى دعوته على التقليد المحض والأخذ بتعاليمه على أنها قضية مسلمة غير قابلة للمناقشة وإعمال الفكرة في أمر صحتها وعدمها، بل لقد كان يتلى ما يتنزل من آياته كل آياته بين رحبات دار عدوه ودار نصيره على حد سواء، أفليس قد قال فيه منزله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾؟ ثم هو يتحدى بإعجازه وينادي الكافة بعقله وتدبره ويشنع أبلغ التشنيع على الغفلة والمقلدين ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾، ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾، ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءٗ وَنِدَآءٗۚ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾، ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ ﴿أَمۡ تَحۡسَبُ أَنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَسۡمَعُونَ أَوۡ يَعۡقِلُونَۚ إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِۖ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ إلى غير ذلك من آياته المتكاثرة التي تذكي نار الحمية في القلب الجبان، دع عنك قلوب العرب المتوقدة حمية وعزماتهم المتمزعة فتوة وتجبرًا وأنفًا، فتحمله على بذل أقصى غايات البحث والتفتيش في هذا القرآن؛ فإما ظفر بالحق والهدى فإيمان به ونصرة أتم نصرة له، وإما وضع يد، حاشا الله على زلة. ففلٌّ لحده بل ذهاب بالكلية بحجته وقدر داعيته، وإذن فكيف خفي أمر هذا التعارض الذي تنطق به هذه الآثار العجيبة على الخصم والنصير على سواء حتى قضى النبي ﷺ وإلى أن مضت كل هذه المدة وكان عهد عثمان رضي الله عنه كما هو المتبادر من حديث الموطأ ليتعذر إذ ذاك حله على فحول من علماء الصحابة، وما ظنك إذن ببقية الأمة فهذه آية واضحة على سقوط هذه الآثار



وأخرى كأختها عظمًا وبلوغ دلالة، وهي أن القول بمثل هذا التعارض المزعوم في هذا الموضع إهدار أي إهدار لمعنى النظم الكريم ومجافاة أتم مجافاة لمنطق العربية التي نزل بها، فكيف يصدر مثله عنهم وهم أوصل الناس بمعانيه وأقدر خلق الله على تفهم عربيته. أما كيف فإنه على كون النص المحل عندهم هو قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ كما فهم الشيخ ليتبين أن السياق صريح في أن هذا النص إنما ورد بإحلال ما سوى ما تضمنه قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ بل ما تضمنته آية المحرمات جميعًا بدليل قوله: ﴿مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ وحينئذ فإن عليهم إما أن يقولوا إن قوله: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ قد أفاد فيما أفاد حرمة الجمع بينهما في الوطء بملك اليمين فيتعين إذن أن يكون ذلك الجمع بمعزل بالكلية من الدخول تحت ما أحله قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم﴾ .. إلخ لأنه إنما أحل ما وراء ما تضمنته جميع النصوص المحرمة التي منها ذلك النص لا شيئًا أي شيء مما تضمنه أي تلك النصوص، وإما أن يقولوا: إن ذلك الجمع داخل تحت ما تضمنه هذا النص المحل لما وراء المحرمات، فحينئذ يتعين ألا يكون من مفاد تحريم الجمع أصلًا، بل هو إذ ذاك أمر حلال وراء ما تضمنه ذلك من الحرام. وعلى أي من الحالين فإنه ليس معنا إذن حكمان متضادان قد تضمنهما نصان مختلفان؛ أحدهما التحريم والآخر الإحلال، بل كل ما معنا حكم واحد قد تضمنه نص واحد هو التحريم على الاحتمال الأول والإحلال على الاحتمال الثاني كما هو بين، فأما أن يدَّعوا أن أول هذين النصين يقتضي تحريم الجمع المذكور وثانيهما مع ذلك يقتضي إحلاله - فهذا لعمر الحق خروج صارخ عن المعنى وذهول شنيع عن مقتضى تقييد المحل بكونه وراء المحرم، ثم برهان من المعقول هاهنا أيضًا، وهو أنه إن كانت الآيتان المتضمنتان لهذين النصين قد نزلتا هكذا مقترنتين كنسقهما في القرآن الآن وهو الظاهر أو كانت ثانيتهما قد نزلت بعد أولاهما بمدة طالت تلك المدة أم قصرت كان من البين لكل ذي عقل أن هذا النص المحل قد نزل من أول الأمر غير شامل لشيء مما حرمه النص المحرم للجمع، شأنه مع سائر النصوص المحرمة قبل ذلك النص وبعده للتنصيص فيه على أن الحلال ما وراء المحرمات المذكورة على ما تقدم، وإن كان هذا النص المحل قد نزل قبل النص المحرم كان من البين كذلك أن ما كان قد شمله من



ماصدقات النص المحرم لا محالة قد خرج منه بنزول هذا المحرم بحيث أصبح ذلك المحل غير صادق البتة على شيء مما يصدق عليه ذلك المحرم، أفكان هؤلاء الفحول بحيث يخفى هذا الواضح على أيهم فضلًا عن جميعهم؟! هذا وأما على كون النص المحل هو قوله جل ذكره: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾: فإنا لا ندري بأي منطق يصلح أن يدعى أن المستثنى لا يقتصر حكمه على أفراده من المستثنى منه بل يتجاوزه إلى ما هو غير ذلك المستثنى منه بالكلية حتى يدعي في هذا المستثنى الذي معنا عدم قصور حكمه الذي هو الإحلال على أفراده من تلك الطائفة المخصوصة أعني المحصنات بل يتجاوز ذلك إلى ما ليس من تلك الطائفة في قبيل ولا دبير، سواء أريد من تلك الطائفة ذوات الأزواج ومن المستثنى الحربيات المسبيات[1] منهن خاصة وهو الصحيح[2] الذي ينطق به حديث مسلم[3] وغيره، أو المملوكات بعامة أي مهما يكن سبب ملكهن كما عزاه القرطبي إلى عبدالله بن مسعود وأبي بن كعب وجابر بن عبدالله وعبد الله بن عباس من رواية عكرمة[4] وسعيد بن المسيب والحسن بن أبي الحسن. قال الألوسي: وإليه ذهب جمهور الإمامية[5] - أم أريد بتلك الطائفة الحرائر وبالمستثنى المملوكات

(1) أي بشرط ألا يسبى معهن أزواجهن كما هو مذهب أبي حنيفة والثوري ورواية عن مالك، أو مطلقا كما هو مذهب الشافعي وأصح الروايتين عن مالك: انظر القرطبي جـ5 ص122 وتفسير الألوسي جـ5 ص3.

(2) قال الألوسي رحمه الله: وهو قول عمر وعثمان وجمهور الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة. المرجع السابق من تفسيره.

(3) هو ما أخرجه عن أبي سعيد الخدري (أن رسول الله ﷺ يوم حنين بعث جيشًا إلى أوطاس فلقوا عدوًا فقاتلوهم فظهروا عليهم وأصابوا لهم سبايا فكأن ناسا من أصحاب رسول الله ﷺ تحرجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله عز وجل في ذلك: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ أي فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن» جـ10 ص 34 شرح النووي.

(4) إنما قال ذلك لأنه عزا إليه من قبل القول الصحيح السابق.

(5) المرجعان الماران من القرطبي والألوسي.

مطلقا[1] أم أريد بها العفائف، وبه ما يشمل المملوك عصمتها بالنكاح ورقبتها بالشراء أي وغيره من أسباب الملك كما عزاه الشوكاني إلى (أبي العالية وعبيدة السلماني وطاوس وسعيد بن جبير وعطاء، قال: ورواه عبيدة عن عمر)[2] نقول: مهما يكن المراد من تلك الطائفة فإن ما ادعي من عود المستثنى إليه من المحرمات قبلها بل جميع تلك المحرمات بمعزل من الدخول تحت تلك الطائفة فمن أين إذن يتصور عوده إلى شيء من ذلك؟ فإن يك على رغم وضوح ذلك من زعم لشمول تلك الطائفة لما حرم قبل أو تشبث بمجرد العموم في الموصول أعني المستثنى دون ما اكتراث لأساليب العربية وقوانينها. قلنا: أما الأول فسؤالنا كيف الشمول وقد علم الحكم بتحريم تلك المحرمات قبل. سلمنا أنه لا يضر العلم بحكمها وأنه يمكن أن يتمحل لذلك أنه من قبيل عطف العام على الخاص ولكن أفما يقضي الاستمساك ولو بأدنى قدر من التعقل إذن على الزعم بأي من هذين الاحتمالين أن يكون لزاعمه مستند في صرف حكم المستثنى إلى بعض أفراد طائفة خاصة هي الجمع بين الأختين من دون سواها من المحرمات، فإذا لم يكن لهم من ذلك شيء، بل لزم بذلك على أيهما تعويج عربية القرآن، فهلا صرفوا حكم الحل بالملك إذن إلى سائر ما حرم فقالوا بما لم يقولوا به هم ولا أحد من المسلمين من حل جميع المحرمات في ملك اليمين أو منعوه إذن عن سائرها كذلك بدلًا من هذا الخلط والخبط في كتاب الله عزوجل. ولله در ابن مسعود رضي الله عنه لو صح حديث عبد الرزاق وغيره لكان قوله للمحتج عليه فيما تقدم بهذا الاستثناء: (وبعيرك أيضًا مما ملكت يمينك). نقول لو صح لكان منه رضي الله عنه تصريحًا بليغًا بسقوط حجة ذلك المتشبث بمجرد العموم في ما (المستثنى) كما لا يخفى هذا، وأما على كون النص المحل هو قوله تعالى أول السورة: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ على ما ذهب إليه البيضاوي وغيره وهو أعسر الثلاثة على الباحث، فنقول: إن هؤلاء الفحول لم يكونوا ليخفى عليهم أن هذا النص في آية العدد ما سيق البتة لبيان ما نص على تحريمه في آيتي المحرمات أو

(1) المرجع المار من الألوسي.

(2) فتح القدير جـ1 ص413.

شيء منه بملك اليمين، إنما سيق لبيان أنه إن خافوا الظلم في نكاح أي من الأعداد المذكورة مما طاب لهم من النساء فلهم الخيرة بين أن يقتصروا على واحدة وأن يجمعوا من العدد ما يشاءون بملك اليمين وأن شموله إذن لشيء من ذلك اتفاقي وغير مقصود بالمرة في هذا المقام وإلا ما كان لهم قط من سبيل إلى قصر اقتضاء هذا النص لذلك الحكم على الجمع بين الأختين دون بقية المحرمات المذكورة قبل ذلك، بل كانوا لا محالة لو فهموا منه السوق لذلك قائلين بشمول ما فيه من الحكم لجميع تلك المحرمات إذ النسبة بين هذا النص وبين أي من نصوص تلك المحرمات في تينك الآيتين هي هي النسبة بينه وبين نص تحريم الجمع بين الأختين (العموم والخصوص) من وجه، وكيف وقد نبهنا في سابقه وإن لم نَخَلْهُ في حاجة إلى تنبيه أنهم وجميع المسلمين من ذلك براء. ولله در الشوكاني رحمه الله إذ لحظ هذا الملحظ في ترجيحه الأخذ بمقتضي النص المحرم على الأخذ بمقتضى هذا الموهم للحل، نعني ملحظ عدم سوق هذا النص لغرض إحلال شيء مما تضمنه ذلك، فقال في المقصد السابع من كتابه إرشاد الفحول في تقرير ما يتوهم من التعارض بين هذين النصين ودفع ذلك: (ومن أعظم ما يحتاج إلى المرجحات الخارجة إذا تعارض عمومان بينهما عموم وخصوص من وجه وذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ مع قوله: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ فإن الأولى خاصة في الأختين، عامة في الجمع بين الأختين في الملك أو بعقد النكاح، والثانية عامة في الأختين وغيرهما خاصة في ملك اليمين، إلى أن قال: ثم حكى -يعني ابن دقيق العيد عن الفاضل أبي سعيد محمد بن يحيى- إنه ينظر فيهما يعني ذينك العمومين اللذين فيهما الكلام فإن دخل أحدهما تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص، وكذلك إذا كان أحدهما مقصودًا بالعموم رجح على ما كان عمومه اتفاقيًا. قال الزركشي في البحر: وهذا هو اللائق بتصرف الشافعي في أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، فإنه قال: لما دخلها التخصيص بالإجماع في صلاة الجنازة ضعفت دلالتها فَتُقَدَّمُ عليها أحاديث المقضية وتحية المسجد وغيرهما وكذلك نقول: دلالة ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ على تحريم الجمع مطلقًا في النكاح والملك أولى من دلالة الآية الثانية على جواز الجمع في ملك

اليمين؛ لأن هذه الآية ما سيقت لبيان حكم الجمع)[1]. أي فشمولها لشيء من مفاد نص تحريم الجمع اتفاقي لا يدافع ما شمله ذلك قصدًا، وأيضًا فإنه يمكن تطبيق بقية ما نقله عن الفاضل والزركشي هاهنا بأن نقول: إنهم لما كانوا قاطعين بتخصيص عموم هذا الموهم للحل بالمحرمات المجمع على خروجها من مفاده كان الظاهر لا محالة أن تخصيصه بالمحرم للجمع أولى عندهم من تخصيص ذلك به، ألا وقُل جميع ما قلته في شأن الجمع بين الأختين، في شأن الجمع بين المرأة وابنتها الذي في حديث الإمام أحمد المار عن ابن عباس سواء بسواء، لذلك كله فإني لا أزال أرتاب ريبة شديدة في صحة القول بمثل هذا التعارض عن هؤلاء الثلاثة من أعلام علماء الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وإن ورد العزو إلى بعضهم في كتاب له من جلالة قدره والثقة بصحة ما فيه ما له أعني موطأ الإمام مالك رحمه الله فقد علم المنصفون لئن خلا سند هذا الحديث من العلة القادحة لقد بينَ فسادُ متنه لذي عينين، ولأن أشك في ضبط غير الصحابة من الرواة عنهم - أيًّا كان أمر أولئك الرواة في هذا الموطن - أحب إليَّ من أن يَسِم كلامٌ كهذا أحدَ الصحابة - فضلاً عن فحولهم- بالغفلة البالغة والجهل الشنيع بمثل هذا الموضع البين من كتاب ربهم بل بلغة قومهم، إذ ذاك أيضًا، بيد أنه إن كان شيء من ذلك، وأبرأ إلى الله من عهدة القول بهذا الاحتمال ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فما كان للرجل ولا لغيره أن يقلد فيه، فإن الخطأ ظاهر والتقليد في مثله جهالة إن لم يكن ضلالة والحق يعلو ولا يعلى عليه، على أنه قد أثر عن هؤلاء الثلاثة أنفسهم والحمد لله ما يفيد خلاف ذلك وأن الحكم عندهم القطع بتحريم ذلك الجمع بين الأختين، ففي حديث الموطأ الذي نقلنا طرفًا منه آنفا ما هو صريح في أن عليًّا كرم الله وجهه يرى تحريم هذا الجمع والعقوبة الشديدة لمرتكبه وهاك إذن بقية هذا الحديث (قال[2] فخرج من عنده فلقي رجلًا من أصحاب رسول الله ﷺ فسأله عن ذلك، قال: لو كان لي من الأمر شيء ثم وجدت أحدًا فعل ذلك لجعلته نكالًا. قال ابن

---

(1) ص 247.

(2) أي قبيصة بن ذؤيب.

شهاب: أراه[1] علي بن أبي طالب) انتهى. كذلك ينطق برؤيته التحريم ما حكاه الحافظ ابن كثير عن أبي عمر بن عبد البر النمري من الحديث الذي أخرجه بسنده عن إياس ابن عامر وفيه قال إياس: (سألت عليَّ بن أبي طالب فقلت له: إن لي أختين مما ملكت يميني اتخذت إحداهما سرية فولدت لي أولادًا ثم رغبت في الأخرى فما أصنع؟ فقال علي رضي الله عنه: تعتق التي كنت تطأ ثم تطأ الأخرى. قلت: فإن ناسا يقولون: بل تزوجها ثم تطأ الأخرى. فقال علي: أرأيت إن طلقها زوجها أو مات عنها أليس ترجع إليك؟ لأن تعتقها أسلم لك. ثم أخذ علي بيدي فقال لي: إنه يحرم عليك مما ملكت يمينك ما يحرم عليك في كتاب الله عزوجل من الحرائر إلا العدد. أو قال: إلا الأربع ويحرم عليك من الرضاع ما يحرم عليك في كتاب الله من النسب)[2]. وكذلك ما حكاه الشوكاني في فتح القدير من إخراج ابن أبي شيبة وابن المنذر والبيهقي عنه حديثا فيه أنه سئل عن رجل له أمتان أختان وطئ إحداهما وأراد أن يطأ الأخرى فقال: لا حتى يخرجها من ملكه. قيل: فإن زوَّجها عبده؟ قال: لا حتى يخرجها من ملكه. كذلك فقد حكاه القرطبي رحمه الله عن عثمان وابن عباس رضي الله عنهم، قال رحمه الله: ولم يلتفت أحد من أئمة الفتوى إلى هذا القول[3] لأنهم فهموا من تأويل كتاب الله خلافه ولا يجوز عليهم تحريف التأويل. وممن قال ذلك من الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وعثمان وابن عباس وعمار وابن عمر وعائشة وابن الزبير، وهؤلاء أهل العلم بكتاب الله فمن خالفهم فهو متعسف في التأويل. انتهى[4]. فهذا القطع بحكم في المسألة

(1) أي الرجل من الصحابة الذي لقيه قبيصة، قال الحافظ ابن كثير قال ابن عبد البر النمري في كتاب الاستذكار: إنما كنى قبيصة بن ذؤيب عن علي بن أبي طالب لصحبته عبد الملك بن مروان وكانوا يستثقلون ذكر علي بن أبي طالب ﷺ، انتهى جـ/ 1 ص 472. وكذا حكى الزرقاني رحمه الله في شرح الموطأ عن ابن عبد البر. انظر جـ4 ص40.

(2) جـ1 ص 472 فما بعدها.

(3) أي القول الذي شذ إليه أهل الظاهر من حل الجمع بينهما في الوطء بالملك مستندين إلى تردد عثمان وقوله بتعارض الآيتين في حكم ذلك الجمع بينهما.

(4) جـ5 ص117.

والقول بما لا ينطوي على شائبة أدنى شائبة من التعارض في كتاب الله عز وجل هو الظن بأصحاب رسول الله ﷺ والذين هم أئمة المتقين والهداة المهديون حتى لو فرض أن أحدهم قال بشيء مما نطقت به الآثار الأول ولا نحسبه كان فلا نخاله إلا رجع عنه بل تبرأ منه وقال بهذا الفصل. فهذا ما يتعلق بأول المسلكين في هذه الآثار.

أما ثانيهما أعنى أن نَحمِلَ كلامهم على التجوز والتأويلات مهما بعدت فيمكن أن نقول في هذا الصدد بوجهين بعضهما أبعد من بعض، أولهما أن نحمل بعض كلامهم على الحقيقة وبعضه على المجاز العقلي فنقول إنهم لم يريدوا بقولهم أحلتهما آية وحرمتهما آية. ظاهر ذلك القاضي بالتعارض بين آيتين من آي الكتاب العزيز أعني أن المحرمة حرمت بنصها والمحلة أحلت كذلك بل المعنى الذي أرادوه – والله أعلم – أن المحرمة حرمت بالقياس[1] على ما فيها لا بمنطوقها كما يتبادر من عبارة القرطبي رحمه الله[2] وكما هو صريح أحد احتمالين ذكرهما الشوكاني[3] في هذا الموضع، فإن السياق قاض بأن المراد بتحريم المحرمات اللائي في الآية جميعًا تحريم نكاحهن بمعنى العقد عليهن[4] وبيّن أن الجمع بين الأختين في الوطء بالملك غير داخل تحت منطوق الجمع بينهما في عقد النكاح قطعًا لا بطريق المنطوق ولا بطريق مفهوم الموافقة

(1) بأن يكون الوطء في الملك مقيسًا على عقد النكاح أو على الوطء الذي كان من شأنه أن يترتب على عقد النكاح لو حل والذي حرم بحرمة ذلك العقد بجامع الضرر المخصوص الذي حرم العقد لأجله في كل منهما.

(2) عبارة القرطبي في هذا الموضع: (والأختان لفظ يعم الجمع بنكاح وبملك يمين) جـ5 ص 116. ولا ريب أن هذه العبارة متبادرة في أن الجمع بينهما بملك اليمين من منطوق النص المحرم للجمع وأحد أفراد مدلوله العام.

(3) عبارته رحمه الله: (وهو يشمل الجمع بينهما بالنكاح والوطء بملك اليمين. وقيل إن الآية خاصة بالجمع في النكاح لا في ملك اليمين وأما في الوطء بالملك فلاحق بالنكاح) ص 411.

(4) أي لا بمعنى وطئهن الشامل للوطء بملك اليمين وإلا لزم أن مجرد العقد وما يترتب عليه غير الوطء جائز ولا بمعنى الأمرين مجتمعين لما يلزم عليه من الجمع بين الحقيقة والمجاز على القول بأن إطلاق النكاح على أحدهما حقيقة وعلى الآخر مجاز ومن الجمع بين معنيي المشترك على القول بأن إطلاقه على كل منهما حقيقة وكلاهما ضعيف أوممنوع كما تقدم.

أو الدلالة كما زعم الألوسي[1] هنا تبعًا لشيخ الإسلام في الكلام على الموصول المستثنى من المحصنات[2] أما المنطوق فظاهرٌ. وأما مفهوم الموافقة فإن قضية ما عليه المحققون ومنهم الحنفية رهط الألوسي رحمه الله من كون الموافقة مفهومًا أن تكون موافقة المسكوت للمنطوق مما يتبادر خطوره بالبال من إطلاق اللفظ على معناه الموضوع له ذلك اللفظ أي بحيث ينتقل الذهن من المنطوق إلى المسكوت لمجرد العلم بوضع اللفظ لمعناه ودون ما افتقار إلى نظر واجتهاد، ومعلوم أن الجمع في الوطء بملك اليمين لا يتبادر على هذا النحو من إطلاق ما في الآية على الجمع بينهما في مجرد عقد النكاح، بل يحتاج إلحاق هذا بذاك إلى عميق نظر ومزيد اجتهاد يستحصل به درك عدم قيام الفرق بينهما في هذا الموطن، كيف لا وقد قامت التفرقة من قبل الشارع بين العقد وبين الملك في أحوال كثيرة[3] وفوق ذلك فإنه ليقضي بسقوط كلا هذين الاحتمالين أن أيًا منهما

(1) عبارة الألوسي رحمه الله في هذا الموضع: (والمراد جمعهما في النكاح لا في ملك اليمين ثم قال بعد كلام: نعم جمعهما في الوطء بملك اليمين ملحق به بطريق الدلالة. لاتحادهما في المدار) انتهى جـ4 ص 233 وقوله رحمه الله: بطريق الدلالة الظاهر أنه يعني بهذه الدلالة ما يعبر عنه غير الحنفية من الأصوليين بمفهوم الموافقة فإنه الذي يطلق عليه الحنفية عادة الدلالة ودلالة النص ثم انظر بعد ذلك أهو عنده من قبيل الموافق المساوي للمنطوق في المعنى الذي كان من أجله حكم ذلك المنطوق. أي فيكون تحريم الجمع بينهما في الوطء بالملك عنده بمنزلة الجمع بينهما في مجرد عقد النكاح في حصول المضرة حسبما يتبادر من تعبيره بالاتحاد دون كون ذلك الجمع في الوطء أشد ضررًا منه في مجرد العقد، أم هو عنده من قبيل الأولى ويكون مراده بهذا الاتحاد مجرد الاجتماع في أصل المضرة وإن كانت في أحدهما أشد منها في الآخر.

(2) (عبارته رحمه الله هناك في تعليل أن حل المسبيات لسابيهن بحكم ملك اليمين مفهوم بدلالة النص لا بعبارته؛ لأن مساق النظم الكريم لبيان حرمة التمتع بالمحرمات المعدودة بحكم ملك النكاح وإنما ثبوت حرمة التمتع بهن بحكم ملك اليمين بطريق دلالة النص). انظر الألوسي جـ/ 5 ص4. وهي شاملة كما ترى لسائر المحرمات بما في ذلك الجمع بين الأختين.

(3) من ذلك أنه قد يحل عقد النكاح وما يترتب عليه من الوطء ويحرم الملك وما يترتب عليه من ذلك، وذلك كالعقد على الحرة المسلمة أو الكتابية المستوفية لشرط الحل فإنه يحل على حين يحرم اعتباد الحرة غير الحربية ومن ذلك أنه قد يحرم العقد ويحل مجرد الملك كالعقد على المحرمات من الرضاع أو النسب فإنه يحرم قطعًا مع إطباقهم على حل ملك الأول وقول غير واحد بحل ملك الأخر وكالصورة التي معنا فإنه يحرم الجمع بين الأختين في عقد النكاح ويحل الجمع =

لو قيل به لحصل في كلام هؤلاء الفحول ذلك الغلط البين الذي ذكرنا، وإذن فإن هذه الآية لم تحرم شيئًا من ذلك الجمع موضع الخلاف في الحقيقة إنما حرمه القياس[1] على الجمع الذي فيها، وأما الآية الأخرى أعني آية الإحلال فقد دلت بمقتضى العموم الذي تفيده (ما) على إحلال ذلك الجمع بمنطوقها كما هو ظاهر، وإذ ذاك فإنه لا يكون بين الآيتين تعارض في الحقيقة بل التعارض بين القياس وآية الإحلال، غاية الأمر أنه لما كان لهذا القياس علاقة بآية التحريم أسندوا التحريم إليها تجوزًا. فإن قيل ما زدت في تأويلك هذا على أن دفعت عن القوم خسيسه التعارض بين بعض الكتاب وبعض لتصمهم بأخرى لا تقل عن أختها شناعة وجهالة، يعني التعارض بين القرآن وبين العقل، أليس القياس حكم العقل، فلعمر الحق ما تفر من أيتهما إلى الأخرى إلا مستجيرًا من الرمضاء بالنار، ثم إن هاهنا إشكالا آخر وهو أنهم لو قالوا بتحريم القياس لذلك الجمع كما ذكرت فكيف يقولون بإحلال آية الإحلال له؟ أفما كانوا إذن ليتبينوا أن ذلك القياس المحرم قد خصص هذه الآية المحلة وأن العام المخصوص لا يمكن أن يراد به العموم الشامل لما صدق مخصصه بل يراد به الباقي بعد التخصيص قطعًا؟ فإن قلت: نظروا إلى الآية بمجردها أي بغض النظر عن ذلك القياس المخصص فقالوا بإحلالها الجمع المذكور بالنظر إلى مجرد ما فيها من العموم. قلنا: لا معنى له لأن عاقلًا لا ينظر إلى ما علم تخصيصه فيقول بمجرد ما فيه من العموم. إن قيل ذلك فإنا نقول: إنما كان يصلح أن يتشبث بهذين الإشكالين لو أن هذا القياس كان عندهم من قبيل القطعي[2] أو الجلي[3]

= بينهما في مجرد الملك بإجماع، وقد يحرم العقد ويحل الملك وما يترتب عليه من الوطء كحرمة العقد على خامسة مع إجماعهم على حل ملك من لا يحصى كثرة من الإماء ووطئهن وكحرمة نكاح الأمة على الحر الذي لا يخشى العنت ويستطيع طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات مع حل ملكها ووطئها بهذا الملك بإجماع إلى غير ذلك من الصور التي تضمنتها كتب الفروع.

(1) وإسنادهم التحريم على هذا إلى الآية من قبيل المجاز العقلي بإسناد الشيء إلى سببه فإن الآية سبب القياس عليها كما هو بين.

(2) هو ما قطع فيه بعلية الشيء في الأصل وبوجودها في الفرع. شرح جمع الجوامع جـ2 ص223 فما بعدها.

(3) هوما قطع فيه بنفي الفارق أو كان ثبوته احتمالًا ضعيفًا. نفس المرجع ص 339 فما بعدها.

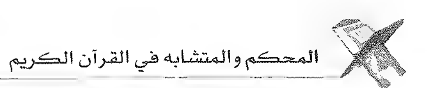
علـى أقل تقديـر، فإنه الذي كان يمكـن أن يعتبر التعـارض بين القرآن وبينـه تعارضًا بين القرآن وبين حكم العقل، وكان بحيث لا يعـدل العاقل عن تخصيص العام بمثله، ولكنه لا ريـب من القيـاس الخفي[1] كما تبين من مقتضى ما أوردنـاه من صور الفرق بين العقد والملـك وإلى الحد الذي جعل مثل الشـوكاني رحمه الله يـرى أن مجرد القياس في هذا الموطـن لا تقـوم به الحجة[2] علـى التحريم، ومثل هذا لا تحظـر معارضته فضلًا عن أن تكون شناعة وجهالة، كما أنه لا يتعين تخصيصه للعام حتى نلزمهم بالقول به ونرتب عليه مـا نرتب، بل قـد يتفاوت هو والعام في غلبـة الظن وحينئذ ينبغي تقديـم الأرجح منهما، وقـد يتعـادلان فيكون الوقف كما اختـار الغزالي[3]، وما هنا من هـذا الثاني، ألا ترى إلى قـول عثمان لسـائله في حديث عبـد الرزاق[4]: لا آمـرك ولا أنهاك. وقول علـي كرم الله وجهـه في حديـث البيهقي وابن أبي شـيبة المار: ولا آمر ولا أنهـى، ولا أحل ولا أحرم. فهـذا تأويـل لكلام القوم، وهو كما ترى تأويل بعيد، ويمكن أن يقال بآخر أشـد منه بعدًا، بيد أنه لا يحوج إلى ارتكاب المجاز العقلي وجعل التحريم في الحقيقة للقياس لا للنص علـى مـا مر، بـل يبقى معه الإسـناد إلى الآيتين حقيقـة لا مجازية فيه، ذلك هـو أن نقول: إنهـم لم يقصدوا بمـا قالوه من إحلال إحـدى الآيتين، وتحريم الأخـرى أن الأمرين معًا وقعـا فـي آن واحد حتى يلزم التعارض بيـن الآيتين، بـل أرادوا – والله أعلـم – أن كلًّا منهمـا وقـع علـى تقدير عدم وقوع الآخـر، فقولهـم إذ ذاك: أحلتهما آيـة. أي على تقدير

(1) هو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويًا. نفس المرجع ص 340.

(2) هاك هذه الفقرة من كلامه رحمه الله في فتح القدير: (فإن حملنا هذا التحريم المذكور في هذه الآية وهـو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ إلـى آخرها علي أن المراد تحريـم العقد عليهن، لم يكن في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ دلالة على تحريم الجمع بين المملوكتين فـي الوطء بالملك، وما وقع من إجماع المسـلمين علـى أن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾ إلى آخره – يسـتوي فيه الحرائر والإماء والعقد والملك ويستلزم أن يكون محل الخلاف وهو الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين مثل محل الإجماع، ومجرد القياس في مثل هذا الموطن لا تقوم به الحجة لما يرد عليه من النقوض) ص411 فما بعدها.

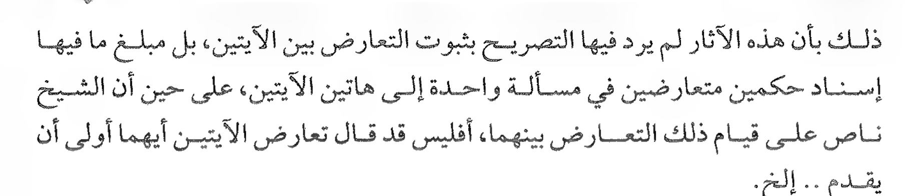
(3) إرشاد الفحول ص 140.

(4) الحديث ذكره القرطبى بتفسيره عن عبد الرزاق بسنده. انظر جـ5 ص 117.



عدم تحريم الأخرى، وقولهم: وحرمتهما آية. أي على تقدير عدم إحلال المحلة، وعلى هـذا فإنـه لا يكون تعارض بين الآيتين، بل غايته أن يكون تـرددًا في حكم هل تضمنته آية معينة فلا يكون ضده من مشـمول الأخـرى أم لا فيكون ذلك، فكأنهم حينئذ إنما قالوا ما تـدري هـل تضمنت آية الإحلال ذلك الجمـع فيما تضمنت فتكون قـد أحلته تلك الآية، أي ولـم تحرمـه الأخرى أم شـملته آيـة التحريم فيما شـملت فتكون قد حرمتـه، أي ولم تحلـه الأخرى. وبعد فما كنت – علم الله – لأطلب إرهاق ذهني وذهن قارئي بالخوض في هذا المسـلك وتلمس أمثال هذه الاحتمالات البعيدة بل المتعسـفة لتصحيح قول من قول البشـر، ولكن كيـف الصنيع وهذى أمانة العلم والدين تسـتصرخنا أن نعطي كل ذي حق حقه، ألا وإن لصحابة رسـول الله ﷺ ولا سـيما فحولهم علينـا حقًّا. ولأعلام الأمة الذيـن نقلـوا عنهم العلـم والدين حقًّا آخر، فحق هؤلاء الفحول مـن أصحاب النبي ﷺ أن نظـن بهم دقة العلم وحسـن الفهم في كتاب الله تعالـى، وأن نرد عنهم الغلط في ذلك جهد الطاقة سـيما والدواعي الكثيرة متوفرة على الإتقان وعدم الغلط، وإنما يكون ذلك بارتكاب أحد الأمرين المارين؛ أعني أن نرى خطأ نسـبة الغلط إليهم أو نقول بالتأويلات مهمـا بعدت لمـا ظاهره الخطأ مـن قولهم. وأما حـق أعلامنا الأثبات الذيـن نقلوا العلم عنهـم، فـأن يكون احتمال صحة ما جزموا بصحة نسـبته إليهم قائمًا في أذهاننا ولا سـيما وهم نقدة الأخبار وصيارفتها وأعرف الناس بعلل الأسانيد ونقد الرجال، ولا يتأتى ذلك إلا بالسـير إلى تأويل ما قالوا بصحة نسـبته إلى أشـياخهم من الأقوال الخاطئة مهما كان ذلك التأويل بعيدًا، وهل كان لمنصف أن يركن إلى الدعة وعدم الاكتراث تلقاء ما مر من نقـل مثـل مالك رحمه الله لبعض هذه الآثار وتلقي العلمـاء لنقله بالقبول بل بعد ما يقرع سمعه ما حكاه القرطبي عن أبي عمر بن عبد البر رحمهما الله من قوله فيما قال في توجيه قول علي: لجعلته نكالًا. دون (لحددته حد الزاني)، وقول بعض السـلف في الجمع بين الأختيـن بملك اليمين «أحلتهما آية وحرَّمتهما آية» معلوم محفوظ..[1] وبعد فمهما يكن من أمر هذين الوجهين من التأويل فليته يمكن مثلهما في كلام ابن خويزمنداذ، رحمه الله إذنْ، لأمكن أن يعرف لقوله مساغ في الجملة لكن من دون ذلك بلوغ أسباب السماوات،

(1) جـ5 ص 117 فما بعدها.



ذلك بأن هذه الآثار لم يرد فيها التصريح بثبوت التعارض بين الآيتين، بل مبلغ ما فيها إسناد حكمين متعارضين في مسألة واحدة إلى هاتين الآيتين، على حين أن الشيخ ناص على قيام ذلك التعارض بينهما، أفليس قد قال تعارض الآيتين أيهما أولى أن يقدم .. إلخ.

وإذنْ فلا مناص لنا من تخطئة هذا القول والجزم بسقوطه والله يأجرنا وإياه على كل حال. والله أعلم.

خاتمة في حكمة ورود المتشابه بالمعنى الذي ذكرناه في القرآن

أورد حجة الإسلام طيب الله ثراه في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» في سر ورود متشابه الصفات خاصة في الشرع الشريف فصلًا في غاية النفاسة نسوق لك طرفًا منه هاهنا فاشدد يديك به، وعلى الله قصد السبيل، قال رحمه الله (فصل: إن قال قائل ما الذي دعا رسول الله ﷺ إلى إطلاق هذه الألفاظ الموهمة مع الاستغناء عنها. أكان لا يدري أنه يوهم التشبيه ويغلط الخلق ويسوقهم إلى اعتقاد الباطل في ذات الله تعالى وصفاته؟ وحاشا منصب النبوة أن يخفى عليه ذلك. أو عرف لكنه لم يبال بجهل الجهال وضلالة الضلال. وهذا أبعد وأشنع لأنه بعث شارحًا لا مبهمًا ملبسًا ملغزًا وهذا إشكال له وقع في القلوب حتى جر بعض الخلق إلى سوء الاعتقاد فيه فقالوا: لو كان نبيًّا لعرف الله ولو عرفه لما وصفه بما يستحيل عليه في ذاته وصفاته. ومالت طائفة أخرى إلى اعتقاد الظواهر، وقالوا لو لم يكن حقًّا لما ذكره كذلك مطلقًا ولعدل عنها إلى غيرها أو قرنها بما يزيل الإيهام عنها. فما سبيل حل هذا الإشكال العظيم؟ الجواب: أن هذا الإشكال منحل عند أهل البصيرة، وبيانه أن هذه الكلمات ما جمعها رسول الله دفعة واحدة وما ذكرها وإنما جمعها المشبهة، وقد بينا أن لجمعها من التأثير في الإيهام والتلبيس على الأفهام ما ليس لآحادها المتفرقة وإنما هي كلمات لهج بها عليه السلام في جميع عمره في أوقات متباعدة وإذا اقتصر منها على ما في القرآن والأخبار المتواترة رجعت إلى كلمات يسيرة معدودة وإن أضيفت إليها الأخبار الصحيحة فهي أيضًا قليلة وإنما أكثرت الروايات الشاذة الضعيفة التي لا يجوز التعويل عليها. ثم ما تواتر منها إن صح نقلها عن العدول فهي آحاد كلمات وما ذكر ﷺ كلمة منها إلا مع قرائن وإشارات يزول معها إيهام التشبيه وقد أدركها الحاضرون المشاهدون فإذا نقل الألفاظ مجردة عن تلك القرائن ظهر الإيهام. وأعظم

القرائن في زوال الإيهام المعرفة السابقة بتقديس الله تعالى عن قبول هذه الظواهر. ومن سبقت معرفته بذلك كانت تلك المعرفة ذخيرة له راسخة في نفسه مقارنة لكل ما يسمع فينمحق معه الإيهام انمحاقًا لا يشك فيه. ويعرف هذا بأمثلة.

الأول: أنه ﷺ سمى الكعبة بيت الله تعالى، وإطلاق هذا يوهم عند الصبيان وعند من تقرب درجتهم منهم أن الكعبة وطنه ومثواه، لكن العوام الذين اعتقدوا أنه في السماء وأن استقراره على العرش ينمحق في حقهم هذا الإيهام على وجه لا يشكون فيه، فلو قيل لهم: ما الذي دعا رسول الله ﷺ إلى إطلاق هذا اللفظ الموهم المخيل إلى السامع أن الكعبة مسكنه؟ لبادروا بأجمعهم وقالوا هذا إنما يوهم في حق الصبيان والحمقى، أمَّا من تكرر على سمعه أن الله مستقر على عرشه فلا يشك عند سماع هذا اللفظ أنه ليس المراد به أن البيت مسكنه ومأواه بل يعلم على البديهة أن المراد بهذه الإضافة تشريف البيت أو معنى سواه غير ما وضع له لفظ البيت المضاف إلى ربه وساكنه أليس كان اعتقاده أنه على العرش قرينة أفادته علمًا قطعيًا بأنه ما أريد بكون الكعبة بيته أنه مأواه وأن هذا إنما يوهم في حق من لم يسبق إلى هذه العقيدة. فكذلك رسول الله ﷺ خاطب بهذه الألفاظ جماعة سبقوا إلى علم التقديس ونفي التشبيه وأنه منزه عن الجسمية وعوارضها، وكان ذلك قرينة قطعية مزيلة للإيهام لا يبقى معه شك، وإن جاز أن يبقى لبعضهم تردد في تأويله وتعيين المراد به من جملة ما يحتمله اللفظ ويليق بجلال الله تعالى.

مثال ثان: إذا جرى لفقيه في كلامه لفظ الصورة بين يدي الصبي أو العامي فقال صورة هذه المسألة كذا وصورة الواقعة كذا، ولقد صورت للمسألة صورة في غاية الحسن ربما توهم الصبي أو العامي الذي لا يفهم معنى المسألة أن المسألة شيء له صورة. وفي تلك الصورة أنف وفم وعين على ما عرفه واشتهر عنده، أما من عرف حقيقة المسألة وأنها عبارة عن علوم مرتبة ترتيبًا مخصوصًا فهل يتصور أن يفهم عينًا وأنفًا وفمًا كصورة الأجسام؟ هيهات بل كيفية معرفته بأن المسألة منزهة عن الجسمية وعوارضها فكذلك معرفة نفي الجسمية عن الإله وتقدسه عنها تكون قرينة في قلب كل مستمع مفهمة لمعنى الصورة في قوله خلق الله آدم على صورته. ويتعجب العارف بتقديسه عن الجسمية ممن يتوهم لله تعالى الصورة الجسمية كما يتعجب ممن يتوهم للمسألة صورة جسمانية..



ومثال ثالث: إذا قال القائل بين يدي الصبي: بغداد في يد الخليفة. ربما يتوهم أن بغداد بين أصابعه وأنه قد احتوى عليها براحته كما يحتوي على حجره ومدره. وكذلك كل عامي لم يفهم المراد بلفظ بغداد. أما من علم أن بغداد عبارة عن بلدة كبيرة هل يتصور أن يخطر له ذلك أو يتوهم؟ وهل يتصور أن يعترض على قائله ويقول له: لماذا قلت بغداد في يد الخليفة؟ وهذا يوهم خلاف الحق ويفضي إلى الجهل حتى يعتقد أن بغداد بين أصابعه بل يقال له: يا سليم القلب، هذا إنما يوهم الجهل عند من لا يعرف حقيقة بغداد فأما من علمه فبالضرورة يعلم أنه ما أريد بهذه اليد العضو المشتمل على الكف والأصابع. بل معنى آخر، ولا يحتاج في فهمه إلى قرينة سوى هذه المعرفة فكذلك جميع الألفاظ الموهمة في الأخبار يكفي في دفع إيهامها قرينة واحدة وهي معرفة الله وأنه ليس بجسم وليس من جنس الأجسام، وهذا مما افتتح رسول الله ﷺ ببيانه في أول بعثته قبل النطق بهذه الألفاظ .. إلى أن قال مثال خامس إذا قال القائل بين يدي الصبي ومن يقرب من درجته ممن لم يمارس الأحوال ولا عرف العادات في المجالسات: فلان دخل مجمعًا وجلس فوق فلان. ربما يتوهم السامع الجاهل الغبي أنه جلس على رأسه! وعلى مكان فوق رأسه، ومن عرف العادات وعلم أن ما هو أقرب إلى الصدر أعلى في الرتبة، وأن فوق عبارة عن العلو، يفهم منه أنه جلس بجنبه لا فوق رأسه لكن جلس أقرب إلى الصدر فالاعتراض على من خاطب بهذا الكلام أهل المعرفة بالعادات من حيث إنه يجهل الصبيان أو الأغبياء، اعتراض باطل لا أصل له. وأمثلة ذلك كثيرة. فقد فهمت على القطع بهذه الأمثلة أن هذه الألفاظ الصريحة انقلبت مفهوماتها عن أوضاعها الصريحة بمجرد قرينة، ورجعت تلك القرائن إلى معارف سابقة ومقترنة، فكذلك هذه الظواهر الموهمة انقلبت عن الإيهام بسبب تلك القرائن الكثيرة التي بعضها هي المعارف. والواحدة منها معرفتهم أنهم لم يؤمروا بعبادة الأصنام وأن من عبد جسمًا فقد عبد صنمًا، كان الجسم صغيرًا أو كبيرًا، قبيحًا أو جميلًا، سافلا أو عاليًا، على الأرض أو على العرش، وكان نفي الجسمية ونفي لوازمها معلومًا لكافتهم على القطع أو الضرورة بإعلام رسول الله ﷺ المبالغة في التنزيه بالقرآن العظيم بقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وسورة الإخلاص. وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾. وبألفاظ كثيرة لا حصر لها مع قرائن قاطعة لا يمكن

حكايتها وعلم ذلك علمًا لا ريب فيه، وكان ذلك كافيًا في تعريفهم استحالة يد هي عضو مركب من لحم وعظم وكذا في سائر الظواهر لأنها لا تدل إلا على الجسمية وعوارضها لو أطلق على جسم. وإذا أطلق على غير الجسم علم ضرورة أنه ما أريد ظاهره بل معنى آخر مما يجوز على الله تعالى. ربما يتعين ذلك المعنى وربما لا يتعين، فهذا مما يزيل الإشكال.

فإن قيل: فلم لم يذكرها بألفاظ ناصة عليها، بحيث لا يوهم ظاهرها جهلًا ولا في حق العامي والصبي؟ قلنا: لأنه إنما كلم الناس بلغة العرب وليس في لغة العرب ألفاظ ناصة على تلك المعاني، فكيف يكون في اللغة لها نصوص[1] وواضع اللغة لم يفهم تلك المعاني، فكيف يضع لها النصوص، بل هي معان أدركت بنور النبوة خاصة أو بنور العقل بعد طول البحث، وذلك أيضًا في بعض تلك الأمور لا في كلها. فلما لم يكن لها عبارات موضوعة كان استعارة الألفاظ من موضوعات اللغة ضرورة كل ناطق بتلك اللغة. كما أنا لا نستغني عن أن نقول صورة هذه المسألة كذا وهي تخالف صورة المسألة الأخرى. وهي مستعارة من الصورة الجسمانية لكن واضع اللغة لما لم يضع لهيئة المسألة وخصوص

(1) هذا إن كان حقًّا في بعض هذه الظواهر فليس يبين صدقه بالنسبة إلى جميعها اللهم إلا أن تكون كل التأويلات المتقدمة لهذه الظواهر لا يفي واحد منها عنده بجميع الدقائق والتفاصيل المرادة بما هو تأويله. وإنما هي على بيانها للمراد لا تخلو عن إجمال يغادر من تفصيل المراد شيئًا. فحينذاك يحتمل ما يقول وفوق كل ذي علم عليم. ويرحم الله الأستاذ الإمام محمد عبده حين عبر عن هذا المعنى فقال: (إن الأنبياء بعثوا إلى جميع الأصناف من عامة الناس وخاصتهم سواء كانت بعثتهم لأقوامهم خاصة كالأنبياء السالفين عليهم السلام، أو لجميع البشر كنبينا ﷺ فإذا كانت الدعوة إلى الدين موجهة إلى العالم والجاهل والذكي والبليد والمرأة والخادم، وكان من المعاني مالا يمكن التعبير عنه بعبارة تكشف عن حقيقته وتشرح كنهه بحيث يفهمه كل مخاطب عاميًّا كان أو خاصيًّا، ألا يكون في ذلك من المعاني العالية والحكم الدقيقة ما يفهمه الخاصة ولو بطريق الكتابة والتعريض. ويؤمر العامة بتفويض الأمر فيه إلى الله تعالى والوقوف عند حد المحكم فيكون لكل نصيبه على قدر استعداده. مثال ذلك إطلاق لفظ كلمة الله وروح من الله على عيسى.. فالخاصة يفهمون من هذا مالا تفهمه العامة. ولذلك فتن النصارى بمثل هذا التعبير؛ إذ لم يقفوا عند حد المحكم وهو التنزيه واستحالة أن يكون لله جنس أو أم أو ولد. والمحكم عندنا في هذا قوله «3: 59» ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾ وسيأتي في هذه السورة.

أقول وعندهم مثل قول المسيح في إنجيل يوحنا «17 : 2» «وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك ويسوع المسيح الذي أرسلته». انظر تفسير المنار جـ3 ص 170 فما بعدها.

ترتيبها اسمًا نصًّا إما لأنه لم يفهم المسألة أو فهم لكن لم تحضره أو حضرته لكن لم يضع لها نصًّا خاصًّا اعتمادًا على إمكان الاستعارة.. أو لأنه على علم أنه عاجز عن أن يضع لكل معنى لفظًا خاصًّا ناصًّا لأن المعاني غير متناهية العدد. والموضوعات بالقطع يجب أن تتناهى فتبقى معاني لا نهاية لهايجب أن يستعار اسمها من الموضوع فاكتفي بوضع البعض وسائر اللغات أشد قصورًا من لغة العرب. فهذا وأمثاله من الضرورة يدعو إلى الاستعارة لمن يتكلم بلغة قوم إذ لا يمكنه أن يخرج عن لغتهم. كيف ونحن نجوز الاستعارة حيث لا ضرورة اعتمادًا على القرائن. فإنا لا نفرق بين أن يقول القائل جلس زيد فوق عمرو. وبين أن يقول: جلس أقرب منه إلى الصدر وأن بغداد في ولاية الخليفة أو في يده. إذا كان الكلام مع العقلاء. وليس في الإمكان حفظ الألفاظ عن أفهام الصبيان والجهال. فالاشتغال بالاحتراز عن ذلك ركاكة في الكلام وسخافة في العقل وثقل في اللفظ. فإن قيل: فلِمَ لم يكشف الغطاء عن المراد بإطلاق لفظ الإله ولم يقل إنه موجود ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا هو داخل العالم ولا خارجه ولا متصل ولا منفصل ولا هو في مكان ولا هو في جهة، بل الجهات كلها خالية عنه؟ فهذا هو الحق عند قوم. والإفصاح عنه كذلك كما أفصح عنه المتكلمون ممكن ولم يكن في عباراته ﷺ قصور ولا في رغبته في كشفه الحق فتور ولا في معرفته نقصان.

قلنا: من رأى هذا حقيقة الحق اعتذر بأن هذا لو ذكره لنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالإنكار وقالوا: هذا عين المحال ووقعوا في التعطيل، ولا خير في المبالغة في تنزيه ينتج التعطيل في حق الكافة إلا الأقلية، وقد بعث رسول الله ﷺ داعيًا بالحق إلى سعادة الآخرة رحمة للعالمين. كيف ينطق بما فيه هلاك الأكثرين. بل أمر ألا يكلم الناس إلا على قدر عقولهم. وقال ﷺ: من حدث الناس بحديث لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم. أو لفظ هذا معناه[1]. فإن قيل إن كان في المبالغة في التنزيه خوف التعطيل بالإضافة إلى البعض

(1) أين من هذا البيان الرشيد في جعل هذا سرًّا لعدم مخاطبة الشارع للكافة بهذا النفي من جعل الإمام رحمه الله إياه سرًّا لاشتمال القرآن على ذلك المتشابه الموهم خلاف الحق إذ قال في تفسيره (الوجه الخامس يعني من حكمة اشتمال القرآن على المتشابه -وهو السبب الأقوى في هذا الباب- أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية. وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز =

ففي استعماله الألفاظ الموهمة خوف التشبيه بالإضافة إلى البعض. قلنا بينهما فرق من وجهين أحدهما أن ذلك يدعو إلى التعطيل في حق الأكثرين، وهذا يعود إلى التشبيه في حق الأقلين. وأهون الضررين أولى بالاحتمال وأعم الضررين أولى بالاجتناب. والثاني أن علاج وهم التشبيه أسهل من علاج التعطيل؛ إذ يكفي أن يقال مع هذه الظواهر ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾» وإنه ليس بجسم ولا مثل الأجسام، وأما إثبات موجود في الاعتقاد على ما ذكرناه من المبالغة في التنزيه فشديد جدًّا. بل لا يقبله واحد من الألف، لا سيما الأمة الأمية العربية. فإن قيل: فعجز الناس عن الفهم هل يمهد عذر الأنبياء في أن يثبتوا في عقائدهم أمورًا على خلاف ما هي عليها ليثبت في اعتقادهم أصل الإلهية حتى توهموا عندهم مثلا أن الله مستقر على العرش وأنه في السماء وأنه فوقهم فوقية المكان. قلنا: معاذ الله أن يظن ذلك أو يتوهم بنبي صادق أن يصف الله بغير ما هو متصف به وأن يلقي ذلك في اعتقاد الخلق فإنما تأثير قصور الخلق في أن يذكر لهم ما يطيقون فهمه وما لا يفهمونه، فيكف عنه فلا يغرقهم بل يمسك عنهم وإنما ينطق به مع من يطيقه ويفهمه، ويحسن في ذلك علاج عجز الخلق وقصورهم ولا ضرورة في تفهيمهم خلاف الحق قصدًا لا سيما في صفات الله. نعم به ضرورة في استعمال الألفاظ مستعارة ربما يغلط الأغبياء في فهمها. وذلك لقصور اللغات وضرورة المحاورات فأما تفهيمهم خلاف الحق قصدًا إلى التجهيل فمحال سواء فرض فيه مصلحة أو لم تفرض(1).

= ولامشار إليه ظن أن هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ويكون ذلك مخلوطًا بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول (وهو الذي يخاطبون به في أول الأمريكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات) جـ2 ص 397 فما بعدها. فانظر مدى الفارق بين المسلكين ولكن للمجتهد على كل حال أجرًا. والكمال لله وحده.

(1) أين من هذا الجواب في جلال حكمته وكمال حرصه على توخي غاية الحق والهدى ومعرفته للرسل عليهم السلام ما هو حقيق بهم من الرحمة وتمام الهداية والإرشاد. نقول: أين من هذا الجواب في ذلك كله وأكثر منه ما جعله الإمام رحمه الله من حكمة ورود المتشابه في القرآن إذ قال: (الوجه الثاني لو كان القرآن محكمًا بالكلية لما كان مطابقًا إلا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه. فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل =

فإن قيل: قد جهل أهل التشبيه جهلًا يستند إلى ألفاظه، وعلم أن ألفاظه في الظواهر تفضي إلى جهلهم، فمهما جاء بلفظ مجمل ملبس فرضي به، لم يفترق الحال بين أن يكون مجرد قصده إلى التجهيل وبين ألا يقصد التجهيل مهما حصل التجهيل وهو عالم به وراض.

قلنا: لا نسلم أن جهل أهل التشبيه حصل بألفاظه بل بتقصيرهم في كسب معرفة التقديس وتقديمه على النظر فى الألفاظ، ولو حصلوا تلك المعرفة أولًا وقدموها لما جهلوها. كما أن من حصل علم التقديس لم يجهل عند سماعه صورة المسألة، وإنما الواجب عليهم تحصيل هذا العلم، ثم مراجعة العلماء إذا شكوا في ذلك، ثم كف النفس عن التأويل وإلزامها التقديس إذا رسم لهم العلماء، فإذا لم يفعلوا جهلوا وعلم الشارع بأن الناس في طباعهم الكسل والتقصير والفضول بالخوض فيما ليس من شأنهم، ليس رضاء بذلك ولا سعيًا في تحصيل الجهل لكنه رضا بقضاء الله وقدره في قسمته حيث قال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾، ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فهذا هو القهر الإلهي في فطرة الخلق ولا قدرة للأنبياء في تغيير سنته التي لا تبديل لها)(1).

أما الإمام رحمه الله فإنه تارة احتذى بالسؤال في هذا المقام على مثال ما سبق من سؤال حجة الإسلام من الاختصاص بهذا السؤال متشابه الصفات وبالغ في ترويج

= مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤثر مقالته، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق). المرجع السابق جـ2 ص 397. ويرحم الله صاحب المنار فيما أخذ على الإمام من هذا الوجه فقال: (وأسخف هذه الوجوه وأشدها تشوهًا الثاني. ولا أدري كيف أجاز له عقله أن يقول: إن القرآن جاء بالمتشابهات ليستميل أهل المذاهب إلى النظر فيه وإن هذا طريق إلى الحق. أين كانت هذه المذاهب عند نزوله؟ ومن اهتدى من أهلها بهذه الطريقة؟) جـ/ 3 ص 170.

(1) إلجام العوام عن علم الكلام من ص39 إلى ص 47.

الشبهة في ذلك فضل مبالغة فقال: (اعلم أن ذكر هذه المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات وفي النبوات وفي الشرائع، أما في الإلهيات فلأن المصدقين بالقرآن اعتقدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة صاروا جاهلين بالله تعالى واصفين له سبحانه وتعالى بما ينافي الإلهية والقدم. وأما في النبوات فلأن العارفين لوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات جعلوا هذا طعنًا في نبوة محمد ﷺ وقالوا: لو كان رسولا حقًّا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون عارفًا بربه، فحيث لم يعرف به، بل وصفه بصفات المحدثات امتنع كونه رسولا حقًّا. وأما في الشرائع فلأن فيهم من لو سئل لانساق بذلك إلى الطعن في القرآن. وقالوا: إن القرآن قد غير وبدل والقرآن الذي أنزل على محمد ﷺ كان خاليًا عن هذه الشبهات. واحتجوا عليه بأن هذا القرآن مملوء من وصف القرآن بكونه هدى وتبيانًا وحكمة وشفاء ونورًا، ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الآيات سبب عظيم لضلال الخلق ووقوعهم في التجسيم و التشبيه، فإما أن تكون الآيات الدالة على كون القرآن نورًا وشفاء كاذبة، وإما أن تكون الآيات الدالة على التجسيم والتشبيه باطلة كاذبة. وعلى التقديرين ففي القرآن طعن لازم فثبت أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز. ولكن من الكلام مجاز موهم لقول باطل واعتقاد فاسد فإنه يجب أن نتكلم بذلك الحق على وجه التصريح به ليصير ذلك سببًا لزوال ذلك الإيهام الباطل. ولم يوجد في القرآن ألفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح، فإن قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ لا يدل على التنزيه[1] إلا دلالة ضعيفة تُعَلّ. وكل ذلك يوجب الطعن في القرآن، وهذا حكاية هذه الشبهة في هذا الباب)[2]. وتارة صاغه صياغة عم معها جميع المتشابه فقال: (اعلم أن من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات وقال: إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة. ثم إنا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه – وذكر طرفًا من ذلك ثم قال: ثم إن كل واحد يسمي الآيات

(1) أي باعتبار ذاته مستقلًا عن ضميمة دلالة العقل على وجوب ذلك التنزيه، فأما بضميمتها حسبما هو صنعنا فيما سبق، فدلالتهما وأمثالهما على التنزيه قوية جلية كما لا يخفى.

(2) أساس التقديس ص 189 فما بعدها.

الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة. وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة. فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا. أليس أنه لو جعله ظاهرًا جليًّا نقيا عن هذه المتشابهات كان أقرب إلى حصول الغرض)[1] ثم أجاب عنه بما يغني عنه أحسن الغناء بل يفضله فضلا لا يخفى ما أجاب به جار الله الزمخشري إذ قال في كشافه (قلت: لو كان كله محكمًا لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال. ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به[2] ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين

(1) انظر تفسيره جـ2 ص 397.

(2) فصل هذا من قبل القاضي عبد الجبار الهمذاني أوضح تفصيل فقال في كتابه متشابه القرآن: (فمنها – يعني وجوه بعث المتشابه على النظر وصرفه عن التقليد – أن السامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه كالمتناقض في الظاهر لم يكن بأن يتبع أحدهما أولى من الآخر فيما يرجع إلى اللغة فيلجئه ذلك إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل فيعلم عند ذلك أن الحق في المحكم وأن المتشابه يجب حمله على موافقته. ومنها أنه عند نظره فيهما جميعًا والتباس الأمر عليه يحوج إلى مذاكرة العلماء ومباحثتهم ومساءلتهم ما يحتاج إليه في أمر دينه إذا كان ممن يطلب الفوز والنجاة. ومتى رجع إليهم وحصلت المباحثة، كان ذلك أقرب إلى أن يقف على ما كلف من معرفة الله تعالى – وكل أمر أدى إلى ما يؤدي إلى معرفة الله فهو أولى. ومنها أن كون القرآن كذلك يصرفه أن يعول على تقليده لأنه يرى أنه ليس بأن يقلد كلامه عز وجل في نفي التشبيه لقوله عزوجل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ أولى من أن يقلده في خلافه لقوله عزوجل ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ فكما أن اختلاف العلماء فى الديانات وقول بعضهم في المذهب بخلاف قول صاحبه يصرف المميز عن تقليدهم لأنه يعلم أنه ليس تقليد بعضهم بأولى من تقليد سائرهم، فكذلك انقسام القرآن إلى الوجهين اللذين ذكرناهما يصرف عن ذلك لا محالة، وما صرف عن التقليد المحرم وبعث على النظر والاستدلال فهو في الحكمة أولى ... إلى أن قال بعد ما يربو على الورقة: ومما يبين ذلك أنه لو كان أجمع محكما لكان الأكثر يتكلون على التقليد لأنهم الآن ربما اتكلوا على تقليده وفيه متشابه، فكيف به لو كان جميعه محكمًا ومتى انقسم إلى الأمرين كان أقرب إلى أن يطلبوا الترجيح في أحدهما بالنظر والتفكر، وأنت ترى من يطلب التفقه إذا اختلفت الأقاويل والروايات يكون أطلب لوجوه الترجيح وأكثر تفكرًا فيها منه إذا لم يجد في الروايات اختلافا، فإذا كانت هذه العادة معقولة لم يمتنع أن يعلم تعالى أنه إذا أنزله محكمًا =

الثابت على الحق والمتزلزل فيه[1] ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجلية والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن[2] المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سَنَن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه)[3].

فتحصل من هذا كله أن فوق الضرورة القاضية بورود المتشابه في الشرع الحنيف فلوجوده كذلك من حكم الابتلاء وحفز العقول على النظر وتحصيل العلوم والتعرض لنيل درجات علية من الفضل بقدر ما يبذل الجهد في التوصل إلى الحق، ومزيد طمأنة القلوب بالبرهان إلى حقية كون القرآن من عند الله ما يجعل وقوعه في القرآن من أعظم البيان وأقوم الهدى وأشهدهما بصدق ما نزل الله - من وصف كتابه بالبيان والهدى.

قال القاضي عبد الجبار الهمذاني في كتابه متشابه القرآن إثر ما ساق بعض هذه الأوجه: (فإن قيل: إن كان الأمر كما ذكرتم فيجب في الواحد منا إذا قصد بتأليفه وخطابه

= ومتشابهًا يكون ذلك أدعى إلى كثرة الفكر ليميزوا ما يجب أن يعتقد ظاهره مما يجب أن يرجع فيه إلى الدليل، فيجب أن يكون ذلك في الحكمة الأولى). جـ1 ص25 فما بعدها ثم ص29. ثم لله در الأستاذ الإمام فيما عبر به عن هذا الوجه فقال فيما نقل عنه صاحب المنار: (جعل الله المتشابه في القرآن حافزًا لعقل المؤمن إلى النظر كيلا يضعف فيموت، فإن السهل الجلي جدًّا لا عمل للعقل فيه. والدين أعز شيء على الإنسان، فإذا لم يجد فيه مجالاً للبحث يموت فيه، وإذا مات فيه لا يكون حيًّا بغيره، فالعقل شيء واحد إذا قوي في شيء قوي في كل شيء، وإذا ضعف ضعف في كل شيء؛ ولذلك قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ ولم يقل: «والراسخون في الدين». لأن العلم أعم وأشمل؛ فمن رحمته تعالى أن جعل في الدين مجالا لبحث العقل بما أودع فيه من المتشابه. فهو يبحث أولا في تمييز المتشابه من غيره، وذلك يستلزم البحث في الأدلة الكونية والبراهين العقلية وطرق الخطاب ووجوه الدلالة ليصل إلى فهمه ويهتدي إلى تأويله، وهذا الوجه لا يأتي إلا على قول من عطف «والراسخون» على لفظ الجلالة. وليكن كذلك). جـ3 ص170.

(1) هذا زائد على ما ذكره الإمام رحمه الله.

(2) زائد أيضًا على ما قاله الإمام.

(3) جـ1 ص259.

الإفهام والبيان أن يكون كلامه كلما كان أشد اختلافًا وأقرب إلى الالتباس والتناقض في الظاهر أولى في الحكمة. فإذا قبح ذلك في الشاهد وجب مثله في خطابه عزوجل؛ لأنكم قد بينتم أن غرضه عز وجل به البيان والتعريف. قيل له: إنه تعالى يعلم مصالح العباد فيفعل الخطاب وغيره على ما تقتضيه الحكمة والمصلحة. وقد دل بالعقل على أنه تعالى لا يريد بذلك أجمع إلا الوجه الصحيح، فصارت الأدلة المبينة لذلك في الحكم كأنها مقارنة لكل خطاب صدر عنه، ولكل فعل فعله فحسن منه في الحكمة أن يجري خطابه على ما ذكرناه وليس كذلك حال الواحد منا لأن الأدلة لم تؤمن الخطأ في فعله ولا هو عارف بالمصالح. وإذا كان غرضه الإفهام ثم فعل ما ينقض ذلك وجب فساده؛ ولذلك جوزنا على الرسول ﷺ - لما كان المعجز أمن فيه الخطأ - أن يخاطب مرة بالمحكم والمفسر وأخرى بالمجمل المشتبه بحسب المصالح. وقد يظن الواحد منا إذا كان عالمًا بطريق المتعلمين أن بعضهم إذا وكل إلى نفسه ولم يبالغ له في التفسير يكون أقرب إلى كثرة الفكر فيما يتعلمه فيحسن ذلك منه، وإن لم يحسن في غيره إلا المبالغة في البيان، وغلبه الظن تقوم مقام العلم فيما له تحسن وتقبح الأمور التي تتعلق بمنافع الغير ودفع المضار عنه، فإذا حسن ما ذكرناه في الشاهد لم يمتنع مثله في أفعاله تعالى إذ كان عالمًا بالمصالح والعواقب ... قال ولهذه الجملة صح فيما ذكره عزوجل في القرآن من وجوه الأدلة أن يقتصر فيها على الجملة، والتنبيه دون الاستقصاء في شروطه؛ لأن ذلك مما يعلم بظاهره المراد. وإنما أنزله عزوجل ليبعث على النظر والفكر، فالاقتصار فيه على الجملة ربما يكون أدعى إلى كثرة الفكر من المبالغة في تفسيره، وعلى هذا الحد حصل في كتاب الله عزوجل التكرار والتأكيد والإطالة والإيجاز فيما يتصل بالعقليات وفي الأحكام السمعية لأنه جل وعز خاطب به على حسب ما علم من الصلاح فيه)[1]. فسبحان من دقت في كل شيء حكمته وهو العليم الحكيم.

---

(1) جـ1 ص26 إلى ص 28.



تلخيص النتائج

ثم بعد إذ فرغنا من مسائل بحثنا هذا على النحو الذي قد رأيت والذي أرجو أن أكون قد قاربت فيه ساحة الصواب إن لم يكن قد قدر لي بلوغها ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم على كل حال.

فهاك إلمامة سريعة بأهم ما وضع هذا البحث يديك عليه من نتائج:

1 - أن كلًّا من الإحكام في آية «هود» والتشابه في آية «الزمر» مقول على جميع التنزيل المجيد.

2 - أن في الآية السابعة من «آل عمران» شاهد صدق على انقسام الكتاب الكريم إلى قسمين متمايزين هما المحكم والمتشابه، وأن هذا من التقسيم المنطقي بالفعل وأن الراجح في مثله أن يكون من تقسيم الكل إلى أجزائه.

3 - أن المعنى الذى تشرح به حقيقة القسمين كغيرهما من هذا الكتاب العزيز يجب أن يكون ذا صلة وثيقة بما تعارف عليه العرب الخلص في المادة المشروحة به.

4 - أنه إذا كان القطب الذي يدور عليه فلك مادة الإحكام هو المنع مما الكمال خلافه، فإن الآية الكريمة تفيد أن للمتشابه المقابل للمحكم فيها شأنًا من الغموض أي شأن.

5 - أن قسم المتشابه بعض القرآن كقسيمه وأنه على بعضيته أقل القرآن.

6 - أن القسمة إلى القسمين الجليلين في آية «آل عمران» حاصرة.

7 - أنه لا سبب النزول هنا ولا مناسبة الآية لما قبلها يصلح ضابطًا يكشف المراد من القسمين.

8 - أن كل تعريف للقسمين لا يكون محصله أن المحكم ما كان راجح الدلالة على معناه بنفسه أو ما نزل منزلته وأن المتشابه ما ليس كذلك ضعيف.

9 - أنه لا يصلح تحريف الزائغ للقول عن موضعه دليلًا على تشابهه إنما المتشابه ما تحقق فيه حده الآنف بالفعل.

10 - أنه لا يدخل التشابه بالمعنى الذي قرره هذا الحد في قواعد الشرع الكلية.

11 - أن محاولة الجمع بين كافة ما شرح به حقيقة القسمين وتصويب جميع ذلك خطأ.

12 - أن المراد من التأويل الذي تنازع فيه الناس: هل يعلمه الراسخون في العلم أو لا هو التفسير.

13 - أنه لا قيام لشبهات القائلين بعدم تلك المعلومية أمام دفوع القائلين بها وبرهنتهم على حقية ما يقولون.

14 - أن تفسير الراسخين في العلم بما يعم جميع المؤمنين خطأ. إنما هم المتبحرون إلى إيمانهم في علم الشرع.

15 - أنه لا تشابه في صفات الله السبع المشهورة على التحقيق.

16 - أن أهل اتجاه التجسيم والتشبيه افترقوا في شأنه تعالى إلى فرقتين رئيستين؛ أولاهما لا تستنكف عن قول الجسم بالمعنى المعروف عليه تعالى. والأخرى تستنكف ولكنه يلزم عنقها كسابقتها.

17 - أن التجسيم والتشبيه باطل دعوى وشبهة. وأن البرهان القاطع قائم على خلافه.

18 - أن ظواهر الشرع الموهمة في حقه تعالى شيئًا من ذلك لابد مصروفة عن ظاهرها إلى معاني أخر لائقة بكمال ربنا سبحانه. وأنه لا يترتب على ورود مثل تلك الظواهر مع إرادة صرفها إعنات للخلق وأن التفرقة بين مثل تلك الظواهر في ذلك وبين غيرها مما لا يوهم ذلك النقص من صفاته تعالى ليس تحكمًا ولا تفرقة بين المتماثلات، إنما هو مقتضى المنطق الرشيد حين يخالف بين المتخالفات ولا يجمع إلا بين المتماثلات.

19 - بمقالة شيخ الإسلام ابن تيمية وحزبه في الجهة عددناهم مشبهة.

20 - إن اعتقد القائل بالجهة في حقه تعالى استلزامها لما تستلزمه بالنسبة للجسم المعروف كفر إجماعًا، وإلا فالصحيح أنه فاسق جاهل.

21 - أن أصحاب اتجاه التنزيه افترقوا كذلك في حق صفاته تعالى الخبرية إلى فرقتين رئيستين هما أهل التفويض وأهل التأويل.

22 - أنه لا منافرة بين ما استدل به لطريقة التفويض وما نقوله من التأويل بشرطه.

23 - أنه ما من شيء من تلك الظواهر بل من غيرها من كل ما هو محال الظاهر إلا وتجد له تأويلا قريبًا يسيغه العقل السليم ولا ينفر منه الذوق العربي الخالص.

24 - أن على أصحاب هذا الاتجاه سبع وظائف هي:

(ا) التقديس: ويعني به تنزيه الرب سبحانه وتعالى عن الجسمية وتوابعها.

(ب) التصديق: ويعني بـه الإيمان بما جاء به الله ورسـوله من هذه الصفات على وجهها الحق واللائق بكماله تعالى.

(جـ) اعتراف من عجز منهم عن فهم المراد بأن ذلك ليس من طاقته هو.

(د) سكوته حينئذ عن السؤال عن معنى ذلك وعدم خوضه في بحر لا يجيد السباحة فيه.

(هـ) كف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه.

(و) تسليمه لأهل المعرفة بحيث لا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد خفي على الراسخين في العلم.

(ز) الاقتصار بهذه الحروف على ما جاءت به من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة ما أمكن.

25 - أنه لا ما مثل به من الحروف المقطعة في أوائل السور ولا من آيات الوعد والوعيد ونحو «إنا» و«نحن»، «قضينا» و«أمرنا». ولا من قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ مع قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ - بمتشابه أصلا.

26 - أن المعني بالحروف المقطعة عين مسمياتها المعروفة لغرض التحدي وأنها لذلك محكمة لاستعمالها فيما هي راجحة الدلالة عليه بنفسها.

27 - أن لورود المتشابه بالمعنى الذي قررناه في التنزيل المجيد حكمًا بالغة هي ما وقفناك عليه قريبًا.

فهذا آخر ما يسر الله لي كتابته من هذا البحث والله أعلم.

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك وصلى الله على محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم.

أهم المراجع التي أفاد منها البحث

وتيسيرًا على نفسي في ذلك لن أتقيد بغير حروف المعجم.

(ألف الوصل)

- استحالة المعية بالذات، للشيخ محمد الخضر الشنقيطي، ط. المحمودية التجارية.

- الاقتصاد في الاعتقاد، لحجة الإسلام الغزالي، ط. صبيح سنة 1382هـ - 1962م.

- الانتصاف لابن المنير، حاشيته على الكشاف، مطبوعة معه، ط. التجارية سنة 1354هـ.

(ألف القطع)

- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، ط. إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى سنة 1348هـ.

- إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات - للشيخ محمود محمد خطاب السبكي، ط. الاستقامة، الطبعة الأولى سنة 1350هـ.

- الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، ط. مصطفى الحلبي، الطبعة الثالثة سنة (1370هـ - 1951م).

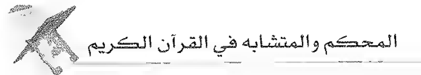
- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ط. المعارف.

- إحياء علوم الدين (للغزالي)، ط. عيسى الحلبي.

- أساس البلاغة، لجار الله الزمخشري، ط. دار الشعب.

- أساس التقديس للإمام الرازي، ط. مصطفى الحلبي سنة (1354هـ - 1935م).

- الأسماء والصفات (للبيهقي) - بتعليق الشيخ زاهد الكوثري -ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان - سنة 1358هـ.



- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني - بتحقيق محمد يوسف موسى - علي عبد المنعم عبد الحميد - ط. السعادة سنة 1950م - نشر الخانجي.
- تفسير شيخ الإسلام أبي السعود المسمى بإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم - بهامش تفسير الرازي - ط. الحسينية ومطبوعة أخرى مستقلة منه، ط. صبيح. حسبما تيسر لي من ذلك.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني، ط. صبيح - سنة 1349هـ.
- أشرف المقاصد في شرح المقاصد لابن يعقوب الوالاني المكناسي، ط. الخيرية - الطبعة الأولى.
- إعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني - بهامش الإتقان للسيوطي، ط. تقدمت.
- الإكليل في المتشابه والتأويل - لشيخ الإسلام ابن تيمية - ط. دار التأليف - الطبعة الثانية سنة (1366 هـ - 1947م) - نشر مكتبة أنصار السنة المحمدية.
- إلجام العوام عن علم الكلام (للغزالي)، ط. إدارة الطباعة المنيرية - الطبعة الأولى سنة 1351هـ.
- إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في القرآن. لأبي البقاء العكبري - بهامش حاشية الجمل على الجلالين، ط. مصطفى الحلبي - سنة (1379هـ - 1959م).
- تفسير القاضي البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط. دار العهد الجديد- سنة 1380هـ - نشر مكتبة الجمهورية المصرية.
- الإيضاح للخطيب القزويني - بهامش شروح التلخيص، ط. عيسى الحلبي.
- تفسير أبي حيان النحوي المعروف بالبحر المحيط، ط. السعادة - الطبعة الأولى.
- البرهان في علوم القرآن للزركشي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. عيسى الحلبي - الطبعة الأولى - سنة 1957.
- بهجة النفوس لابن أبي جمرة.

- تاج العروس في شرح القاموس للزبيدي - ط. الخيرية، الطبعة الأولى - القاهرة 1360هـ.
- التجريد في علم الكلام للمحقق الطوسي - طبع مع شرحه بهامش المجلدين الثاني والثالث من شرح المواقف وحواشيه. ط. الأستانة.
- حاشية السعد على مختصر السعد في علم البلاغة الشهيرة بالتجريد في علم المعاني والبيان والبديع - ط. السعادة 1330هـ.
- التحرير في أصول الفقه، للكمال بن الهمام، طبع مع شرحه تيسير التحرير - ط. صبيح (1933م - 1352هـ).
- حاشية شيخ الإسلام إبراهيم البيجوري المسماة بتحفة المريد على جوهرة التوحيد - ط. الأزهرية 1302هـ.
- التصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهري - ط. عيسى الحلبي.
- الترغيب والترهيب للحافظ زكي الدين المنذري بتحقيق الأستاذ مصطفى محمد عمارة- ط. مصطفى الحلبي (1375هـ - 1956م).
- تفسير الجلالين بهامش حاشية الجمل عليه - ط. تقدمت.
- تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة أنصار السنة المحمدية.
- تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا - ط. المنار.
- تفسير القرآن العظيم للحافظ عماد الدين ابن كثير - ط. عيسى الحلبي.
- تقرير الشمس الإنبابي على حاشية الصبان على شرح الأشموني (ألفية ابن مالك) - ط. صبيح 1344هـ.
- تقريره أيضًا على حاشية البناني السابقة على مختصر السعد - نفس المطبوعة.
- تلخيص المستدرك للحافظ الذهبي - مع المستدرك - نشر النصر الحديثة بالرياض.
- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح في أصول الفقه لسعد الدين التفتازاني طبع مع حاشيتي الفنري ومُلَّاخسرو عليه. ط. الخيرية الطبعة الأولى 1324هـ.
- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة لابن عراق الكناني الدمشقي بتحقيق الأستاذين عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق الغماري - ط. عاطف 1380 هـ - نشر مكتبة القاهرة.

- تنوير الحوالك على موطأ مالك لجلال الدين السيوطي - ط. مصطفى الحلبي الطبعة الأخيرة (1370هـ - 1951م).
- التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة بتحقيق الدكتور محمد خليل هراس - ط. دار الشرق 1388هـ - نشر مكتبة الكليات الأزهرية.
- تيسير التحرير في أصول الفقه لأمير بادشاه - ط. تقدمت.
- تفسير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري الموسوم بجامع البيان عن تأويل القرآن بتحقيق الأستاذين أحمد ومحمود محمد شاكر - ط. دار المعارف بمصر.
- صحيح البخاري الموسوم بالجامع الصحيح بحاشية السندي - ط. عيسى الحلبي.
- الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي - ط. مصطفى الحلبى الطبعة الرابعة (1373هـ - 1954م).
- تفسير أبي عبدالله الأنصاري القرطبي المعروف بالجامع لأحكام القرآن طبعة مصورة من طبعة دار الكاتب العربي للطباعة والنشر (1383هـ - 1967م).
- جمع الجوامع لابن السبكي - ط. تقدمت.
- حاشية العلامة الأمير على مغني اللبيب في النحو - ط. عيسى الحلبي.
- حاشية الحامدي على شرح الكبرى - ط. مصطفى الحلبي الطبعة الأولى (1354هـ - 1936م).
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك - ط. عيسى الحلبي.
- حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي لتهذيب السعد في المنطق ط. مصطفى الحلبي (1355هـ - 1956م).
- حاشية الدسوقي على مختصر السعد في البلاغة بهامش شروح التلخيص ط. تقدمت.
- حاشية زادة على البيضاوي - ط. إستانبول 1306هـ.
- حاشية السعد التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب - ط. بولاق الطبعة الأولى 1317هـ.
- حاشية الشمس الإنبابي على رسالة الصبان في علم الكلام ط. بولاق الطبعة الأولى 1315هـ.

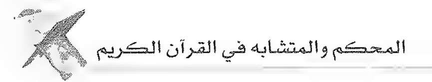
- حاشية الشهاب على البيضاوي ط. دار الطباعة الخديوية.
- حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك ط. تقدمت.
- حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف - ط. تقدمت.
- حاشية عزمي زادة على شرح ابن ملك لمنار الأصول بهامش شرح المنار وحواشيه - ط. إستانبول 1319هـ.
- حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع - ط. التجارية 1358 هـ.
- حاشية الفنري على التلويح - ط. تقدمت.
- حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية.
- حاشية مسعود الشرواني على شرح المواقف - ط. تقدمت.
- حاشية مُلَّاخسرو على التلويح - ط. تقدمت.
- حاشية يحيى الرهاوي على شرح منار الأصول - ط. تقدمت.
- حاشية يس على التصريح - ط. تقدمت.
- حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى في النحو - ط. مصطفى الحلبي (1353هـ - 1935م).
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي.
- رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات لابن اللبان المصري - ط. المحمودية التجارية - الطبعة الأولى.
- رد عثمان بن سعيد على المريسي العنيد طبع تحت المجموعة المعروفة بعقائد السلف تحقيق دكتور علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية.
- الرد على الزنادقة والجهمية المعزو إلى الإمام أحمد - طبع تحت المجموعة المذكورة.
- رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة لشيخنا محمد محيي الدين عبد الحميد - ط. السعادة - الطبعة السابعة (1378هـ - 1958م) - نشر المكتبة التجارية.
- الرسالة التَّدْمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية - ط. السلفية.

- الرسالة الشمسية في المنطق للكاتبي مع شرحها للقطب - ط. الأزهرية الطبعة الأولى 1311هـ.
- الرسالة العرشية له - نشر مكتبة القاهرة.
- تفسير الألوسي المعروف بروح المعاني - ط. إدارة الطباعة المنيرية.
- زاد المعاد لابن القيم بهامش شرح المواهب اللدنية - ط. الأزهرية الطبعة الأولى 1328هـ.
- سيرة ابن هشام تحقيق الأساتذة مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي - ط. مصطفى الحلبي - الطبعة الثانية (1375هـ - 1955م).
- شرح إحياء علوم الدين للزبيدي.
- شرح التجريد للعلامة القوشجي - ط. تقدمت.
- شرح جلال الدين المحلي لجمع الجوامع - ط. تقدمت.
- شرح شذور الذهب لابن هشام الأنصاري - مع حاشية عبادة عليه ط. عيسى الحلبي.
- شرح الشمسية في المنطق لقطب الدين الرازي - ط. تقدمت.
- شرح العضد لمختصر ابن الحاجب في الأصول - ط. تقدمت.
- شرح عقد اللآلي في علم الوضع لعبد الملك بن عبد الوهاب الفشني - ط. الشرفية الطبعة الأولى.
- شرح الكبرى لأبي عبد الله السنوسي الحسني - ط. تقدمت.
- شرح مسلم للإمام النووي ط. تقدمت.
- شرح المقاصد للسعد التفتازاني - مع أشرف المقاصد - ط. تقدمت.
- شرح منار الأصول لابن ملك - ط. تقدمت.
- شرح المواقف للسيد الشريف - ط. تقدمت.
- شرح الموطأ للزرقاني - ط. مصطفى الحلبي - الطبعة الأولى (1382 هـ - 1962م).
- شرح الولدية للسيد عبد الوهاب الآمدي في آداب البحث والمناظرة - ط. مصطفى الحلبي - الطبعة الثانية (1378هـ - 1959م).

- شرح الولدية لملا عمر زاده مع المطبوعة الآنفة.
- الشفاء للقاضي عياض - ط. صبيح (1376هـ - 1956م).
- الصحاح للجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور العطار دار الكتاب العربي 1376هـ.
- صحيح مسلم - مع شرح النووي - ط. المصرية 1349هـ.
- طوالع الأنوار في علم الكلام للبيضاوي - مع شرحه المطالع بهامش المجلد الأول من شرح المواقف وحواشيه - ط. تقدمت.
- عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح، لابن السبكي بالمطبوعة المعروفة بشروح التلخيص ط. تقدمت.
- العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني - ط. الأنوار 1948م.
- غاية الوصول شرح لب الأصول لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري- ط. عيسى الحلبي.
- الفتاوى الحديثية للحافظ ابن حجر الهيثمي - ط. مصطفى الحلبي الطبعة الأولى (1356هـ - 1937م).
- فتح الباري بشرح البخاري لابن حجر - ط. مصطفى الحلبي (1378هـ - 1959م).
- فتح القدير للشوكاني ط. مصطفى الحلبي - الطبعة الأولى (1349هـ).
- فتح المبين بشرح الأربعين للحافظ ابن حجر الهيثمي ط. عيسى الحلبي (1352هـ).
- حاشية الجمل على الجلالين المعروفة بالفتوحات الإلهية - ط. تقدمت.
- الفتوى الحموية الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية - ط. السلفية القاهرة (1387هـ).
- الفَرْق بين الفِرَق لأبي منصور البغدادي تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد - ط. المدني - نشر صبيح.
- فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان للشيخ سلامة القضاعي العزامي مع الأسماء والصفات - ط. تقدمت.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم - ط. صبيح (1384هـ - 1964م).
- فضائل القرآن لابن كثير مع الجزء الرابع من تفسيره - ط. تقدمت.

- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة لحجة الإسلام الغزالي - ط. الترقي (1319هـ).
- فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي .
- القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزابادي - ط. دار المأمون - الطبعة الرابعة (1357هـ - 1938م).
- الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف للحافظ ابن حجر العسقلاني معه - ط. تقدمت.
- الكشاف عن غوامض التنزيل لجار الله الزمخشري- ط. تقدمت.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع فصل المقال له بمطبوعة موسومة بفلسفة ابن رشد - ط. العربية الطبعة الثالثة (1388هـ - 1968م) نشر المحمودية.
- كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق لعبد الرؤوف المناوي بهامش الجامع الصغير - ط. تقدمت.
- لُباب النقول في أسباب النزول للسيوطي - ط. مصطفى الحلبي الطبعة الثانية (1373هـ - 1952م).
- لسان العرب لجمال الدين ابن منظور - ط. بولاق 1308هـ.
- متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار الهمذاني تحقيق الدكتور محمد زرزور - ط. دار النصر - نشر دار التراث.
- مجاز القرآن لأبي عبيدة بتحقيق محمد فؤاد سزكين - مطبعة السعادة - القاهرة (1374هـ).
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ الهيثمي نشر مكتبة القدسي (1353هـ).
- تفسير محمد جمال الدين القاسمي الموسوم بمحاسن التأويل بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي - ط. عيسى الحلبي (1379هـ - 1960م).
- مختار الصحاح - لمحمد بن أبي بكر الرازي - ترتيب محمد خاطر بك - ط. الأميرية (1345هـ - 1926م).
- مختصر السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح في البلاغة بشروح التلخيص - ط. تقدمت.
- مختصر الصواعق المرسلة.

- مرقاة المفاتيح - شرح مشكاة المصابيح لملا على قاري ط دار الكتاب الإسلامي.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي ط. صبيح.
- المستدرك على الصحيحين للحاكم أبي عبد الله.
- المستصفى لحجة الإسلام الغزالى - ط. الأميرية، الطبعة الأولى.
- مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف لعليان معه، ط. تقدمت
- مطالع الأنظار على طوالع الأنوار لأبي الثناء شمس الدين الأصفهاني، ط. تقدمت.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لجمال الدين ابن هشام الأنصاري، ط. تقدمت.
- مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير للإمام الرازي - ط. تقدمت، ومطبوعة أخرى منه ليس بهامشها تفسير أبي السعود- ط. البهية حسبما تيسر لي من ذلك.
- مفردات القرآن للراغب الأصفهاني - ط. اليمنية 1324هـ.
- المقاصد لسعد الدين التفتازاني مع شرحه بأشرف المقاصد وهامشه- ط. تقدمت.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد - ط. السعادة نشر النهضة، الطبعة الأولى (1369هـ - 1950م).
- مناهج العقول في شرح منهاج الأصول لمحمد بن الحسن البدخشي- ط. صبيح (1373هـ - 1953م).
- منتقى الأخبار لأبي البركات مجد الدين عبد السلام ابن تيمية مع شرحه نيل الأوطار - ط. مصطفى الحلبي الطبعة الثالثة (1380هـ - 1961م).
- مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني- ط. عيسى الحلبي - الطبعة الثالثة.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية - ط. بولاق - الطبعة الأولى (1321هـ).
- منهاج الوصول في معرفة علم الأصول للقاضي البيضاوي - ط. صبيح.
- الموافقات في أصول الفقه لأبي إسحاق الشاطبي - تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد - ط. المدني - نشر صبيح الطبعة الأولى (1382هـ - 1963م).



– المواقف لعضد الدين الإيجي مع شرحه وحواشيه – ط. تقدمت.
– مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي بشروح التلخيص – ط. تقدمت.
– الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس مع شرحه للسيوطي والزرقاني – ط. تقدمت.
– ميزان الاعتدال في نقض الرجال للحافظ الذهبي تحقيق علي محمد البجاوي ط. عيسى الحلبي.
– الناسخ والمنسوخ لأبي القاسم هبة الله ابن سلامة – ط. مصطفى الحلبي – الطبعة الأولى (1379هـ – 1960م).
– النبأ العظيم للدكتور محمد عبد الله دراز – ط. السعادة (1389هـ – 1969م).
– نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض للشهاب الخفاجي – ط. الأزهرية الطبعة الأولى 1327هـ.
– نقض المنطق لشيخ الإسلام ابن تيمية.
– نهاية السول في شرح منهاج الأصول لجمال الدين الإسنوي مع مناهج العقول ط. تقدمت.
– النهاية في غريب الحديث لابن الأثير. ط. العثمانية (1311هـ).
– الولدية في آداب البحث والمناظرة لساجقلي زاده مع شرحيه للآمدي ومُلّاعمر زاده – ط. تقدمت.



الفهـــرس

– الرسـالة الشمسية في المنطق للكاتبي مع شرحها للقطب – ط.الأزهرية الطبعة الأولى 1311هـ.

– الرسالة العرشية له – نشر مكتبة القاهرة.

– تفسير الألوسي المعروف بروح المعاني – ط. إدارة الطباعة المنيرية.

– زاد المعـاد لابـن القيم بهامش شـرح المواهـب اللدنية – ط. الأزهريـة الطبعة الأولى 1328هـ.

– سيرة ابن هشام تحقيق الأساتذة مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي – ط. مصطفى الحلبي – الطبعة الثانية (1375هـ – 1955م).

– شرح إحياء علوم الدين للزبيدي.

– شرح التجريد للعلامة القوشجي – ط. تقدمت.

– شرح جلال الدين المحلي لجمع الجوامع – ط. تقدمت.

– شرح شذور الذهب لابن هشام الأنصاري – مع حاشية عبادة عليه ط. عيسى الحلبي.

– شرح الشمسية في المنطق لقطب الدين الرازي – ط. تقدمت.

– شرح العضد لمختصر ابن الحاجب في الأصول – ط. تقدمت.

– شـرح عقد اللآلي في علم الوضع لعبد الملك بن عبد الوهاب الفشـني – ط. الشـرفية الطبعة الأولى.

– شرح الكبرى لأبي عبد الله السنوسي الحسني – ط. تقدمت.

– شرح مسلم للإمام النووي ط. تقدمت.

– شرح المقاصد للسعد التفتازاني – مع أشرف المقاصد – ط. تقدمت.

– شرح منار الأصول لابن ملك – ط. تقدمت.

– شرح المواقف للسيد الشريف – ط. تقدمت.

– شرح الموطأ للزرقاني – ط. مصطفى الحلبي – الطبعة الأولى (1382 هـ – 1962م).

– شـرح الولدية للسـيد عبد الوهاب الآمدي في آداب البحث والمناظرة – ط. مصطفى الحلبي – الطبعة الثانية (1378هـ – 1959م).

– شرح الولدية لملا عمر زاده مع المطبوعة الآنفة.

– الشفاء للقاضي عياض – ط. صبيح (1376هـ – 1956م).

– الصحاح للجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور العطار دار الكتاب العربي 1376هـ.

– صحيح مسلم – مع شرح النووي – ط. المصرية 1349هـ.

– طوالـع الأنـوار في علم الكلام للبيضاوي – مع شـرحه المطالع بهامش المجلد الأول من شرح المواقف وحواشيه – ط. تقدمت.

– عـروس الأفراح شـرح تلخيص المفتاح، لابن السـبكي بالمطبوعة المعروفة بشـروح التلخيص ط. تقدمت.

– العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني – ط. الأنوار 1948م.

– غاية الوصول شرح لب الأصول لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري – ط. عيسى الحلبي.

– الفتـاوى الحديثيـة للحافظ ابـن حجر الهيثمـي – ط. مصطفى الحلبـي الطبعة الأولى (1356هـ – 1937م).

– فتح الباري بشرح البخاري لابن حجر – ط. مصطفى الحلبي (1378هـ – 1959م).

– فتح القدير للشوكاني ط. مصطفى الحلبي – الطبعة الأولى (1349هـ).

– فتح المبين بشرح الأربعين للحافظ ابن حجر الهيثمي ط. عيسى الحلبي (1352هـ).

– حاشية الجمل على الجلالين المعروفة بالفتوحات الإلهية – ط. تقدمت.

– الفتوى الحموية الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية – ط. السلفية القاهرة (1387هـ).

– الفَرْق بين الفِرَق لأبي منصور البغدادي تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد – ط. المدني – نشر صبيح.

– فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان للشيخ سلامة القضاعي العزامي مع الأسماء والصفات – ط. تقدمت.

– الفِصـل فـي الملـل والأهـواء والنحـل للإمـام ابـن حـزم – ط. صبيـح (1384هـ – 1964م).

– فضائل القرآن لابن كثير مع الجزء الرابع من تفسيره – ط. تقدمت.

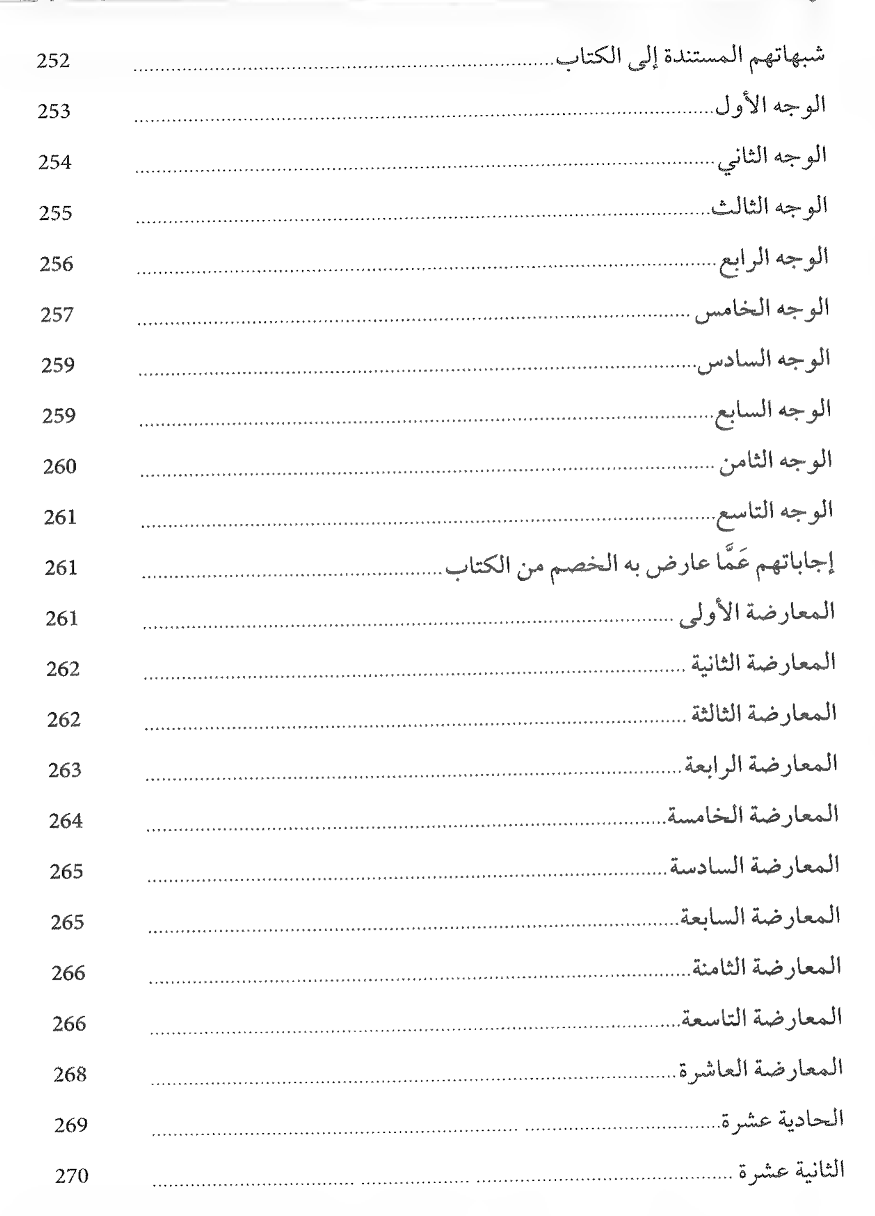
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة لحجة الإسلام الغزالي - ط. الترقي (1319هـ).
- فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي .
- القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزابادي - ط. دار المأمون - الطبعة الرابعة (1357هـ - 1938م).
- الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف للحافظ ابن حجر العسقلاني معه - ط. تقدمت.
- الكشاف عن غوامض التنزيل لجار الله الزمخشري- ط. تقدمت.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع فصل المقال له بمطبوعة موسومة بفلسفة ابن رشد - ط. العربية الطبعة الثالثة (1388هـ - 1968م) نشر المحمودية.
- كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق لعبد الرؤوف المناوي بهامش الجامع الصغير - ط. تقدمت.
- لُباب النقول في أسباب النزول للسيوطي - ط. مصطفى الحلبي الطبعة الثانية (1373هـ - 1952م).
- لسان العرب لجمال الدين ابن منظور - ط. بولاق 1308هـ.
- متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار الهمذاني تحقيق الدكتور محمد زرزور - ط. دار النصر - نشر دار التراث.
- مجاز القرآن لأبي عبيدة بتحقيق محمد فؤاد سزكين - مطبعة السعادة - القاهرة (1374هـ).
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ الهيثمي نشر مكتبة القدسي (1353هـ).
- تفسير محمد جمال الدين القاسمي الموسوم بمحاسن التأويل بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي - ط. عيسى الحلبي (1379هـ - 1960م).
- مختار الصحاح - لمحمد بن أبي بكر الرازي - ترتيب محمد خاطر بك - ط. الأميرية (1345هـ - 1926م).
- مختصر السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح في البلاغة بشروح التلخيص - ط. تقدمت.
- مختصر الصواعق المرسلة.

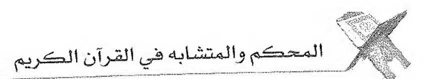


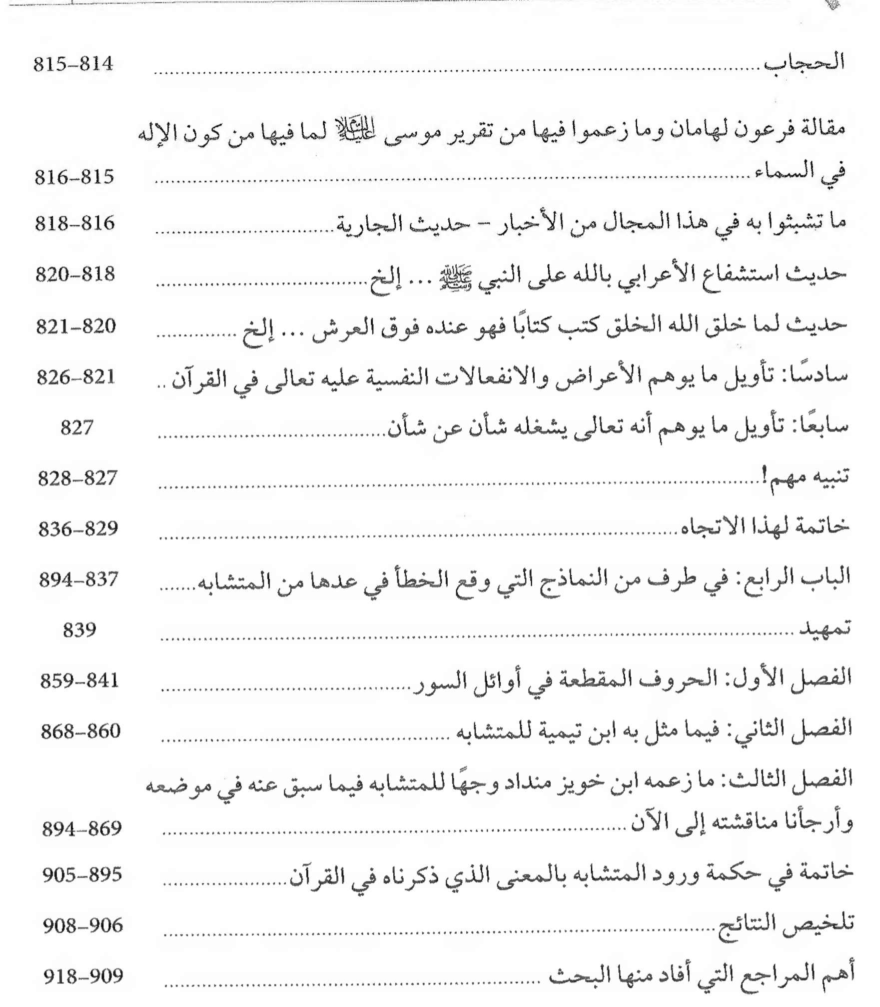
- مرقاة المفاتيح - شرح مشكاة المصابيح لملا على قاري ط دار الكتاب الإسلامي.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي ط. صبيح.
- المستدرك على الصحيحين للحاكم أبي عبد الله.
- المستصفى لحجة الإسلام الغزالى - ط. الأميرية، الطبعة الأولى.
- مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف لعليان معه، ط. تقدمت
- مطالع الأنظار على طوالع الأنوار لأبي الثناء شمس الدين الأصفهاني، ط. تقدمت.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لجمال الدين ابن هشام الأنصاري، ط. تقدمت.
- مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير للإمام الرازي - ط. تقدمت، ومطبوعة أخرى منه ليس بهامشها تفسير أبي السعود- ط. البهية حسبما تيسر لي من ذلك.
- مفردات القرآن للراغب الأصفهاني - ط. اليمنية 1324هـ.
- المقاصد لسعد الدين التفتازاني مع شرحه بأشرف المقاصد وهامشه- ط. تقدمت.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد - ط. السعادة نشر النهضة، الطبعة الأولى (1369هـ - 1950م).
- مناهج العقول في شرح منهاج الأصول لمحمد بن الحسن البدخشي- ط. صبيح (1373هـ - 1953م).
- منتقى الأخبار لأبي البركات مجد الدين عبد السلام ابن تيمية مع شرحه نيل الأوطار - ط. مصطفى الحلبي الطبعة الثالثة (1380هـ - 1961م).
- مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني- ط. عيسى الحلبي - الطبعة الثالثة.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية - ط. بولاق - الطبعة الأولى (1321هـ).
- منهاج الوصول في معرفة علم الأصول للقاضي البيضاوي - ط. صبيح.
- الموافقات في أصول الفقه لأبي إسحاق الشاطبي - تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد - ط. المدني - نشر صبيح الطبعة الأولى (1382هـ - 1963م).

- المواقف لعضد الدين الإيجي مع شرحه وحواشيه - ط. تقدمت.
- مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي بشروح التلخيص - ط. تقدمت.
- الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس مع شرحه للسيوطي والزرقاني - ط. تقدمت.
- ميزان الاعتدال في نقض الرجال للحافظ الذهبي تحقيق علي محمد البجاوي ط. عيسى الحلبي.
- الناسخ والمنسوخ لأبي القاسم هبة الله ابن سلامة - ط. مصطفى الحلبي - الطبعة الأولى (1379هـ - 1960م).
- النبأ العظيم للدكتور محمد عبد الله دراز - ط. السعادة (1389هـ - 1969م).
- نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض للشهاب الخفاجي - ط. الأزهرية الطبعة الأولى 1327هـ.
- نقض المنطق لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- نهاية السول في شرح منهاج الأصول لجمال الدين الإسنوي مع مناهج العقول ط. تقدمت.
- النهاية في غريب الحديث لابن الأثير. ط. العثمانية (1311هـ).
- الولدية في آداب البحث والمناظرة لساجقلي زاده مع شرحيه للآمدي ومُلّاعمر زاده - ط. تقدمت.

الفهـــــرس








دار نهضة مصر
للنشر